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

P – Z

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

18th IUAES

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

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

(Organização | Organization)

CONFERENCE PROCEEDINGS ANAIS

18TH IUAES WORLD CONGRESS
18º CONGRESSO MUNDIAL DE ANTROPOLOGIA

P – Z

TRIBO DA ILHA EDITORA

Florianópolis, 2018

18th IUAES World Congress – Scientific Committee/ Comitê Científico

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

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

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

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

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

Junji Koisumi
(Secretary IUAES / Osaka University – Japan)

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

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

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

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

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

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

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

Arte da capa | *Cover design*
Yuri Brah

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

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

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

CDU: 391/397

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

APRESENTAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Florianópolis, dezembro de 2018.

Miriam Pillar Grossi
Coordenadora Geral do 18th IUAES World Congress

PRESENTATION

by Professor Dr. Miriam Pillar Grossi

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

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

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

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

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

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

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

Florianópolis, December 2018.

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

SUMÁRIO

TRIBAL WOMEN HEALTH CARE IN JHARKHAND STATE OF INDIA: - EMERGING ISSUE AND CHALLENGE 5008

P.K. Choudhary

MARCAÇÕES, MUTIRÕES, ALTAS E CAPACITAÇÕES: LEITURAS DOS ENCONTROS COMUNICATIVOS POR CUIDADORAS NO CONTEXTO DA EPIDEMIA DA SÍNDROME CONGÊNITA DE ZIKA 5023

Parry Scott

Luciana Campelo de Lira

Fernanda Meira de Souza

DEL MOVIMIENTO A LAS IDEAS.REFLEXIONES EN TORNO AL STATUS EPISTEMOLÓGICO DE LA CORPORALIDAD EN LOS ESTUDIOS PERTENECIENTES AL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA DANZA 5041

Patricia Aschieri

WHEN DETERRITORIALIZATION COMES FROM THE RIVER: THE POLLUTION OF THE GRAMAME RIVER IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF MITUAÇU, PB 5053

Patrícia dos Santos Pinheiro

Aline Maria Pinto da Paixão

DESENVOLVIMENTO BASEADO EM HIDRELÉTRICAS: A EVIDÊNCIA DE UM ARBITRÁRIO CULTURAL 5075

Patricia Jung

Arlene Renk

A STATE WAR AGAINST INDIGENOUS PEOPLES: THE CIVIL-MILITARY DICTATORSHIP AND ITS ACTIONS ON THE BODIES AND SUBJECTIVITIES OF PEOPLE TIKMU'UN_MAXAKALI 5090

Paula Berbert

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

CONFLITOS E VIOLÊNCIAS NOS CONTEXTOS DA CONJUGALIDADE LÉSBICA: GÊNERO, SEXUALIDADE, CONJUGALIDADE E PERCURSO DE VIDA ENTRE MULHERES LÉSBICAS NA CIDADE DE GOIÂNIA-GO 5094

Paula Cristina de Almeida Silva

THE MOVIE 'TRAÇOS TAPIRAPÉ': IRAXAO AND THE ANTHROPOCENE 5114

Paula Grazielle Viana dos Reis

HOMENS QUE JOGAM COM PEIXES: A DIMENSÃO SOCIOTÉCNICA DA RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL NA PESCA ARTESANAL E INDUSTRIAL POTIGUAR 5130

Paulo Gomes de Almeida Filho

EMERGÊNCIA DE NOVOS SUJEITOS POLÍTICOS NA ARTE CONTEMPORÂNEA: O COLETIVO NEGA EM FLORIANÓPOLIS (SC, BRASIL) 5147

Paulo Raposo

A COMPARATIVE STUDY ON THE PRODUCTION OF TERRITORIES BETWEEN THE KAINGANG (JÊ) AND MBYA (TUPI-GUARANI) 5158

Paulo Roberto Homem de Góes

THE OTHER SIDE OF "PROGRESS": A VIEW AT A SOCIAL CONSTRUCTION OF RESISTANCES BY SPECIALISTS IN THE SACRIFICE ZONE IN RIO DE JANEIRO 5177

Paulo Roberto T. Alves

THE REVITALIZATION OF ENVIRONMENTAL WISDOM VALUES IN SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN PAPUA 5196
Pawennari Hijjang
Ahmad Ismail

POWER, CONTROL AND TECHNICITY IN ONLINE SOCIAL NETWORKS: CONCEPTUAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS 5206
Pedro P. Ferreira

URBAN TRANSFORMATIONS IN THE HYDRIC LANDSCAPES OF BELÉM (PA). CONSIDERATIONS ON ENVIRONMENTAL MEMORIES, FLOODING, AND INTERACTIONS BETWEEN HUMANS AND NON-HUMANS IN THE UNA WATERSHED 5218
Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares
Flávio Leonel Abreu da Silveira

REPRESENTANDO TECNICAMENTE. O TRABALHO DOS PLANEJADORES E AS LÓGICAS DO ESTADO NOS GRANDES PROJETOS URBANOS EM BELÉM (PA) 5225
Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares

A POLÍCIA MILITAR DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO E UMA DAS SUAS TÉCNICAS DE INVESTIGAÇÃO - O X-9 5239
Perla Alves

AN EPISODE FROM THE BEGINNINGS OF ANTHROPOLOGY IN THE AMAZON: CURT NIMUENDAJÚ AND THE XIPAYA INDIANS – A RESEARCH IN ADVERSE CIRCUMSTANCES 5249
Peter Schröder

EDMUNDO PÉ DE FERRO: UM CASO DE DEVOÇÃO A UM "SANTO DE CEMITÉRIO" EM BENJAMIM CONSTANT-AM-BRASIL 5267
Pietà Graça Castro Pinto Trajano Vieira
José Maria Trajano Vieira

INDONESIAN SPA & TRADITIONAL WELLNESS: PROSPECT FOR ENCOURAGING GLOBAL INTERCULTURAL UNDERSTANDING FROM MULTICULTURAL AND FEMINIST PERSPECTIVE 5285
Pinky Saptandari

PREPARING WOMEN WITH DEVELOPMENTAL DISABILITIES FOR EMPLOYMENT 5294
Priya Winston LMSW

O ENCONTRO NO ATO DE COMERMOS JUNTOS: UMA ANÁLISE DO ANÚNCIO PUBLICITÁRIO #EATTOGETHER 5310
Raquel Cantarelli

COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MORRINHOS – MG, ENFRENTAMENTO AO ATAQUE DA MONOCULTURA DE EUCALIPTO NO TERRITÓRIO 5329
Raquel de Souza Pereira

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO SUL DO BRASIL: FLEXIBILIZAÇÃO DE DIREITOS E RE-EXISTÊNCIAS 5337
Raquel Mombelli

DE LÁ PARA CÁ: O PROCESSO DE RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA DE BRAÇO FORTE - SALTO DA DIVISA MINAS GERAIS 5355
Reginaldo Cordeiro dos Santos Junior

THE STATE OF THINGS: COSMOPOLITICS ON THE PARANÁ RIVER 5372
Renan Pinna

SOBRE FORMAS DE REPRESENTAÇÃO E DE GESTÃO DA DIVERSIDADE ÉTNICA NO BRASIL: CONSIDERAÇÕES SOBRE A FORMAÇÃO DE COLEÇÕES NO MUSEU DO ÍNDIO 5386
Renata Curcio Valente

AS COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS KADIWÉU DE GUIDO BOGGIANI E DARCY RIBEIRO: TRAJETÓRIAS E PRÁTICAS DE COLECIONAMENTO EM COMPARAÇÃO 5403
Renata Curcio Valente

REFLEXÕES SOBRE A CATEGORIA 'CLASSE' NO DEBATE SOBRE ARTICULAÇÃO DE MARCADORES SOCIAIS DA DIFERENÇA E INTERSECCIONALIDADES 5420
Renata Guedes Mourão Macedo

O MUSEO DE LAS CULTURAS DEL MUNDO DE BARCELONA: RECLASSIFICAÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA E ARTE 5432
Renata Montechiar

KARL VON DEN STEINEN'S ETHNOGRAPHIC RESEARCH AMONG INDIGENOUS PEOPLES IN BRAZIL, 1884-1888 5444
Renate Brigitte Viertler

CARE FOR THE WORLD: WOMEN AND THE ZERO WASTE MOVEMENT 5461
Rianna de Carvalho Feitosa

POLITICS (AND POLICIES) OF HISTORICAL MEMORY AND VIOLATIONS OF HUMANS RIGHTS: GENDER AND ETHNICITY INTERSECTIONS 5467
Ricardo Sant' Ana Felix dos Santos

FESTAS CATÓLICAS NO AMAZONAS: CIDADES, RITOS E ESPAÇO PÚBLICO 5482
Rodrigo Fadul Andrade

PARTICIPAÇÃO SOCIAL NOS DOMÍNIOS DA EXPERTISE APÓS O ROMPIMENTO DE BARRAGEM EM MARIANA - MINAS GERAIS 5492
Rodrigo Fernandes

MINUTES OF THE SPIRIT: THE WORLD HEALTH ORGANIZATION AND ITS FORMS OF INSTITUTING SPIRITUALITY 5504
Rodrigo Toniol

FOOD, MIGRATION AND GENDER IDENTITIES. KOREAN MIGRANTS IN BUENOS AIRES 5530
Romina Delmonte

ENSAIO SOBRE LINGUÍSTICA E PERFORMANCE: O POVO MUNDURUKU EM EVIDÊNCIA 5546
Romy Guimarães Cabral
Luiza Angélica Oliveira Guglielmini

PENTECOSTALISM AND INTOLERANCE: REPERCUSSIONS ON GYPSY IDENTITY 5563
Rosa Maria de Aquino

NEW ECO-RISKS AND FOLK PRACTICES IN NATURE USING (VIEWS ON SOME MODELS FOR SUSTAINABLE FUTURE) 5580
Rudnev Viacheslav

TABAS, ROÇAS E LUGARES DE ENCANTO: REMOÇÕES E RECONSTRUÇÕES ANACÉ EM CAUCAIA, CEARÁ 5584
Rute Morais Sousa

WIDOWHOOD, EMPOWERMENT AND DEVELOPMENT OF HINDU WOMEN IN INDIAN SOCIETY WITH SPECIAL REFERENCE TO ODISHA 5597
Sabita Acharya

WHO HAS THE RIGHT TO MOTHERHOOD? A VIEW ON COMPULSORY SHELTERING OF BABIES IN BELO HORIZONTE - MG (BRAZIL) 5613
Sabrina Finamori

(DES)CONSTRUÇÃO DE MUROS: UMA ETNOGRAFIA DE HOSPITAL 5625
Sabrina Melo Del Sarto

EXPERIÊNCIAS UNIVERSITÁRIAS GUARANI: REFLEXÕES SOBRE O VESTIBULAR DOS POVOS INDÍGENAS NO PARANÁ 5640
Samuel Douglas Farias Costa
Fagner Carniel

WEDE'RÃ LAB: AUDIOVISUAL PRACTICES AS BOUNDARY SPACES AND INTER-ETHNIC RELATIONS MEDIATION 5657
Samuel Leal
Francisco Caminati

CONTACT FRONT IMAGES: RADICAL OTHERNESS AND SUBVERSIVE TEMPORALITIES IN RIO DAS MORTES (1947) AND SANGRADOURO (2009) 5666
Samuel Leal

ATENÇÃO À SAÚDE DE MULHERES INDÍGENAS KAINGANG MORADORAS NA CIDADE: UMA APROXIMAÇÃO À POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS (PNASPI) ATRAVÉS DA EXPERIÊNCIA DE "INDÍGENAS URBANAS" 5673
Sandra Carolina Portela García

PLAY WITH ME? ETHNOGRAPHY AND OTHER QUALITATIVE RESEARCH WITH CHILDREN 5685
Sandra Mara da Cunha
Míghian Danae Ferreira Nunes

ONCE UPON A TIME IN RECIFE: IMAGES AND MEMORIES OF AN OLD QUARTER 5699
Sandra Simone Moraes de Araújo

DILEMAS NA PESQUISA DE CAMPO: EU, A ANTROPÓLOGA E A VOLUNTÁRIA 5710
Selma Cristina Santos

ALGUMAS EXPERIÊNCIAS SOBRE GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL MATERIAL E IMATERIAL NO ESTADO DO AMAZONAS, BRASIL 5725
Sérgio Ivan Gil Braga

DAS MUITAS MÁSCARAS DO "ESTADO": O IPEA E O "PLANEJAMENTO" NO REGIME MILITAR (1964-1979) 5733
Sérgio Ricardo Rodrigues Castilho

THE CONSTRUCTION OF THE DEFICIENCY IN CONGENITAL SYNDROME OF THE ZIKA VIRUS: THE DISCOURSE OF THE AFFECTED FAMILIES AND THE STATE 5756
Silvana Sobreira de Matos
Marion Teodósio de Quadros

GENDER MATERNITIES AND TRANSIT AND GENERATION IN POOR FAMILIES: EXPERIENCE WITH WOMEN IN THE URBAN PERIPHERY 5778
Socorro Letícia Fernandes Peixoto
Antônio Cristian Saraiva Paiva

CONFLICTOS Y PERSPECTIVAS DE LAS LUCHAS POR EL TERRITORIO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL NORTE DE LA AMAZONIA ECUATORIANA 5790
Sofia Cevallos

UMA ETNOGRAFIA NAS HORTAS COMUNITÁRIAS E NO RESTAURANTE POPULAR: POLÍTICAS PÚBLICAS SOB A PERSPECTIVA DOS TITULARES DE DIREITOS 5804
Stefany Ferreira Feniman

INVESTIGATION OF INDIGENOUS KNOWLEDGE AMONGST INDIGENOUS COMMUNITY OF UNDIVIDED GOALPARA DISTRICT OF ASSAM – CONTINUUM OF INDIGENOUS INDIAN KNOWLEDGE SYSTEM 5823
Subhajit Choudhury

WOMEN'S EMPOWERMENT AND THE CASTE SYSTEM: DALIT WOMEN'S EXPERIENCE IN INDIA 5846
Suzanne Hanchett

LÍNGUA DE HERANÇA BRASILEIRA NA EUROPA: ENCONTROS E EXPERIÊNCIAS EM NOME DOS "BRASILEIRINHOS" 5865
Taís C. S. Figueiredo

ADMINISTERING AND TAKING HITOGUSURI:
INTERPERSONAL COMMUNICATION AS A DRUG FOR PSYCHIATRIC TREATMENT IN JAPAN 5880
Takeshi Matsushima

ENTRE COLONIZADOR & COLONIZADO: ASPECTOS CULTURAIS DAS COZINHAS E IDENTIDADES NACIONAIS DE BRASIL E PORTUGAL 5885
Talita Prado Barbosa Roim

MERCADO MUNICIPAL PAULISTANO: DE CENTRO DISTRIBUIDOR DE ALIMENTOS A PONTO TURÍSTICO "GOURMET" DA CIDADE DE SÃO PAULO 5908
Talita Prado Barbosa Roim

PHOTOS, VIDEOS AND SOME EXPERIENCES OF INTERCULTURAL DIALOGUE IN COMPARATIVE PERSPECTIVE BETWEEN BRAZIL AND BENIN REPUBLIC, AFRICA 5927
Tatiana Aigba
Hippolyte Brice Sogbossi

COMER E NÃO COMER: INTOLERÂNCIA À LACTOSE EM QUESTÃO 5940
Tatiana Neis Elesbão
Nicole Weber Benemann

"DE LÁ PRÁ CÁ" (FROM THERE TO HERE): ABOUT DIASPORIC EXPERIENCES OF BAHIANS TO THE GREAT FLORIANÓPOLIS 5952
Tatiane Silva Cerqueira Santos

SABERES COLETIVOS: EXPLORANDO UMA NOVA PRÁTICA PEDAGÓGICA 5967
Tatiele Mesquita Corrêa
Gabriela Pedroni

A FESTIVE AND CELEBRATORY SWEET BREAD OF AZORES ISLANDS – FROM THE PLEDGE TO THE SHARING 5979
Teresa Perdigão

COMPARTILHANDO SABERES INDÍGENAS EM PRIMEIRA PESSOA: ANALISANDO A CURADORIA COMPARTILHADA DA EXPOSIÇÃO TECENDO SABERES PELOS CAMINHOS GUARANI, KAINGANG E LAKLÃNÕ- XOKLENG (MARQUE/UFSC) 5998
Thainá Castro Costa Figueiredo Lopes
Rogerio Victor Satil Neves

BANDEIRANTES IMAGES IN THE CITY OF SÃO PAULO 6014
Thais Chang Waldman

SÍMBOLOS PESSOAIS, SÍMBOLOS PARA MUITOS: NARRATIVAS SOBRE A ALIMENTAÇÃO E CONCEITOS DE HALAL E HARAM NAS COMUNIDADES SUNITA E XIITA DO RIO DE JANEIRO, BRASIL 6025
Thaís Chaves Ferraz

#OCCUPYESTELITA: THE ROLE OF POPULAR RESISTANCE IN THE MAKING OF A PLURAL AND DEMOCRATIC RECIFE 6036
Thaís Paz Soares Silva
Thamiris Paz Soares Silva

O ESTADO NA CONTEMPORANEIDADE A PARTIR DO PONTO DE VISTA DOS CENSOS DEMOGRÁFICOS – O DEBATE ÉTNICO-RACIAL 6054
Thais Tartalha Lombardi

MOTYRÕ: GRAFITEIRAS EM IMAGENS E PERFORMANCES NA GRANDE BELÉM, PARÁ 6068
Thayanne Tavares Freitas

UNDERGROUND IMIGRANTE: RELAÇÃO E SEDUÇÃO PARA ALÉM DO SUPORTE E DO INVÓLUCRO 6081
Thiago Haruo Santos

PROGRESS OR TRANQUILITY? INTERPRETING URBANIZATION FROM THE PERIPHERY OF RIO DE JANEIRO 6096
Thomas Jacques Cortado

GOING SOCIAL: RISK BEHAVIOR PREVENTION IN FRANCE 6105
Tiago Nogueira Hyra Chagas Rodrigues

SILENCE AS METAPHOR FOR PROTEST: POSTCOLONIAL TELUGU WOMEN POETS 6113
Timiri Sai Chandra Mouli

NEGOTIATING DEVELOPMENT: EVERYDAY PRACTICES OF LOCALS IN THE FACE OF LARGE-SCALE RUBBER PLANTATION AND DAM CONSTRUCTION PROJECTS IN SOUTHERN LAOS 6124
Tomoko Nakata

APROXIMACIONES A LAS TERRITORIALIDADES URBANAS Y LOS PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN DE LA POBLACIÓN AFRO EN MONTEVIDEO 6132
Valentín Magnone

ESTIGMAS, JUVENTUDES E PRÁTICAS DE LAZER EM COMUNIDADE PERIFÉRICA DE CAMPINA GRANDE-PB 6146
Vanderlan Silva

GOSTOS E SABORES: A RELAÇÃO ENTRE RESTAURANTES VEGETARIANOS E COMIDA BAIANA 6161
Vanessa Moreira dos Santos

DA CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO À GLOBALIZAÇÃO DA LUTA: APONTAMENTOS SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DA CATEGORIA "CAMPONÊS" NO CONTEXTO MOÇAMBICANO 6174
Vanessa Parreira Perin

SEGUINDO OS RASTROS DA MORTE: A MORTE E O MORTO EM DOIS CANDOMBLÉS JEJE EM MACEIÓ, AL 6189
Vanessa Silva dos Santos

LEGALITIES INVOLVED IN ACHIEVING GENDER JUSTICE IN INDIA 6209
Varnalee Mishra

RARE DISEASES FACING THE STATE: UNDERSTANDING AND REFLECTIONS ON THE "JUDICIALIZATION OF MEDICINAL PRODUCTS" IN A BRAZILIAN LEGAL-STATE AREA 6224
Victor Cezar de Sousa Vitor

O SOM DA CRENÇA: MOBILIDADE, SENTIDO E MUDANÇA NA FESTA DE SANTO ANTÔNIO DA SERRA DAS ARARAS 6242
Victor de Souza Soares

SABER SONORO E RELACIONALIDADE INTERESPECÍFICA ENTRE OS GERAIZEIROS DO NORTE DE MINAS GERAIS 6251
Victor de Souza Soares

TELA PRETA: FEMINISMO NEGRO E REPRESENTATIVIDADE EM VIDEOCLIPES 6261
Victória Costa

SUPERQUADRA AS A MODEL FOR BRASILIA'S EXPANSION? NEW SPACES FOR THE MIDDLE CLASS IN BRAZILIAN CAPITAL 6280
Vinicius Prado Januzzi

DESDOBRAMENTOS DA RECUSA À PÍLULA ANTICONCEPCIONAL POR MULHERES DA CLASSE MÉDIA BRASILEIRA 6289
Virgínia Squizani Rodrigues

ENTRE CAMISAS E FANTASIAS: A ARTE DE FAZER O CHÃO DO SALGUEIRO 6301
Vítor Gonçalves Pimenta

PRODUÇÃO SOCIAL DO ESPAÇO URBANO NO MUNICÍPIO DE CRICIÚMA (SC): IMPLICAÇÕES DE MEDIDAS HIGIENISTAS E CIVILIZATÓRIAS NO COTIDIANO DE CATADORES(AS) 6318
Vitória de Oliveira de Souza
Viviane Kraieski de Assunção
Mário Ricardo Guadagnin

URBAN TRANSITS: A PERSPECTIVE OF URBAN MOBILITY FROM BICYCLE ADVOCACY MOVEMENTS IN RIO DE JANEIRO 6329
Vivian da Silva Garelli Machado

MEMORIES OF THE FLOOD OF 1974 AND THE SOCIAL PRODUCTION OF SPACE IN THE MUNICIPALITY OF TUBARÃO (SC) 6352
Viviane Kraieski de Assunção

DA ETNOGRAFIA CLÁSSICA À ESCRITA FÍLMICA: NARRADORES URBANOS NA OBRA DE JEAN ROUCH 6369
Wendell Marcel Alves da Costa

PONTOS DE MEMÓRIAS: ANÁLISE IMAGÉTICA DAS RELAÇÕES SOCIOESPACIAIS EM BARREIRAS/BA 6382
Wendell Marcel Alves da Costa

EMOÇÕES E SOCIABILIDADE URBANA: UMA ANÁLISE DA CIDADE DE JOÃO PESSOA SOB A ÓTICA DOS MEDOS CORRIQUEIROS 6392
Williane Juvêncio Pontes

PAVILHÃO DAS CULTURAS BRASILEIRAS E PATRIMÔNIO IMATERIAL: FORMAS DE REPRESENTAÇÃO DO INTANGÍVEL EM UMA EXPOSIÇÃO 6408
Yasmin Fabris
Ronaldo de Oliveira Corrêa

MIRADAS DISLOCADAS RELACIONES Y DESAFÍOS ENTRE LOS ACTORES DEL SECTOR MINERO ARTESANAL EN MADRE DE DIOS, AMAZONIA PERUANA 6423
Yohana Ruffiner

THE OKINAWAN'S TRANSNATIONAL NETWORK: AESTHETICAL, ARTS, ARTIFACT, SKILL, AFFECTIONS FLOWS AND NETWORK BUILDING 6441
Yoko Nitahara Souza

'IMMUNOSUPPRESSION' AS AN EMERGENT FORM OF LIFE: AN ETHNOGRAPHIC INQUIRY INTO FILIPINO KIDNEY TRANSPLANTEES' EXPERIENCE OF LIVING WITH IMMUNOSUPPRESSANTS 6464
Yosuke Shimazono

PACIENTE OU USUÁRIO? A ATUALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS DE USO DA MACONHA NO BRASIL A PARTIR DO CULTIVO CASEIRO 6471
Yuri J. de P. Motta

MARGENS, INFRAESTRUTURAS E TEMPORALIDADES: O PAPEL DA ÁGUA NA CONSTRUÇÃO PERMACULTURAL E NA LOCOMOÇÃO POR CARONAS, OU SOBRE POSSIBILIDADES DO HABITAR E DO DESLOCAR EM MUNDOS POR VIR 6488
Yuri Rosa Neves
Renata Hilal

ENCOUNTERING THE REAL: AYAHUASCA, CARCERAL HEALING, AND THE RETURN TO ORIGINS 6499
Zachary Levine

BELIEF AND IDENTITY: THE CULTURAL STRUCTURE OF A VILLAGE IN NORTHEAST CHINA 6507
ZHANG Shuang

LOS CAMBIOS E INFLUENCIAS DE LA TRADUCCIÓN DE NOVELAS ESPAÑOLAS EN CHINA DEL SIGLO XX 6522
Zhou Zhengyi

MENTOR CHANNELS IN MUSEUMS FOR SUMMER CAMPS TO HELP THE NEW GENERATION OF ANTHROPOLOGISTS 6537
Zirui Guo
Xinyan Chi
Zixi Cai
Jia Wang

ÍNDICE DE AUTORES 6552

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

OP 094. Healthcare in developing countries: Emerging issues and challenges

TRIBAL WOMEN HEALTH CARE IN JHARKHAND STATE OF INDIA: - EMERGING ISSUE AND CHALLENGE

P.K. Choudhary
Associate Professor
Deptt of Sociology
Ranchi University Ranchi
834008, Jharkhand
E-mail: drpkchoudhary@yahoo.co.in

Abstract

Jharkhand is properly known as the land of forests. It consists of full of hills rivers; valley and green forests .This state has its own charm. So for as matter of pollution causing health point of view the Jharkhand is good place.

Scientific method has been used for this study. The four villages of Namkom of Ranchi District are a areas of study. Purposive sampling method was applied for selection of 100 hundred respondents among the Uraon, Lohra, Munda, Chik Baraik and Mahli tribal's women and data has been collected through Interview and observation method. Descriptive Research Design has been used for conducting the present study.

After survey its is prevailed that there is contradiction between perception and the realization.

The study finds that the most of the tribal's women are being benefited from above efforts.

Unfortunately a number of Govt. health activist are not in position to undertake a requirement of tribal people as a whole. The Indian Govt. spent a lot of money for the health care of tribal women but unfortunately they are being affected from the Anemia, Vitamin A deficiency T.B. Filaria, Blindness, Iodine deficiency Mal- nutrition and several diseases.

Keywords: Tribal, Women, Health, Perception and Realization

INTRODUCTION

(A case study of Namkom Block of Ranchi District)

Jharkhand is situated in North Eastern Part of India. Jharkhand the 28th State of India was formed and separated from Bihar on 15th Nov 2000. Its extent is from 21 degree 58 minute 10 second north and 83 degree 4 minute 40 seconds east. Jharkhand is known as the 'land of forests'. Its name is found in ancient document of India like the

manu samhita, Jharkhand has its own charm. Full of hills and ruidges with many winding rivers and valley in the backdrop of emerald green forest, silent lake and turbulent water falls and the hole area form one of the most fascinating series of view is indeed imaginable. One long undulating sweep of hills though the famous Dalma range is mostly covered with the jungles, showing bare patches of black rock beneath, while on the lower and more undulating lopes that stretch over the land for mils and miles round, grow vast forests, Sal, Somoul, Bahera, Arjun, Aakashmani, Palash and Mahuas- each joins to play its role in the symphony of colors at height ranging from 300 to 900 meters above the sea level.

The Total population of schedule tribes is around 86, 45,042, out of which Rural 78,68,150 and Urban 7,76,892, about 26.2% are tribal's out of which 31.4% leaving rural area and 9.8% reside in urban area.

Table 1 – Demography of Jharkhand State (Census 2011)

1	Total Population (in crore)	3.29
2	Decadal Growth	22.34
3	Sex Ratio	949
4	Child Sex Ratio	943
5	S.C. Population	0.31
6	S.T. Population	0.70
7	Literacy Rate % Average Urban	82.26
8	Literacy Rate % Average Rural	61.11
9	Male Urban	88.44
10	Male Rural	72.86
11	Female Urban	67.76
12	Female Rural	46.62

Table 2 – Health infrastructure of Jharkhand State

Sl. No.	**Particulars**	**In position**
1	Sub-Centre	3958
2	Primary Health Centre	330
3	Community Health Centre	188
4	Health Worker (Female) ANM at Sub Centers & PHCs	6574
5	Health Worker (Male) of sub centre	957
6	Health Assistants (Female) LHV at PHCs	70
7	Health Assistants (Male) at PHCs	30
8	Doctor at PHCs	407
9	Obstetricians & Genealogists at CHCs	30
10	Pediatricians at CHCs	16
11	Total Specialists at CHCs	86
12	Radiographers at CHCs	58
13	Pharmacist at PHCs & CHCs	298
14	Laboratory Technicians at PHCs & CHCs	37
15	Nursing Staff at PHCs & CHCs	976

(Source: RHS Bullentin March-2012)

M/o Health & F.W. GoI

Methodology of this case Study:- Scientific method has been used for this study. The four villages of Namkom Block of Ranchi District covers as an areas of study. Purposive sampling method was applied for selection of 100 hundred respondents among the Oraon, Lohra, Munda, Chik Baraik and Mahli tribals women the Primary data has been collected through Interview and observation method and secondary data has been collected through Primary Health Centre.

RANCHI DISTRICT

Ranchi has been given the status of district in year 1899 and Lohardaga as a sub-division, Ranchi has also been made capital of Jharkhand. The Ranchi district is the most important district of South Chhotanagpur and it is situated in the middle of Chhotanagpur Valley. It is also called valley of Ranchi. The total area of Ranchi district is 7698 square kilometer. The Head quarters of south Chhotanagpur Division is Ranchi district.

MATERNAL AND CHILD HEALTH SITUATION IN JHARKHAND

Jharkhand is eastern India is predominantly a rural state with a total population of 26.2 million of which about 28 percent is tribal[10]. The Infant Mortality Rate (IMR) is 71 per 1000 live births. Nearly 90 percent of the deliveries take place at home and only ten percent of the pregnant women receive at lest one antenatal check up. Less then ten percent of children aged between 12 and 23 months are fully immunized, with around one-third receiving no immunization at all. Diarrhea and acute respiratory diseases are very common for the people as a whole.

Table 3 – Important figures of Ranchi district (as per 2011 census)

1.	Total Area of the District	7573.68 sq.km.
2.	Boundaries	East- West Bengal West- Palamau, Lohardaga & Gumla North- Hazaribagh, South- West Singhbhum
3.	Total No. of villages	2057
4.	No. of living villages	2038
5.	Division	South Chhotanagpur
6.	Sub-Division	Ranchi Sadar & Bundu
7.	Blocks (16)	Angara, Chanho, Burmu, Lapung, Sonahatu, Kanke, Silli, Arki, Bundu, Ormanjhi, Tamar, Ratu, Torpa, Namkom, Bero & Mandar
8.	Population	2,914,253

9.	No. of Male	1,494,937
10.	No. of Female	1,419,316
11.	Rural Population	56.86
12.	Urban Population	43.14
13.	Literacy rate	76.06
14.	Male literacy rate	84.26
15.	Female literacy rate	67.44
16.	Total Anganbadi	2257
17.	Important rivers	Swarnrekha, Raru, South, Koel, Sankh

Area of Study:- Namkom Block of Ranchi District has been selected as Universe. The present studies is being carried out in four villages of Namkom Block of Ranchi District.

NAMKOM BLOCK

Namkom Block- Established on 2nd Oct. 1956

Namkom Block is under Ranchi district too nearest to Ranchi town with a huge population. A large number of people live of different castes and tribes. About 2 lac people reside in this block. Mostly people are involved in Usha Martin Company on daily wage basis and rest are engaged in agriculture, business etc.

Table 4 – Important Figures of Namkom Block

1	Total area	227.936 Sq.Km.
2	Population	114397
3	Male	32.69%
4	Female	19.23%
5	Schedule Tribe	72276
6	Schedule caste	6733
7	Others	58968
8	Sex ratio	951/1000
9	No. of Panchayats	23
10	Primary Health Centre	1
11	Other Primary Health Centre	3
12	Health Sub-centre	25
13	Families below poverty line	9768
14	Main Hospital	Mahadevi Birla Hospital
15	Main Industrial Institutes	Lac Institute
16	Middle School	10
17	High School	07
18	Anganbadi Kendra	118
19	Veterinary Hospital	04
20	Police Station	04
21	Commercial Bank	07
22	Public Distribution System Centre	49

Table 5 – No. of Respondents

District	Block	Village	No. of Respondents
Ranchi	Namkom	Aara	25
Ranchi	Namkom	Haratu	25
Ranchi	Namkom	Kutiyatu	25
Ranchi	Namkom	Pindurkom	25
Total			100

Data has been collected from 100 respondents of different villages of Namkom block of Ranchi District.

Table 6 – No. of Tribal Women

Name of Tribes	No. of Respondents	Percentage
Oraon	25	25%
Munda	25	25%
Lohra	25	25%
Chick Baraik	25	25%
Total	**100**	**100%**

Table-6 reveals that 25%, respondents are from Oraon tribal women, 25% Munda Tribal Women, 25% Lohra Triabal women and 25% from Chik Baraik tribal women has been selected for the purpose of sampling.

Sample Villages

1. HARATU

Haratu is situated behind Usha Martin Company in Tatisilwai. The Population of Haratu is about 1085. People of different Tribes such as Oraon, Munda, scheduled caste and others have been living in this village. Literacy rate of this village is hundred percent. There are mainly three schools in this area namely Gurukul which is private school, one Govt. Middle School and One Govt. High School.

2. AARA

Aara is situated in road side nearest from Namkom Railway Station. The Population of Aara is about 10,000. People of different Tribes such as Oraon, Munda, Other Caste Kurmi, Mahto etc. have been living in this village. Most of the people are engaged in agriculture and business. And some are working on the basis of daily wages. Literacy rate of this village is 100%. There are mainly two school in this village one is Govt. Middle School and the other is private school called RC Middle School.

3. KUTIYATU

Kutiyatu is about 5 km away from Namkom Block. The population of this village is about 881. People of different Tribes such as Oraon, Munda, Badaik and other caste etc. have been living in this village. Most of the people are daily wage workers while some are engaged in agriculture and business. Literacy rate of this village is cent percent. There is mainly one Govt. Middle School in this village.

4. PINDARKOM

Pindarkom is about 6 km away from Namkom Block. The population of this village is comes around 535. People of different Tribes such as Lohar, Oraon, Munda, Chik Baraik etc. have been living in this village. Most of the people are daily wage workers and some are engaged in agriculture. Literacy rate of this village is around 100%. There are mainly three schools in this village. One is Govt. Middle School, one mission school called Mazerello Convert and One private school called Baleshwar Public School.

Table 7 – Type of treatment

Type of Hospital	No. of Respondents	Percentage
(a) Govt. Hospital	85	85%
(b) Private Hospital	6	6%
(c) Traditional Vaid	2	2%
(d) Others	7	7%
Total		100%

As shown in Table 7, 85% respondents prefer govt. hospital, 6% respondents prefer private hospital, 2% respondents prefer traditional vaid and 7% respondents prefer others treatment like household self treatment.

Table 8 – Education of Respondents

Education	Respondent	Percentage
Literate	44	44%
Middle	28	28%
Matric	23	23%
Intermediate	3	3%
Graduation	2	2%
Total		100%

Table 8 shows that 44% respondents are literate, 28% respondent have middle level education, 23% respondent are educated up to matric level, 3% respondent are educated up to intermediate level and only 2% respondents are educated up to graduate level.

INDICATORS OF HEALTH STATUS OF WOMEN

(a) Life Expectancy

Life expectancy at birth is a hypothetical measure expressing the average number of years a newborn can by expected to live if the current mortality trends continue. It indicates the current health and mortality conditions in a population. Life expectancy of women can be taken as an indicator of their health status. Life expectancy for women in genral has shown an increase from 64.0 percent in 2001 to 69.0 in the year 2011. Life expectancy at birth has improved for both men and women in India during improvement in life expectancy for the first 50 years was only by 10 years the increase has been more than double by another 20 years in the later half of the century, owing to improvements in nutritional intake, health infrastructure, access and knowledge of medicine.

While life expectancy has increased for both males and females, there is not much evidence of substantial improvement in the health and nutritional status of women. Apart from demographic indicators, health indices, such as morbidity rates, nutritional status, quantity and quality of food consumption data indicate women's inferior status.

(b) Sex Ration in the Population

A majority of young women in the country belonging to the lower socio-economic group are undernourished. According to National Nutrition Monitoring Bureau (NNMB) (1991) data, nearly 24 percent of adult women in reproductive period have body weights less than 38 kg, and about 16 percent have heights less than 145 cm. girls approach adolescence without meeting the proper nutritional requirements. This does not allow them to achieve their optimum growth. Malnutrition results in stunted growth and effects the proper development of the pelvis. When a girl reaches puberty, she has around four percent of height still to be gained and 12-18 percent pelvic growth ahead of her (WHO, 1990). Early marriage and teenage further interfere in her growth and development. It is, thus, easy to see how these women fall into the 'high risk' category- they are more likely to suffer obstetric complications and give birth to infants of low births weight (LBW), adding to the risks of increased infant mortality and morbidity.

(c) Anemia

Anemia is one of the most widely spread deficiency disease among women. Anemia occurs due to deficiency of iron and folic acid. Iron is needed for the formation of haemoglobin that is the carrier of oxygen in our blood. Females

are more prone to Anemia due to loss of blood and iron every month during menstruction. Anemia is characterized by shortness of breath, fatigue, pale of eyes and mails and reduced capacity to work. During adolescence, most Indian females run the risk of having Anemia not only due to this biological loss but also this depletion doesn't through adequate diet having sufficient iron.

(d) Maternal Mortality

Over 1,00,000 women in the country die annually from pregnancy and stillbirth related causes, thus accounting for about one quarter of maternal deaths world wide. Data of 2011 census show that, in India, maternal mortality ration is 407 per 100,000 live births. The major causes of these deaths have been identified as hemorrhage (both ante-natal and post-natal), toxemia (hypertension during pregnancy) and unsafe abortion.

The main factors for high maternal mortality are unregulated fertility, inadequate ante-natal care lack of trained attendant at birth. These are the direct causes of maternal mortality. Maternal morality is indirectly related to the low status of women and the socio cultural beliefs which discriminate against women.

According to the National Perspective Plan for Women, the Indian women have an average of 8-9 pregnancy resulting in around six births. One of the causative factors of maternal mortality is abortion. The Medical termination of Pregnancy Act (1971) legalized abortion in India as a health measure. Prior to this, women were at the mercy of quacks who had neither the know-how nor the necessary facilities for carrying out abortions. However even now most rural women do not utilize the MTP facilities either because they are unaware that it has been legalized or have no access to the facilities or due to social taboos associated with it.

2. Indicators of Nutritional Status of Women

In order to measure the nutritional status, we take help of certain indicators like weight, height and body mass index. The analysis of the nutritional status of the people of India shows that malnutrition in rampant owing to inadequate energy intake. This is particularly true in the case of women. The major indicators of nutritional status are:

(a) Birth weight

(b) Law Nutritional intake

The National Health Mission

Under the mandate of National Common Minimum Programme (NCMP) of United progress Alliance government, health care is one of the seven thrust areas of

NCMP wherein, it is proposed to increase the expenditure in health sector. The main focus on primary Health care. The National Rural Health Mission (NRHM) has been conceptualized and the same is being operationalized from April, 2005 throughout the country, with special focus on 18 state which includes 8 Empowered Action Group State.

The main aim of the NRHM is to provide accessibility, affordable, accountable, effective and reliable primary health care, especially, to the poor and vulnerable sections of the population. It also aims at bridging the gap in Rural Health Care through creation of a cadre of Accredited Social Health Activities (ASHA), improvement hospital care measured through Indian Public Health Standards (IPHS), decentralization of programme to district level to improve intra and inter-sectoral convergence and effective utilization of resources. The NRHM further aims to provide overarching umbrella to the existing programmes of Health and Family welfare including reproductive & Child Health-II (RCH), Malaria, Blindness, lodine deficiency, Filaria, Kala Azar, T.B., Leprosy and Integrated Disease. Furher, it address the hygienc, nutrition and safe drinking water as basic determinants of good health in order to have greater convergence among the related social sector department i.e. Ayush, Women & Child Development, Sanitation, Elementary Education, Panchayati Raj and Rural Development.

The Mission further seeks to build grater ownhip of the programme among the community through involvement of Panchayati Raj institutions, Non Governmental Organization (NGOs) and other take holders at Nationals, State, District and Sub-District level to achieve the goal of National Health Policy.

There is the provision of community health activities. Every village to have a female community health activist to act as the interface between the community and the public healthcare system. These Accredited Social Health Activist (ASHAs) will be trained to Management of minor ailments. ASHA would act as a bridge between the JPHN and the village and be accountable to the Panchayat. ASHA is an honorary volunteer, receives performance based incentives for promoting constructions of households toilets, universal immunization, referral and escort services for RCH, and other healthcare delivery programmes. ASHA will make the village Health plan along with Anganwadi worker, community workers and ANM under the leadership of the Village Health Committee of the Panchayat. ASHA will be promoted all over the country, she will be given a Drug Kit, Training of ASHAs includes various models of training, such as; Contract plus distance learning model, NGO/private partnership centers and State Health Institute, Comprehensive women's health & empowerment models, Effective NGO models.

Health Mission of Jharkhand

The Newly Jharkhand state comes on existence in 14th November 2000. At that time the status of health was not good, the Total Index of Health was below to the comparison

of National Health Index. At that time a number of Challenges were with the Newly born state. There were lacks of infrastructure. There were 37% Health sub-center, 64% Primary health center and 82% community level health center.

Continuous protective rate level as only 9%, Children were not getting any protective measure. During the age of 12-23 months only 10% infant were fully protected. The meaning of protection is here that overall Vaccination like 1 dose of BCG, 3 dose of polio, (Source; National family Health survey-II, 1998-1999).

Government of Jharkhand formed self-Sustainable Health unit in village and Tola level in June 2003. All the cooperative Societies were invited to Health mission. At last, it is assumed and concluded that mini Self health worker (SAHIYA) is Needed to form. The all facilities of Government has been trying to reach in every village with the help of ANM.

The main aspect of Sahiya is that Ragistration of pregnant women and give him Jachacha-Bachacha card. Just before Pregnancy give him TTE injection, Protective delivery at least 100 Tablest of Iron, the curing of Infant Baby mission for this mission 100% Vaccination is Targeted. And communicated to women for 100% breast feeding by mothers to their infant.

Aim of SAHIYA

Sahiya will run Health and Nutrition Programme by Government of Jharkhand. The all preventive and promotive measures will be taken up to by Sahiya to eradicate diseases from the villages. Sahiya will work for Fresh drinking water supply in villages, Hygiene and Nutrition and 100% vaccination Target.

Eligibility of SAHIYA

1. Age between 18 years and above,
2. She will be resident of the village,
3. The women will be chosen by villager and she is liable to villagers,
4. The selection of Sahiya will be based on democratic rules.

Function of SAHIYA

- To change the tradition of village
- To provide Health Facilities to pregnant women and infant.
- To do information about the Girl's health, nutrition, hygiene and better life.
- To do 100% vaccination,

- To supply ORS, klorokvin Tablets, birth control tablets, Disposal Delivery kits, Condom from the Drug Dipo of RCH,
- The SAHIYA will collect the Date of birth and death,
- They will distribute Medicine of Malaria through drug distribution center and DOTS of T.B.
- The Sahiya will communicate to make own toilet at home to each and every villagers,
- They will help the Government to run successfully Health Mission in the Villages.

Various steps taken by the Govt. of Jharkhand

In the area of mother Health 1 Lac successful birth has been targeted, the death rate will be decreased from 371 to 100 till 2012. For successful running of this programme following steps have been taken:-

1. Chief Minister child Health Mission,
2. Mother death and natal death a social audit,
3. Improved disposal delivery ktis,
4. Medicated delivery programme,
5. Through ANM and Government of Jharkhand life saving skill development Training programme.
6. Chief Minister "Shishu Janam Kalyan Yojana".
7. The Govt. of Jharkhand also started a pension scheme for the HIV/AIDS patient 600/- per months
8. NHM Budget-19437 crore for the year of 2014-15
9. The Govt. of Jharkhand health budget 63,502 crore for 2016-17

National and Internation Cooperation in Health Services

National and International Cooperation	
Name of Organization	**Work Area.**
Usaid	Continue vaccination
Unicef	Improvement in vaccination
A to z	Late marriage
Cedpa	Documentation
Future group Increaser in birth rate time	
Psi	Increase in birth rate time
Care	Care of infant child and research
Cini	Adivasi birth and sex health and training

PERCEPTION OF HEALTH OF TRIBAL WOMEN:

The perception of tribal women health is very much satisfactory because:

(a) Tribal follows the rule of nature.

(b) Early to bed and early to rise

(c) Women are continuously doing physical work. So physical work keep away from disease.

(d) The proportion of Iron in the water is very much high in the Jharkhand State and Iron is useful for women health.

(e) Central and State Government schemes/programmes are improving the health of women.

(f) The various national as well as the International level NGOs are working in the area of Tribal women health.

Table-9 – Health Status of tribal women in Namkom Block

S.No.	Types of Disease	No of women	Percentage
1	Malaria	1	1
2	Typhoid	1	1
3	Chicken pox	0	0
4	Jaundice	0	0
5	Nimonia	0	0
6	Tuber culosis	1	1
7	Kidney disease	1	1
8	Eye problem	1	1
9	Cougn & cold	2	2
10	Diarrhea	1	1
11	Anemia	3	3
12	Polio	0	0
13	Vitamin 'A' deficiency	3	3
14	Kala Azar	0	0
15	Filaria	1	1
16	Iodine deficiency	2	2
17	Mal nutrition	2	2
18	AIDS	0	0
19	Diabetes	2	2
20	Arthritis	2	2
21	Asthma	1	1
22	Cancer	0	0
23	Heart disease	1	1
24	Liver disease	1	1
25	Osteoporoiss (Lack of iron folic acid)	2	2

S.No.	Types of Disease	No of women	Percentage
26	Breast cancer	0	0
27	Obesity (fatness)	2	2
28	Skin disease	2	2
29	Urinary tract	0	0
30	Hypertension	0	0
31	Hemorrhage	1	1
	Total	**32**	**32**

The above table 9 Shows that 1% respondent is suffering from malarias, 1% Typhoid, 0% Chicken pox, 0% jaundice, 1% T.B., 1% kidney disease, 1% Eye problem, 2% cough & cold, 1% Diarrhea, 3% Anemia, 0% Polio, 3% vitamin 'A' deficiency, 0% Kala Azar 1% Filaria, 2% Iodine deficiency, 2% malnutrition, 0% AIDS 2% Diabetes, 2% Arthritis, 1% Asthma, 0% Cancer 1% heat disease, 1% liver disease, 2% osteoporosis, 0% Breast Cancer 2% obesity, 2% skin disease, 0% Unitarily Tract 0% Hypotension, and 1% Hemorrhage diseases. The total 32% tribal women of Namkom village are suffering from various disease.

REALIZATION AND CONCLUSIONS

This study is based on 100 respondents from four villages of Namkom block of Ranchi district. Out of hundren 25 respondents were selected from each village from different tribal women such as Oraon, Munda, Lohra and Chik Baraik. Data has been collected from the age group of 25 up to 50 years of married tribal women.

Since Namkom block is near to the capital of Jharkhand, therefore literacy rate is cent percent. The study shows that 44% respondents are literate, 28% respondents have middle level educated, 23% respondents have education upto matric level and 3% respondents educated upto intermediate level and only 2% educated upto graduate level.

Education and awareness are dependent factors for health, therefore 85% tribal women prefer to get health benefit from Government Hospital, 6% are getting treatment from private Hospital, 2% prefer to go to traditional vaid and 7% prefer to get other treatment such as Ayurved, Homeopath and other household self treatment.

This study reveals that the Status of tribal women health are little bit satisfactory in comparison to other part of the State. Data shows that the tribal women of Namkom block out of hundred women 1% tribal women suffering from malaria disease 1% Typhoid disease, 0% Chicken Pox, 0% Jaundice disease, 1% T.B. disease, 1% Kidney disease, 1% Eye problem, 2% Cough & Cold, 1% Diarrhea disease, 3% Anemia disease, 0% Polio

disease, 3% Vitamin 'A' deficiency, 0% Kala Azar 1% Filarria diseases, 2% Mal nutrition, 2% Iodine deficiency, 2% Diabetes, 2% Arthritis disease, 1% Asthma disease, 1% Heart Problem, 1% Liver Disease, 2% Osteoporosis (lack of Iron and folic Acidy) disease, 2% 0% Breast Cancer, 2% Skin disease, 0% Uninary Tract and, 1% Hemorrhage disease. The total number out of 100 (Hundred) only 32% tribal women have been suffering from various common diseases. Now, they are getting better facilities from Government Hospital as well as Private Hospital and leading normal family and social life.

At present scenario the National Rural Health Mission of Government of Jharkhand was doing better performance for the Rural Health. The large number of Programmes have been running by the Jhakhand Govt. The National as well as international NGOs have succeeded with the objective of better health of rural women, men adult as well as rural children's health and Nutrition.

The Health status of tribal women of Jharkhand has improved tremendously. This was due to extension of health services; Stating the immunization camps, spread of health and nutrition education and awarness through Aganwari Centers under ICDS, Primary Health Centre (PHCs) and food and nutrition related activities and other initiatives under taken by Government NGOs and International organization. There has been a sharp drop in the incidence of vaccine preventable disease and polio has nearly been eliminated.

Inspite of sincere efforts of health mission the remote rural area and due to lack of communication their health are not in better position. There fore suggestion is required for the improvement for better health in remote rural area. Doctor and ANM should visit twice in every month at each home of rural area. Health works must be held meeting and Compaigns after every three month in order to motivate rural women for their healthy life style. Health worker should be Co-operative with rural women to gain the benefit of various programme. The continuous health check-up programme should be conducted by the Govt. or NGOs health workers. The medical staff should provide adequate medicines for the rural women without any delay. The special attention should be given to rural women of below poverty line (B.P.L) families. The clean drinking water facility should be provided in villager so as to avoid water borne diseases. The sanitation facility should be provided to every house in rural area.

BIBLIOGRAPHY

Ackoff, R.L, 1953, " The Design of Social Research" University of Chicago Press P. 78.

Annual Journal, 2007, "Child Health and Nutrition" Government of India, P.P.-68

Annual Journal, 2008, "Changing Scenario of Health," Ministry of Health, Government of Jharkhand.

Annual Journal, 2008, "Jivan Ke Sandesh" RCH, Govt. of Jharkhand, P. 24-25

Ibid P. 28-38

6Booklet, 2008 "Changing Scenario of Health" Ministry of Health Govt of Jharkhand, P. 8-11.

Booklet, 2008, "The deficiency of vitamin 'A' % Protection, RCH Govt. of Jharkhand, P-14.

Devi R. and Prakash R, 2001 "Social Work and Social Welfare" Utility books, New Delhi, P.P.- 80-85
Ibid P. 95

Deb R, Basu D, Balgir, RS, Meena A.K. and Singh M, 2001, "Tribal Health Bulletin" Indian Council of Medical Research, 5th Proceeding- P. 18-20.

Gope, Tapan Kumar, 2007, "Changing Health Care Practices Among the tribals", The Associated Publication, Ambala Cantt, P. 75-80

Kalla K, Aaloke, Joshi P.C., 2004 "Tribal Health and Medicines", Concept Publication, P. 28-30

Kerlinger, Fred R: 1964, "Foundations of Behavioural Research, Surjeet Publication, Delhi
P. 64-65

Kumar S.A, Health is wealth poor too "Article, the Times of India, Patna, Feb 2009, P. I

Maiti Sutapa, Unisa Sayeed and Agrowal K. Praween, 2005, "Health care and Health Among Tribal women in Jharkhand: A situational Analysis" Pub, Kamla Raj P. 68-70

Nair N. Viswanathan, 2008 "Tribal Health and Medicine in Kerala," DC Books Kottyam Kerala, P. 78-80.

Pradhan S.K., 2013, Health and Health Seeking Behaviour Among the Tribals: A case study in sundar garh District of Odisha P. 57.

Tarafdar Pinak, 2010, "Cultural Dimensions on Tribal Health, LAP Lambert Academic Publication, P. 78

"Tribal Health Bulletin," Vol. II, Nos 1 & 2, January & July 2005, Jabalpur.

Tribhuwan D. Robin, 2004, "Health of Primitive Tribes", Discovery Publication House, P. 77-78.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

MARCAÇÕES, MUTIRÕES, ALTAS E CAPACITAÇÕES: LEITURAS DOS ENCONTROS COMUNICATIVOS POR CUIDADORAS NO CONTEXTO DA EPIDEMIA DA SÍNDROME CONGÊNITA DE ZIKA

Parry Scott
Luciana Campelo de Lira
Fernanda Meira de Souza
PPGA da Universidade Federal de Pernambuco, Núcleo Fages

Resumo

A declaração de emergência provocada pela descoberta da epidemia da Síndrome Congênita do Zika formou um contexto de intensa atenção à busca da compreensão, do tratamento, da prevenção, e da cura dos efeitos causados a por esta arbovirose. A multiplicação de agentes dedicados a estas buscas se organiza em grupos com objetivos apenas parcialmente convergentes, constituindo um ambiente simultaneamente colaborativo e competitivo para chegar aos seus objetivos prioritários no reconhecimento do seu trabalho na busca de compreender, tratar, prevenir e curar. Para quem cuida de uma criança com diagnóstico confirmado de Zika, abriu-se um campo de interação privilegiada com esta multiplicidade de agentes. Usando autores como Foucault, Herzfeld, Adams, Bourdieu, Souza Lima e Goffman, nosso estudo etnográfico sobre cuidados mostra como (des)encontros na comunicação sobre significados de certas práticas de prestadores e administradores de serviços médicos e sociais desvendam relações de poder associadas à governamentalidade que delineiam várias moralidades técnicas que reportam à diferenças nas prioridades nos objetivos buscados pelos promotores das ações. Isto resulta em eventuais ganhos e em desilusões sobre expectativas de condições do cuidado das crianças afetadas pelo vírus e da importância dos atos de cuidar diante dos agentes e seus diferentes domínios de poder. Aqui examinaremos quatro situações as quais denominamos 'encontros comunicativos' vividos entre os prestadores de serviço e usuários ao longo de itinerários terapêuticos percorridos por mães, filhos e outros cuidadores/as de crianças acometidas pela Síndrome Congênita do Zika (SCZ) em Pernambuco. O enfoque é nas interpretações distintas que resultam desses encontros. Nas situações analisadas manifestam-se parte dos encontros e desencontros dos objetivos e dos respectivos sentidos atribuídos pelas cuidadoras/famílias de um lado, e pelos agentes e instituições dos promotores dos eventos/ações, de outro. Demonstra-se como, nos processos de marcação de atendimentos, participação em mutirões, altas terapêuticas e capacitações de famílias, há uma leitura densa pelas cuidadoras acerca dos domínios de poder e objetivos divergentes e convergentes dos promotores dos encontros, assim como a leitura de acordo com estes domínios de poder e os objetivos prioritários das duas categorias envolvidas – cuidadoras e prestadores.

Palavras-chave: Síndrome Congênita do Zika; comunicação; relações de poder; cuidado; governamentalidade

MARKING APPOINTMENTS, COLLECTIVE EFFORTS, MEDICAL DISMISSALS, AND FAMILY TRAINING: READINGS OF COMMUNICATIONAL ENCOUNTERS BY CARETAKERS IN THE CONTEXT OF THE ZIKA CONGENTIAL SYNDROME EPIDEMIC

Abstract

Four communicational moments between service providers and users experienced along the therapeutic intineraries followed by mothers, other caretakers and children stricken with the Congenital Syndrome of Zika (SCZ) in Pernambuco are examined. Focus is on the interpretation of the communication of information in these events as a manifestation of encounters and disencounters between the objectives of caretakers and the objectives of promoters of the events. It demonstrates how, during the process of marking appointments, participating in collective efforts, receiving news of dismissal from treatment, and meetings to train families in skills, the caretakers do a dense reading of power domains and divergent and convergent objectives of those who promote the events according to their own power domain and priority objectives. The declaration of an emergency condition that was provoked by the discovery of the SCZ epidemic formed a context of increased attention to the search for understanding, treatment, prevention and cure of the effects of the illnesses caused by arboviruses. The multiplication of agentes involved in these searches is organized in groups with objectives that are only partially convergent, creating na atmosphere which is simultaneously collaborative and competetive in order to reach their specific objectives, being recognized positively in relation to their work toward understanding, treating, preventing and curing. For those who are caring for children with a positive diagnosis for Zika, a field of priveleged interaction with this multiplicity of agents was opened. Using authors such as Foucault, Herzfeld, Adams, Bourdieu, Souza Lima and Goffman, our ethnographic study of care shows how the (dis)encounters concerning the communication of meanings of certainfn practices of providers and administrators of health and social services reveal power relations associated to a governance which delineates various technical moralities which report to different priorities of objectives sought by the promoters of the activities. This results both in eventual gains and in disillusions concerning the expectations of conditions for caring for children affected by the vírus and concerning the importance given to acts of care by diferente agentes in their diferente power domains.

Keywords: Congenital Syndrome of Zika; communication; power relations; care

Enquanto as mães de filhos afetados pela Síndrome Congênita do Zika (SCZ) buscam maneiras de cuidar deles, os seus itinerários convergem em experiências com ações fundamentais para a efetividade das suas buscas. E cada vez que passam por estas experiências elas elaboram compreensões mais plenas e complexas do como se encaixam nas relações sociais e simbólicas que se erguem em torno da reposta a uma doença incapacitante, desconhecida e globalizada. Neste trabalho, com base em etnografias com mães e instituições no estado de Pernambuco, no Nordeste do Brasil, se examinam quatro eventos experimentados pelas mulheres: 1) marcações de consultas individuais, 2) mutirões de atendimento e pesquisa, 3) recebimento de notícias de alta de tratamento e 4) capacitações para lidar com os agravos causados pela doença. A discussão destes eventos os enxerga como momentos comunicacionais nos quais damos um enfoque em como a interação em contextos específicos constrói uma leitura das mães da sua localização numa

rede emaranhada de relações de poder, preexistentes, mas extremamente exacerbadas em certos aspectos pela nova condição de vida ocasionada pela SCZ. As mães cuidadoras também são mães cuidadosas, pois a sua prática diante de cada uma dessas experiências terá implicações sobre como se realiza a continuidade das suas buscas. Servem para elas mapearem os atores e interesses que permeiam este ambiente em que têm se inserido com uma intensidade incomum.

Pelas evidentes desigualdades no poder dessas mulheres diante dos atores individuais e institucionais, elas elaboram o que Goffman (1975) chamou de carreiras morais, nas quais lançam mão de estratégias de participação em um palco público de interações entre atores de diversos níveis e domínios de poder individuais e institucionais. O embasamento é o de uma leitura da situação que se mantém nos bastidores compartilhados com outras mães que se encontram em situação semelhante. Simultaneamente fragilizadas pelas exigências da nova patologia, e, paradoxalmente, fortalecidas pela alta visibilidade dela, elas realizam uma busca por terapias, medicamentos e recursos que possam contribuir para enfrentar os desafios do desenvolvimento diferenciado do seu filho/dependente. Elas passam por experiências, nos seus itinerários terapêuticos, repletas de sinalizações de significações e sentidos por suas ações dentro da emaranhada rede de atendimento de saúde e de pesquisas que reportam, por sua vez, a lógicas institucionais que almejam construir e perpetuar imagens de efetividade e sensibilidade no atendimento. O que resultaria em aporte continuado ou aumentado de recursos, no tocante ao atendimento, e de resposta à busca dos fatores desconhecidos de uma patologia nova que marca a capacidade da comunidade científica de lidar com ela. É evidente que as caracterizações das metas de cada conjunto de atores sempre serão sujeitas aos contextos históricos nos quais ocorrem, fazendo com que tais metas somente podem se operacionalizar no meio da multiplicidade de limitações e potencialidades que se apresentam na hora da sua atuação. Tais limitações e potencializações fazem parte do conteúdo das leituras das mães cuidadoras dos momentos comunicacionais focados aqui.

Desde o final de 2016, a equipe da pesquisa Etnografando Cuidados[1] acompanha crianças acometidas da Síndrome Congénita de Zika, suas mães cuidadoras, as instituições de saúde e tratamento, e pesquisadores envolvidos. A multiplicidade de atores e ações impede qualquer descrição completa no espaço deste trabalho, sendo mais importante frisar a intensidade da mobilização de atores, desde Secretarias Municipais e Estaduais até

[1] 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).

o Ministério de Saúde, bem como de Instituições e Organizações Sociais prestadoras de serviços de saúde e de redes nacionais e institucionais de pesquisa e instituições de fomento de pesquisa estaduais, nacionais e mundiais. Inevitavelmente, tanta mobilização resulta em convergências e divergências entre os atores, como apontou a equipe de pesquisa de FAGES (SCOTT et. al. 2016) concernente a interpretações de perspectivas de feminismo, de deficiência e de cuidados.

Os momentos comunicacionais realçados neste trabalho são ocasiões recorrentes ao longo de um ano e meio de acompanhamento etnográfico de cuidadoras – sobretudo mulheres e mães, de instituições e profissionais de saúde e de pesquisadores. Ao escolher ocasiões concretas para relatar, a apresentação toma forma de uma narrativa de eventos que enfatiza o ponto de vista da cuidadora, e que acrescenta detalhes provenientes de ocasiões congêneres vistas pelos pesquisadores ao longo da pesquisa e registrados em documentos, diários de campo e entrevistas. Após a apresentação dos momentos, elaboramos uma discussão que mostra como (des)encontros na comunicação sobre significados de certas práticas de prestadores e administradores de serviços médicos e sociais desvendam relações de poder associadas à governamentalidade que delineiam várias moralidades técnicas, as quais reportam a diferenças nas prioridades identificadas nos objetivos dos promotores das ações e das cuidadoras. Isto resulta tanto em eventuais ganhos, quanto em desilusões sobre as expectativas de condições do cuidado das crianças afetadas pelo vírus e da importância dada aos atos de cuidar diante dos agentes e seus diferentes domínios de poder. Adotamos a prática da não nomeação formal de pessoas e instituições por enfatizarmos uma compreensão das condições sendo vividas por elas e não a eventual crítica, ou o eventual elogio, às pessoas e entidades concretas. Ao retratar estas condições esperamos contribuir para um diálogo que possa provocar tanto uma sensibilidade e um número maior de encontros positivos, quanto uma elucidação maior das relações de poder que informam os fatores que contribuam para desencontros.

MARCAÇÕES DE CONSULTAS INDIVIDUAIS

Sara esperava ser consultada por uma médica, Dra. Julia, notoriamente especializada em problemas relacionados com Zika e outros distúrbios neurológicos em crianças. Esperava junto a outras de mães, incluindo 15 mães cuidadoras de filhos/filhas com o SCZ, nas cadeiras de assento estofado com encosta dura em um dos andares superiores do hospital do estado. A sua filha ora ficava nos braços dela, ora nos da sua amiga que veio na mesma van trazendo seu filho com Síndrome Congênita do Zika e mais três mães do mesmo município da Região Metropolitana do Recife. Fazia mais que uma hora e meia que tinham chegado, e trocava ideias com as outras mães. Ela havia preterido outra

a terapia semanal realizada em outra unidade de saúde quando soube que esta sexta-feira a Dra. Julia poderia atendê-la. Cancelou a outra marcação numa instituição que também tinha ações terapêuticas especificamente dirigidas às crianças com a SCZ para poder ser atendida por ela. Ela havia decidido que justificaria a sua falta junto à outra instituição na próxima vez que fosse para lá. Dra. Júlia, examinava com muito cuidado e entendia muito bem que ao passar uma nova receita facilitava o acesso de Sara aos remédios fornecidos pelo Estado para seu filha. Neste dia, a expectativa da felicidade de ter mais uma opinião balizada sobre sua filha e o acesso a remédios novos ou dosagens maiores para controlar as crises convulsivas e problemas digestivos agravados nos últimos tempos estava se tornando frustrada pela notícia de que a médica havia telefonado e pedido para desmarcar as consultas. Enquanto isso, outras mães igualmente frustradas se preparavam para volta para casa, algumas longas viagens, junto com seus filhos e toda parafernália necessária de atender às demandas de um dia na rua com eles– pesadas bolsas com comida, material de higiene, roupa, documentos, resultados de exames, etc. Nesse meio tempo, as mães especulavam sobre as razões do cancelamento. A preocupação era de saber o que tinha acontecido na vida da médica, pois ela não costumava desmarcar. Alguns achavam que deveria ser algum problema de saúde na família dela, talvez nela mesma. A dificuldade de atendimento, pela demanda de crianças e poucos médicos especializados é bastante conhecida no Estado. Todas lamentaram o fato que iriam para casa sem a consulta e sem novos remédios, pois assim como Sara, outras mães enfrentavam grandes dificuldades com o agravamento do quadro convulsivo das crianças.

MUTIRÕES DE PESQUISA E ATENDIMENTO

Vilma estava com seu filho numa imensa sala de espera no prédio novo que abrigava as terapias rotineiras, bem como as chamadas especiais para atendimento de crianças com a SCZ e suas cuidadoras. Nessas chamadas, as mães eram organizadas para aproveitar um dia único com múltiplos exames para seu filho e para todas as outras que se apresentavam em resposta à convocação da instituição renomada que promove tais oportunidades. No geral, esta ocasião é mais um momento de encontro entre as mães que já se conhecem desses eventos e do cotidiano das terapias nos diversos serviços da cidade. Algumas com vínculos mais fortes de amizade, outras menos. De toda maneira, vários contextos acabam juntando essas mães: as salas de espera dos serviços de atendimento, as associações de mães e projetos que acolhem as famílias de 'microcefalia', e os vários grupos de mães no *Whatsapp*. Algumas até moram próximas, mas sabe-se que há uma certa dispersão nos diversos bairros, majoritariamente os bairros populares de Recife e Região Metropolitana, em que moram as famílias afetadas pela epidemia da SCZ. O dia dessas mães e seus filhos

nesses momentos de mutirão parece uma verdadeira maratona. As mães chegam cedo, por volta das 7 horas da manhã ou antes, a depender do transporte, precisam acordar por volta das 3-4 horas da manhã. Mas continuam chegando ao longo da manhã até por volta das 9 horas. Elas chegam e uma coisa importante é pegar um bom lugar na fila, embora saibam que o dia promete ser longo e intenso. Mesmo assim, é crucial tentar diminuir o tempo de espera. A instituição, por sua vez, oferece pequenos lanches: biscoito e refrigerante. Também oferece almoço. Quando entram no serviço, vão logo pegar a ficha para almoçarem. Entre um exame e outro, se revezam na pequena copa. Quem está com o filho e conta com acompanhante tem a sorte de almoçar mais tranquilamente. Quem não tem acompanhante, segura o filho num lado do colo, e come com a única mão livre, não raro, ao som de crianças chorando.

A fila de espera para a cada exame é um misto de solidariedade e autodefesa. Ao mesmo tempo em que se presencia apoio mútuo entre as mães, guardando lugar para quem vai ao banheiro, ou pegar informação, assim como segurar o filho da outra, esse clima pode rapidamente ser quebrado quando há uma tentativa de ignorar a existência de uma ordem de chegada e prioridade. Se alguma tenta passar à frente sem permissão, o clima pode ficar tenso e os laços de solidariedade temporariamente postos em condição de risco.

Estes mutirões são promovidos e co-financiados em boa parte pelas instituições que assinam pesquisas de profissionais, que se dedicam intensivamente à descoberta da evolução da SCZ nas crianças e pela obtenção de resultados de exames laboratoriais e de imagem realizados em série. São acompanhados por uma equipe ampliada de profissionais e auxiliares que permite intensificar as atividades nesse dia, sempre havendo pessoas recepcionando com listagens de nomes onde anotam a presença de todas as pessoas esperadas no dia e controlando o acesso às salas dos exames. Tais exames podem jogar luz nas informações chave para pesquisadores entenderem como a medicina pode identificar adequadamente os problemas e responder a eles. São potenciais fontes de prestígio, de crescimento institucional, a depender das inserções institucionais dos profissionais. A permissão de participar nestas atividades, ou mesmo apenas observá-las, é resguardada com o maior zelo, pois nem todo mundo pode ter acesso a informações tão valiosas. Estranhamente, as próprias cuidadoras, segundo alguns relatos, se sentem como as que figuram entre as pessoas que não têm acesso aos resultados dos exames dos seus dependentes, embora uma das grandes motivações de estarem ali é ter acesso gratuito à exames caros e situarem-se a respeito do estado de seus filhos.

Vilma confiava a sua amiga Lúcia que ela ainda aguardava os resultados de dois mutirões anteriores. Entre o que era relevante para entender o que estava acontecendo com a filha, e o que era relevante para os próprios pesquisadores compreenderem a

doença parecia haver alguns distanciamentos. Não era a mesma coisa que ter um exame entregue a ela que poderia levar nas suas consultas, mas, afinal de contas, era informação. Como ela nunca faltava aos mutirões ela tinha tido a sorte de receber gratuitamente aparelhos técnicos que ajudavam a corrigir alguns problemas apresentados pela filha. Dava para aturar a repetição das mesmas perguntas que sempre apareciam no formulário na prancha e na boca dos jovens estagiários e profissionais, quando estava convidada a participar numa entrevista dentro da série de atividades obrigatórias para poder ser incluída entre os participantes beneficiários destes mutirões. Ela sempre ouvia dos funcionários da instituição e dos profissionais que quem não participava em fornecer essas informações não teria direito ao que a instituição oferecia! A consciência de que poderia facilitar alguma coisa na vida da filha e na sua vida certamente motivava mais de que a noção que poderia contribuir para descobertas sobre a doença (que era a maior preocupação dos pesquisadores, que precisavam assegurar o reforço numérico para ter a confiabilidade proporcional convincente das suas conclusões). Incomodava bastante sentir-se cobaia numa linha de montagem de pesquisa, mas, além do fato que a doença precisar ser melhor mapeada, o que tinha a ganhar compensava o longo tempo de espera e a precária disponibilidade de informações aos pacientes. Quando chegou em casa depois dessas três horas de transporte público para ir e vir, nove horas de esperas, exames, lanches e doações e longas conversas com outras mães e acompanhantes para poder entender as suas experiências e interpretações mútuas, estava exausta, mas certa que tinha feito o melhor que podia ao comparecer a mais esse dia de mutirão.

A ALTA PRECOCE

Na instituição filantrópica especializada em técnicas de recuperação de motricidade havia sempre uma combinação de fisioterapia muito bem orientada por profissionais competentes com o apoio de equipamentos de geração recente, e a inclusão num rol de beneficiários de equipamentos adaptados às necessidades especiais das crianças acometidas pela SCZ. As crianças microcefalia de Zika, tão noticiadas desde a descoberta e a declaração de ESPIN-ESPII, era um grupo reconhecidamente diferenciado dos muitos outros que também desejavam e mereciam os resultados positivos de ambos os atendimentos de fisioterapia e de equipamentos. Em muitos locais se passava a sensação de que a regra era "*micros*[2] *first*"! Com o passar do tempo, a gravidade das lesões e sua incapacitação duradoura de motricidade se tornavam cada vez mais claras. Instituições filantrópicas fazem uma verdadeira ginástica de buscas de apoio para poder dar continuidade aos

[2] "Micros" é o termo abreviado usada para diferencias os acometidos que apresentam um perímetro cefálico menor que o padrão, e têm servido como forma abreviada ao grupo dos que têm distúrbios relacionados com a SCZ.

seus serviços, e, consequentemente, são sujeitas a oscilações provenientes de cortes imprevisíveis no seu orçamento. Quando Vanda vinha de vários meses ocupando as terças e quintas com o atendimento fisioterápico na instituição e vinha observando uma leve melhora na capacidade do seu filho sustentar a cabeça e ter as pernas mais fortalecidas, reconhecendo que este atendimento contribuía, ela foi surpreendida numa terça, antes de receber qualquer aparelho que poderia auxiliar na mobilidade do filho, com a notícia de que ele estava de alta. Ela contestou, pois percebia que, mesmo a passos muito lentos, ele ainda poderia progredir mais e a fisioterapia poderia continuar a contribuir para esta melhora ser muito mais facilitada se tivesse uma cadeira de rodas adaptada para as suas necessidades nas idas aos muitos outros centros de atendimento que frequentavam. Mas a Instituição insistia que não havia mais possibilidade de investir tanto tempo para uma melhora na motricidade tão leve quanto o esperado pelos especialistas que acompanhava o seu tratamento. Para Vanda, embora nunca pronunciado claramente por nenhum representante da instituição, esta "alta" não foi informada, como devia ser, pela obtenção da mais adequada melhora possível. Ela especulava que reportava a uma lógica contábil de investimentos que fazia com que o melhor paciente era aquele que poderia finalizar o tratamento e entrar numa planilha de casos de sucesso de recuperação/facilitação de motricidade da instituição. Tirou a conclusão que a instituição, associada a instituições semelhantes em outras metrópoles do país, decidia quem cortar não de acordo com o desenvolvimento do paciente, mas de acordo com a distribuição idealizada de investimentos de sucesso e os contratos realizados com os poderes públicos e privados. Um acidentado reabilitado com alguns meses de tratamento e a entrega de um aparelho contava mais que uma criança de microcefalia com prognóstico indeterminado de melhora e que utilizaria recursos sem horizonte de alta. A consequência foi essa alta "falsa" que decepcionava a Vanda e a fazia sentir um peso para uma instituição cuja dedicação à terapia deixava a desejar, caso que conta repetidamente com ares de revolta para todos que quiserem saber como andam os apoios às buscas de melhora para o seu filho.

CAPACITAÇÕES PARA OS CUIDADORES

Com certa regularidade um convite para um dia de capacitação dos pais de filhos com Zika é organizado pelos que são das instituições responsáveis (públicas e privadas) pelos serviços. São eventos híbridos que costumam misturar uma exposição de informações técnicas da mais alta relevância sobre o sempre renovado estado de conhecimento das condições e diagnósticos médicos sobre a patologia nova, com atividades lúdicas que valorizam publicamente as famílias e crianças que convivem cotidianamente com a doença. Procuram, quando possível, a colaboração de associações organizadas para mobilizar

mães, pais e outros cuidadores a participarem. Podem incluir ou não a realização de alguns exames ou atendimentos em paralelo, trazendo junto tanto pesquisadores que têm interesse em utilizar material coletado para as suas pesquisas, quanto profissionais que querem aproveitar a ocasião para aumentar a cobertura e profilaxia às crianças com ações específicas. Os especialistas convidados preferencialmente ocupam uma mesa num palco de frente aos pais/mães/cuidadores, e são introduzidos pelos seus nomes e identificados pelas suas especializações e apresentam falas técnicas da variada inteligibilidade para as mães e cuidadores, geralmente ilustradas com projeções de imagens, destinadas a fornecer interpretações de informações tecnicamente aquinhoadas aos pais. A troca de informações entre cuidadores e profissionais é estimulada, marcada sobretudo por uma verticalidade em que quem porta as informações técnicas informa aos cuidadores em resposta a perguntas que estes dirigem a eles no final. Em duas situações distintas, uma organizada pelos gestores em saúde do estado e outra por uma das associações de mães. Quando as informações fluem na direção contraria, de cuidadores e crianças para os profissionais técnicas (e também para a plateia de outros cuidadores e crianças) no caso do evento organizado pela associação, são mensagens de superação e de alegria carregadas pela emocionalidade de fantasias, dança, teatralização e solidariedade que celebram conquistas conseguidas por quem parece que não teria como estar passando por esta experiência de doença com tanta força e convicção. Enchem de esperança quem assiste! Por outro lado, no evento organizado pela gestão em saúde estadual, é o momento propício para relatos críticos sobre as dificuldades enfrentadas, as dúvidas e incertezas inerentes à condição imposta pela Síndrome e aquelas que advém dos desencontros entre as expectativas das famílias e das instituições e agentes envolvidos na oferta dos serviços.

A sessão de perguntas termina por ser uma reificação da legitimação da intervenção através de pesquisa. Com o apoio das informações biológicas, químicas e imagéticas essa informação proveniente dos corpos dos pacientes e das mães, coletada em outras horas dos seus itinerários terapêuticos, é a informação autorizada. Sempre secundária à que foi legitimada pelo conhecimento, ocasionalmente há um reconhecimento de que as informações dos cuidadores sobre a doença em si possa bastante relevante. Isto se dá através da frase sensível pronunciada por alguns médicos e pesquisadores de que "quem conhece a doença são as mães que convivem diariamente com ela". Isto toca profundamente nelas, porque seu trabalho cotidiano as convence que não há quem mais conhece os efeitos da doença nos seus filhos. Elas ganham uma especial afeição pelos pesquisadores que reconhecem este fato, o que serve para aliviar um pouco os puxões de orelha recebidos com as queixas dos especialistas sobre o desconhecimento delas do que se devia fazer para promover a saúde dos filhos. Quando saem destas sessões, as mães têm aperfeiçoado ainda mais o seu conhecimento dos termos técnicos médicos que

as destacam na sua comunidade por causa da convivência que a vida lhes conferiu com profissionais de saúde e pesquisadores.

MOMENTOS COMUNICACIONAIS E PODER

A eclosão da descoberta de um novo fator patogênico associado ao mosquito *Aedes Aegypti* concentrado no Nordeste brasileiro, mas presente no mundo inteiro, configurou um cenário local com pelo menos três grandes atores intersectados, cada um construindo domínios de poder para agir na valorização das suas inserções na resolução dos problemas causados pela Síndrome Congênita de Zika. São as instituições de assistência à Saúde (Saúde); as instituições de Pesquisa Médica (Pesquisa); e as próprias redes de doentes e suas famílias e cuidadores (Cuidadores). A ideia de domínios de poder foi elaborada por Richard Adams (1975) e oferece uma diferenciação entre a busca de controlar parte do ambiente como uma maneira de construir poder social em relação a outras pessoas em eventos específicos. De acordo com a construção de diferentes domínios de poder os atores influenciam as ações de outros, relacionando-se ora recebendo, ora delegando, ora compartilhando com outros atores na relação entre eles, de acordo com a parte do ambiente controlado por cada um. O evento social específico que unifica estes atores é a resposta à epidemia de Zika.

Usando as ideias de Adams (1975) sobre domínios de poder associados ao evento da resposta à epidemia de Zika, é possível identificar as partes dos ambientes que cada um dos três atores sociais almeja controlar, sabendo-se que uma descrição plena refere a uma multiplicidade de outras partes do ambiente. A identificação de parte controlada do ambiente para este estudo é justamente para realçar a especificidade de cada ator que circula dentro do mundo criado pela resposta à doença, mas é perfeitamente relacionada às expectativas que os atores sociais teriam em outras situações pela sua identificação com assistência, pesquisa ou cuidado. A compreensão de como cada ator constrói o seu controle do ambiente tem a ver com a forma como os pertencimentos altamente valorizados dos integrantes a identidades profissionais e pessoais específicas ocorre. Tendo em vista, compartilharem a necessidade sentida de ter controle sobre parte do ambiente para serem respeitados pela sua adesão. Uma vez que buscam controlar essa parte do ambiente, as pessoas com quem interagem para afirmar o controle estão envolvidas no domínio de poder formado pela identidade profissional/pessoal. Grupos interagem, cada um dando realce a partes do ambiente diferentes, mas convergentes. Isto resulta na construção de domínios de poder hierarquizados. Médicos e outros profissionais e trabalhadores de saúde têm mais acesso às ações de atendimento à doença nas pessoas; pesquisadores têm mais acesso ao conhecimento mais preciso sobre as características e causas da doença;

e cuidadores e acometidos têm sentimentos e conhecimento sobre as consequências da doença para a vida diária. São partes diferentes de um ambiente compartilhado onde os três grupos sempre estão em contato. E a interação entre os integrantes destes três grupos na situação de emergência da Zika é inevitável, criando o que estamos chamando de momentos comunicacionais nos quais alguns atores impõem, outros obedecem, todos colaborando em graus diversos e todos elaborando as suas compreensões sobre o que possibilita e o que limita as suas ações, conformando impressões sobre as estruturas de poder nas quais estão inseridas como veículo tanto para a confirmação quanto para o questionamento dos outros atores.

O acesso a diferentes partes do ambiente dá poder sobre as atividades de outras pessoas. Isto implica em ocasiões observáveis da execução de relações de poder no sentido de influenciar as ações dos outros.

Assistência: Através do seu controle sobre as redes de assistência à saúde, elaboradas institucional e historicamente seguindo regras cuidadosamente elaboradas para normatizar as suas ações, sujeitas a oscilações orçamentárias, os atores de assistência de saúde podem facilitar ou dificultar o acesso de pacientes ao tratamento que desejam e podem determinar acesso a pacientes para que pesquisadores tenham informações sobre a doença.

Pesquisa: Através do seu controle sobre o estado de conhecimento e informações de características e causas e consequências da doença adquiridos através de pesquisa em e com pessoas afetadas, os pesquisadores atores podem contribuir para disseminar informações necessárias para o tratamento, mas para isso precisam ter acesso aos exames dos pacientes e às informações coletadas.

Cuidadores: Através da sua convivência diária com a doença conhecem mais por experiência as consequências dela e vão se fazer presentes nos locais onde mais podem receber tratamento com potenciais efeitos terapêuticos suficientes para melhorar a qualidade de vida de seus filhos diante de tais consequências. Os cuidadores e acometidos são fundamentais para a pesquisa e para a assistência pela necessidade da sua presença para entender como tratar e como conhecer a doença.

Como se trata de uma patologia que prende a atenção do mundo com a mesma força de outras preocupações com epidemias que carregam uma ameaça de espalharam-se para outros locais (como ebola, novos surtos de febre amarela, etc.), a resposta à Zika não pode ser feita na surdina. Atrás das respostas procuradas por cada um dos atores há um complexo e muito visível jogo de fatores que implicam em assegurar acesso a recursos que possam viabilizar atingir as respostas almejadas, lidar com as limitações das estruturas e organizações existentes para poder incluir prioridades para a excepcionalidade da situação, e estabelecer parcerias operativas e financeiras que possam contribuir

para a divulgação e conhecimento mais amplo das ações em realização. Ou seja, com os poucos recursos existentes tem que reforçar o que já se tem instalado, melhorá-lo com investimentos novos, realizar descobertas e contenções, e tornar bem conhecido a qualidade do trabalho. O nome do estado e da nação e a avaliação da sua capacidade de responder, descobrir e inovar estão em jogo, e as imagens e informações sobre as condições dos pacientes servem como emblema da efetividade ou não-efetividade das suas ações e a avaliação da qualidade de assistência, de pesquisa e da vida dos cidadãos.

O campo de ação compartilhada se entrecruza, puxando alternadamente para assistência, para pesquisa e para cuidados com as pessoas. Os domínios de poder são multifacetados, ora em plena sintonia, ora em plena dissintonia, mas o que prevalece é a combinação de ambas. Os momentos comunicacionais descritos acima mostram que a interação prevista no palco e nos bastidores por Goffman (1972) darão realce a aspectos que são privilegiados por cada ator com sua identificação maior ou menor com cada uma das respostas buscadas. No palco, não se despreza a importância de nenhuma das respostas, e nos bastidores se aciona a prioridade particular de cada ator no domínio com o qual mais se identifica como uma espécie de régua moral do alcance das suas ações.

Há uma diferença entre os três domínios de poder descritos. Dois, A Saúde e a Pesquisa, em medidas diferentes, são construídas através de organizações burocráticas nas quais individualmente as pessoas envolvidas estão largamente subsumidas a sua posição operacional num ordenamento explícito normatizado através de documentos oficiais. Na assistência a saúde, com fatias generosas, e sempre vistas como insuficientes, de orçamentos públicos e privados, o regulamento assume proporções que contribuíram para que ela ficasse como inspiração de diversas teorias sobre dispositivos de controle de pessoas, como descritos por Foucault (1975), Machado (1984). Na pesquisa, apesar de apelar por uma maior valorização da inovação e descoberta, o enquadramento em estruturas burocráticas, meritocratizantes ou não, que concentram recursos (como por exemplo as avaliações de desempenho de programas de pesquisa e ensino realizados pelo Ministério de Educação, bem como editais do Ministérios de Ciência e Tecnologia e outros Ministérios). Ambas, assistência e pesquisa, vale dizer, são devidamente respaldadas em organizações internacionais que ordenam prioridades e realizam divulgação de ranqueamentos de países diferentes, como observaram Herzfeld (1992), Teixeira e Souza Lima (2010) e Foucault (2010).

Os cuidadores, no entanto, se caracterizam muito mais como sujeitos que são pessoas e cidadãos que esperam que as suas experiências vividas não tenham que ser reguladas por enquadramentos burocráticos (além dos princípios gerais discutidos em filosofias de humanidade e na nomeação de direitos humanos universais), podendo ser mais polifônicas (reportando à cotidianidade tão valorizada nas pesquisas de James Scott

[1990], Michel De Certeau [1984], Arturo Escobar [2010], ou mesmo nas considerações de fenomenólogos como Maurice Merleau-Ponty [1945]). Sem a institucionalidade burocratizada respaldando as suas experiências, são menos adeptos à construção de domínios de poder que possam competir para prioridade na operacionalidade de relações de poder sobre eventos específicos, mas nem por isso perdem o seu poder crítico de questionar a insensibilidade do que é imposto por meio de dispositivos assim respaldados. É possível contrastar esses pontos de vista com referência à discussão de moralidades e da especificidade de moralidade técnica.

A discussão de moralidades em antropologia originou-se na antropologia francesa que procurava relações sociais que se repetem em todas as sociedades e permeiam uma multiplicidade de relações. A expressão máxima desta priorização ocorreu com o reconhecimento da prerrogativa moral de reciprocar algo dado - ver Mauss (1990), ainda mais elaborado por Polanyi (2000) e Sahlins (1974) com referência a formação de instituições políticas). Os princípios de moralidade não se restringem a esta acepção francesa igualitária, sendo invocados para justificar toda sorte de atividade, inclusive atividades que são claramente antagônicas à reciprocidade, impondo uma subserviência através de caridades que reforçam dependências duradouras (FASSIN 2010). Assim, para compreender o linguajar e referências que caracterizam o ambiente que se instalou em Pernambuco com a busca de respostas à epidemia de Zika, é possível fazer referência a moralidades distintas e mostrar como se referem à formação de diferentes domínios de poder e à relação entre eles.

Em trabalho sobre as práticas de planejamento e implementação de projetos de desenvolvimento que se idealizam através de objetivos explícitos associados a grandes projetos de investimento (SCOTT 2017) descrevemos a operação de "moralidades técnicas" que identificamos como

> "ação do Estado [...] que comunica uma distância polarizadora entre os administradores de projetos, planos e programas incentivados pelo governo e as populações locais, que, sistematicamente, e com variabilidade significativa, ocupam um plano secundário evidente ou disfarçado nos objetivos de tais projetos, planos e programas."

Responder à epidemia de Zika não é uma ação de planejamento antecipado que articula interesses em investimentos, mas ela aciona os dois complexos misturados e informados por burocracias estabelecidas de organização de assistência à **saúde**, e de realização de **pesquisa** médica que visam, entre outras coisas, promover melhores condições de saúde da população, usando investimentos emergenciais e tradicionais significativos. É um campo menos polarizado que o campo de projetos de desenvolvimento, no qual uma ação que contribui para o alcance dos objetivos de um dos domínios não impede

que a mesma ação ajude também a alcançar objetivos do outro. Mesmo assim, a harmonia aparente que os une, não evita que os domínios intersectados comuniquem hierarquizações e resultem em incômodos, e a observação das relações e a escuta das perspectivas, de palco e dos bastidores, dos cuidadores e pacientes ajuda a esclarecer quais os pontos que fundamentam diferenças nas moralidades operadas por cada grupo. Virtualmente, ninguém se opõe à moralidade técnica da **Saúde** em controle e atendimento a doença, nem ninguém se opõe à moralidade técnica da **Pesquisa** em descobrir as causas e características da doença, nem ninguém se opõe a ideia que moralmente as mães e acompanhantes dos **Pacientes** merecem conseguir cuidar da pessoa doente e da família na busca de uma vida melhor. É nos momentos comunicacionais de marcações, mutirões, altas e capacitações, além de alguns outros momentos, que se configuram as hierarquizações, as inquietações e as insatisfações que dramatizam a busca de uma resposta da doença e que mostram, como ocorre em tantas outras ocasiões, que o cidadão paciente e sua rede de acompanhantes carregam grande parte do peso social da busca à resposta.

Pensando cada momento comunicativo como um encontro entre os domínios de Assistência, Pesquisa e Cuidadores, centramos na relação das cuidadoras com atores desses domínios enquanto ao tempo, ao espaço, a documentos e a relações interpessoais. O conjunto desses itens, vivido na experiência das mães, revela que o contexto em que estão situadas, numa emergência internacional, na qual os esforços dos atores dos dois domínios, Assistência e Pesquisa, visam responder adequadamente aos desafios de impostos pela epidemia influenciam fortemente a vida cotidiana delas. Promove mensagens ambíguas que agem na sua vida cotidiana, e, simultaneamente, oferecem oportunidades inusitadas, bem como reforçam sobrecargas de assunção do peso social sobre elas na resposta à doença, contrabalançando à fragilidade do Estado através da sua atividade intensa enquanto cuidadoras responsáveis. A apropriação do que cada um destes elementos oferece para o fortalecimento do domínio de poder deles enquanto prestadores de assistência e pesquisadores resulta nestes elementos marcarem a dependência das mães e cuidadores a estes outros domínios. Dificulta a construção de uma vida cotidiana de positividade na experiência de cuidar dos filhos, e contribui para que estas mães elaborem um reforço ao sentimento positivo de estarem se dedicando quase exclusivamente ao filho. Na percepção das mães, combinando o palco e os bastidores, percebe-se onde a assistência e a pesquisa se organizam insuficientemente para transferir muito peso do cuidado, ao mesmo tempo que, pela relevância do estado de emergência se abrem frestas que façam elas viverem alguma prioridade em relação a outras mães cuidadoras de diferentes deficiências e patologias. Exacerba a intensidade da ação delas, que é proveniente do fato de que são recursos no ambiente das demandas dos filhos/filhas dependentes, das limitações do seu acesso a recursos e das insuficiências de serviços de assistência do Estado.

Enquanto ao tempo, os atores de assistência e de pesquisa exercem mais controle sobre ele, as mães precisando responder às horas determinadas por tais atores e instituições para executarem suas ações. Atendimentos são marcados e desmarcados pelos profissionais e suas equipes, e os mutirões intensificam a compressão do tempo para atendimento para uma coleta eficaz e completa da maior quantidade de dados de pesquisa disponíveis num dia único. Quando o problema do paciente não corresponde à definição do tipo de atendimento privilegiado pela instituição, não se disponibiliza mais tempo para atendê-lo, atribuindo alta por não terem mais o que contribuir para as finalidades de especialização da instituição (que não correspondem exatamente às demandas do paciente). O aproveitamento do tempo das capacitações limita a disponibilidade para interação através de conversas horizontalizadas, e os complementos de vacinas e de coletas dobram "os resultados" para assistência e pesquisa, em vez de "desperdiçar" o tempo com "excessos" de conversas ou descanso. Já o tempo das mães é percebido como "livre" para dedicarem-se exclusivamente ao cuidado dos seus dependentes. O tempo gasto no transporte, na espera para ser chamada, no obedecer a hora determinada pela distribuição da "doação", não entra em cálculos de eficiência de assistência e pesquisa. Boa parte da conversa entre as mães refere à comparação das melhores formas de organizar o seu tempo, sobretudo no transporte, já que há menor expectativa de poder interferir no tempo, uma vez incorporadas na lógica do dia a dia de atendimento nas instituições. Acorda-se muito cedo, chega-se em casa quando se é permitido pelos horários marcados, e vive-se um cansaço de tanto dedicar-se aos cuidados de saúde do seu dependente, sem pensar que tal cuidado ainda se estende para quando chegar em casa e para os outros dependentes da casa. O adágio antigo que tanta relevância tem para o movimento feminista "O trabalho do homem se estende de sol a sol, e o trabalho da mulher nunca se acaba" vale também no caso de substituir "instituições de saúde" pela palavra "homem".

Quanto ao espaço para atendimento, sofre de uma tensão entre concentração e dispersão dos serviços. Este problema atormenta os administradores de saúde que oscilam entre o anúncio da criação de centros de referência de reabilitação que concentram uma quantidade de serviços de diversas complexidades (que demoram em tornarem-se realidades) e a tentativa de assegurar que as pontas do serviço tenham o mínimo de equipamento e conhecimento para atender. A medida de eficiência de distribuição de recursos entre os centralizados e os dispersos repercute numa mensagem sobre políticas de saúde preferenciais de diferentes administrações e governos. No meio dessa tensão sobre os espaços do atendimento, os pesquisadores promovem uma concentração eventual de serviços que privilegia as instituições terceirizadas e filantrópicas no estabelecimento de relações conveniadas com o Estado e com instituições de pesquisa, juntando em dias excepcionais diversos serviços que, de outra forma, somente estariam disponíveis

numa multiplicidade de outros locais de atendimento em bairros distantes um do outro. Ainda reforça a crença na qualidade do atendimento por saber que se relaciona com uma pesquisa para descobrir as características e causas da doença que aflige aos seus dependentes e suas redes de apoio. As mães, como resultado, vão se associando a locais específicos dispersos para atendimentos ora de fonoaudiologia, ora de fisioterapia, ora de oftalmologia, ora de neurologia, etc, interpresados com respostas a chamadas de mutirões concentradores de alguns dos mesmos, fazendo com que haja pouca repetição nos seus itinerários de mobilidade todos os dias, dificultando a maior racionalização dos seus meios de chegar nos serviços. Entre as mães há muitas que saíram do interior para residir na região metropolitana para deixar de depender de deslocamentos constantes e distantes de cidades e sítios do interior para a Região Metropolitana.

Enquanto aos documentos, todos se interessam por razões semelhantes com diferenças sobre a sua utilização. A assistência possui uma história de enormes dificuldades na referência e contra referência de serviços oferecidos aos usuários de SUS e suas instituições conveniadas. A passagem das informações de um nível para outro está sempre em aperfeiçoamento, via intensificação do uso de dados compartilhados na internet para aproveitar o mais importante do preenchimento de prontuários em serviços locais, mas muitos profissionais se queixam de não receber as informações se não forem trazidas diretamente pelo paciente. É notório que os mutirões estão sendo promovidos por pesquisadores ávidos pela criação de números provenientes de exames de qualidade reconhecidos sobre como os efeitos do Zika vão se apresentando nos "coortes" que estão examinando. A expectativa destas informações mais precisas chegarem para as mães não é grande, já que, a boca pequena, se fala que os pesquisadores guardam as informações para se mesmos e as suas pesquisas, o que faz com que não sejam entregues às mães. Vivem no prazer de saber que os seus filhos têm conseguido produzir informações bastante confiáveis para contribuir para o seu tratamento, ao mesmo tempo em que a expectativa de algum dia elas terem estas informações em mãos não é tão grande, esperando conseguir as informações de relance nos prontuários que registram os resultados. Não é que as mães não consigam documentos que atestam às condições dos seus filhos/dependentes para levar na assistência e manter nos seus arquivos domésticos, mas que o seu acesso é mais limitado em função do alto interesse que as informações dos exames despertam nos pesquisadores. A satisfação de saber que os seus filhos estão muito bem acompanhados em comparação a outros que não estão sob tanta vigilância dos domínios de pesquisa e de assistência, que têm tanto a ganhar ou perder de reputação sobre como trataram e aprenderam da doença nova, alivia um pouco a frustração de elas não serem consideradas como as mais interessadas no acesso a tais documentos fundamentais para o tratamento.

Para encerrar, enquanto a relações interpessoais, o ambiente do tratamento de Zika, por mais crucial que seja para a reputação do país em assistência e em pesquisa que

possa diminuir o risco da propagação mais ampla da doença, se constitui por um número reduzido de pessoas. Menos de 500 crianças afetadas pelo vírus Zika, num estado com orgulho de ter o "segundo pólo médico do país" e algumas das instituições mais conhecidas de pesquisas médicas e várias figuras de diversas profissões com destaque, resulta numa grande convergência de profissionais, pesquisadores e pacientes que se entrecruzam ao longo de três anos de combate conjunto ao Zika e seus efeitos. A combinação de médicos, pesquisadores, instituições de renome, líderes de associações de mães, e mães ativas na busca de terapias circulando nos espaços de assistência, fazem com que todos saibam um pouco da vida de todos e opinem sobre as suas ações. Uma mãe reconhecidamente presente e atuante, de acordo com as demandas das instituições de assistência e pesquisa, pode conseguir marcar uma consulta ou atendimento com mais eficácia que outra, reputada por ser faltosa e descuidada entre as mesmas instituições. E as mães, quando aparecem conflitos de hora (ou melhor, dia) marcado, podem decidir dar preferência às consultas numa ou noutra instituição de acordo com o que sabem sobre as práticas individuais de diferentes profissionais, das suas definições sobre coortes que entrarão nas suas pesquisas, ou de acordo com as prioridades de especialização de tratamento de instituições. A decisão sobre comparecimento não é uma decisão desinformada. Boa parte das mães, ainda mais reforçada pela atuação das suas associações, tem plena consciência que elas são uma marca que pode definir a assistência futura a deficientes, e também sabem que os seus filhos e dependentes recebem atenção especial em função da busca intensiva de eliminar o desconhecimento sobre a Síndrome Congênita de Zika, tão nova no rol de doenças conhecidas no mundo.

Quando as mães conversam entre si falam do orgulho de estarem cuidando com amor e dedicação aos seus filhos e delas mesmas serem quem sabe mais sobre o que os filhos estão sentindo, mesmo se não possuem conhecimentos especializados. Ao ressaltar que as suas vidas foram transformadas pela ocorrência da doença estão falando de sobrecargas de tempo gasto em atenção aos seus filhos; estão falando de viagens longas, repetidas e cansativas para chegar a locais para consultas curtas; estão falando de recursos e equipamentos que faltam para as necessidades dos seus filhos, mesmo que estejam vistos como de alta prioridade pela assistência e pela pesquisa; estão falando de insensibilidades enfrentadas por parte de pessoas que poderiam ajudá-las e não tratá-las como portadoras de perigo; mas, por terem uma inserção especial na assistência e na pesquisa, estão falando também de conseguir uma compensação emocional na valorização da sua dedicação como mães e como cidadãs que podem fazer uma diferença, mesmo que pequena, na capacidade da assistência, da pesquisa, e, sobretudo de outras mães, lidarem com os efeitos tão danosos da SCZ e outras deficiências.

REFERÊNCIAS CITADAS

ADAMS, Richard. *Energy and Structure: a theory of social power*, Austin: University of Texas, 1975.

DE CERTAU, Michel. *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall, Berkeley: University of California Press 1984.

ESCOBAR, Arturo. *Territorios de diferencia. Lugar, movimentos, vida, redes*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Colombia. 2016

FASSIN, Didier. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, Berkeley: University of California Press, 2011.

FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Lisboa:Gallimard–Edições 70, 1975.

_____ *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-1983* Pargrave/ MacMillan, 2010. (ed. Davidson, Arnold; trad. Burchell, Graham)

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes (Trad.). Rio de Janeiro: LTC, 1975.

HERZFELD, Michael. *The social production of indifference*. Chicago: University of Chicago, 1992.

MACHADO, Roberto; LOUREIRO, Angela; LUZ, Rogério; MURICY, Kate. *Danação da Norma - Medicina Social e Constituição da Psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MAUSS, Marcel *The Gift: Form and Reason of Exchange in Ancient Society.*: London and New York:Routledge, 1990[1925]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Tradução de Fanny Wrabel. - 2. ed.- Rio de Janeiro: Compus, 2000

SAHLINS, Marshall. On the sociology of primitive exchange In: *Stone Age Economics*. Tavistock: London, 1974.

SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*.: New Haven and London:Yale, 1990.

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.

SCOTT, Parry. Moralidade Técnica: Reflexões sobre Discursos Excludentes e Administração de Água. Trabalho apresentado *V Congreso de la Associación Latinoamericana de Antropología*. Bogotá Colombia. 2017.

TEIXEIRA, C. Costa; SOUZA-LIMA, Antônio Carlos de. A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão? In: Duarte, Luiz Fernando Dias; Martins, Carlos Benedito (Org.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. .São Paulo: ANPOCS, 2010, p. 51-95.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

DEL MOVIMIENTO A LAS IDEAS. REFLEXIONES EN TORNO AL STATUS EPISTEMOLÓGICO DE LA CORPORALIDAD EN LOS ESTUDIOS PERTENECIENTES AL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA DANZA[1]

Patricia Aschieri
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Tres de Febrero
-Argentina-

Resumen

En los últimos 15 años, la Antropología de la Danza en Argentina ha recibido un creciente interés por parte de les investigadores. Muchos antropólogues son además practicantes y/o performers de las prácticas que estudian, situación que ha suscitado una importante discusión epistemológica respecto de esta particular posición. Me propongo en este trabajo discutir el rol de la corporalidad y su status epistemológico en el proceso de producción y comunicación de conocimientos En primer lugar discutiré la posibilidad de sistematizar el conocimiento que toma la dirección que va "del movimiento a las ideas". En segundo lugar, reflexionaré acerca de la necesidad de explorar metodologías que "corporicen" los espacios de estudios académicos mediante distintos recursos que tomen en cuenta el aspecto experiencial de aquello que sería nuestro objeto de estudio

Palabras Clave: movimiento; antropología de la danza; conocimiento del cuerpo.

Abstract

In the last 15 years, the Anthropology of Dance in Argentina has received a growing interest from researchers. Many anthropologists are also practitioners and / or performers of the practices they study, a situation that has led to an important epistemological discussion regarding this particular position. I propose in this paper to discuss the role of corporality and its epistemological status in the process of knowledge production and communication. First, I will discuss the possibility of systematizing the knowledge that takes the direction that goes "from movement to ideas". Second, I will reflect on the need to explore methodologies that "embody" the spaces for academic studies through different resources that take into account the experiential aspect of what would be our object of study.

Palavras-chave: movement; dance anthropology; knowledge of the body.

[1] Este texto es una síntesis de las ideas que he venido trabajando en los últimos años y que ha sido expuestas de diversos modos en otros artículos y ponencias.

EPISTEMOLOGÍAS EN CRISIS

La epistemología que instauró la modernidad desestimó los aspectos sensibles del proceso de producción de conocimientos jerarquizando aquellos eminentemente teóricos. Sin embargo, desde hace varios años insiste en mi labor como investigadora, la experiencia de vivenciar el proceso de construcción de conocimiento que va, como un *continuum*, desde la corporalidad hacia las ideas y pensamientos. El quehacer etnográfico pivotea según las teorías y las modalidades entre los ejes de la participación y la observación. Estos problemas epistemológicos han sido reseñados y problematizados por diversos autores y por mí, en otros trabajos (Aschieri, 2013, 2018). Al respecto, Loïc WACQUANT (2006), a partir de los desarrollos de Pierre Bourdieu, propuso un enfoque metodológico que considera la "participación observante", que incluye su participación como observador destacando "una sociología no sólo del cuerpo en sentido de objeto (*of the body*) sino a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector del conocimiento (*from the body*)" (pág.16). Precisamente, en Argentina muchos investigadores retoman esta línea de investigación e incorporando los aportes del paradigma del *embodiment,* proponen exploraciones que enfatizan en la participación del/a etnógrafo/a. Las experiencias suelen focalizar en habilitar los aspectos expresivos de la subjetividad individual y colectiva. Este tipo de propuestas involucran ejercicios o exploraciones performáticas que promueven la participación corporal y que se encuentran, por lo general, guiadas por una hipótesis.

Cabe señalar que el despliegue de estas acciones está indefectiblemente relacionada con las experiencias estésicas previas de los/as investigadores/as. Las propuestas suponen una comprensión corpórea de los problemas expuestos y e invitan a poner en juego alguna dimensión perdida o poco transitada de la experiencia corporal. No obstante, los aspectos perceptivos que se ofrecen en la exploración suelen ser poco problematizados y los condicionantes a los pudieran estar sometidos dichas experiencias tienden a permanecer aún invisibilizadas. Como consecuencia, es muy posible que se desatienda la dimensión fenomenológica de las experiencias en su aspecto más indeterminado que supone la existencia de una libre coparticipación cuerpo-mundo. Es decir, por un lado, existe una tendencia a inducir la experiencia corporal en los términos más re-conocidos de quienes realizamos estas propuestas, y por otro, coexiste una propensión a dar por sentados los condicionamientos que tienen que ver, sobre todo, con las coordenadas espacio-tiempo que la academia nos impone.

Es decir, si bien en los últimos años son cada vez más las investigaciones que proponen diversas estrategias de abordaje para trascender la división teoría/práctica, desde mi punto de vista aún debemos continuar dirigiendo nuestra atención, tal vez con mayor agudeza, hacia los modos en que las huellas del dualismo siguen agazapadas

en ciertos aspectos del trabajo de campo y de la comunicación de los resultados de las investigaciones.

Ya Marcel MAUSS en 1936 y luego otros antropólogos como Michael JACKSON (1983), entre otros, destacaron el rol del cuerpo como vía de producción legitima de conocimientos. Este último refiere que fue su experiencia en la práctica del yoga, la que lo llevó a considerar esta vía postulando la necesidad de realizar lo que los otros hacen "para comprender por qué hacen lo que hacen". Autores como NORTHROP (citado en CHAPMAN 1988) han destacado tempranamente la relevancia de la dimensión experiencial en las formas de cognición "orientales" y ha planteado algunas diferencias en cuanto al status que se le ha otorgado al conocimiento teórico y a la experiencia tanto en Oriente como en Occidente[2]. Precisamente desde las filosofías orientales, Yuasa Yasuo (YUASA YASUO 1993) destacó la potencia de los "métodos de auto-cultivación", para promover la integración cuerpo-pensamiento, buscando modificar condiciones y formas habituales del estar corporal para transformar pensamientos. En este mismo sentido, entiendo, que mi propia práctica en danza butoh, una práctica de origen japonés, constituye una importante experiencia que impulsa mi insistencia en observar el aspecto fenomenológico que pondera la condición de libertad del cuerpo en movimiento como productor y transformador de ideas.

Retomando las ideas de Francisco VARELA (2005) quien también pondera la experiencia de las prácticas orientales, he señalado en otros trabajos (Aschieri, 2013), la posibilidad de reflexionar acerca del estado de "conciencia plena", que Varela identifica como un modo especifico y deseable para la producción de conocimiento científico, como una instancia válida que los antropólogos podríamos considerar para la realización de nuestros trabajos de campo. Retomaré este punto más adelante.

Estos recorridos teórico-prácticos, me han llevado a considerar la percepción como una dimensión que debe ser problematizada. Si bien en ocasiones suele ser identificada como una dimensión a ser tenida en cuenta, pocas veces se encuentran investigaciones que reflexionen de modo sistemático sobre el rol que supone este aspecto constitutivo del quehacer etnográfico. En el campo de la antropología del cuerpo y de la danza en particular suele mencionársela en clave de interpelación respecto de los mundos sensoriales de los "otros" (intersecciones espacio-tiempo, jerarquía de los sentidos, formas en que se establecen los vínculos, etc.). No obstante, la vía de producción de conocimientos

[2] Tenemos en cuenta discusiones sobre el tema del "orientalismo". Se destaca al respecto la obra de Eduard SAID (1979), quien definió el "orientalismo" como una disciplina académica a partir de la que Occidente convirtió a Oriente en objeto de conocimiento, articulando un discurso al servicio del poder colonial. Si bien recibió la crítica del campo de los estudios culturales, a partir de autores como Clifford, Mcfie, Bhabha, entre otros, la discusión que provocó su planteo obligó a una reelaboración de los estudios sobre Oriente y hoy no es posible realizar un análisis que no considere el impacto de su obra.

que se pone en juego en el caso de los aspectos participativos del etnógrafo/a continúa permaneciendo invisible.

SER ARTISTA, SER INVESTIGADORA

Mi compromiso corporal con la danza butoh, así como el interés en convertir sus reelaboraciones en Argentina como objeto de estudio, me llevaron, sin tener plena conciencia de ello, a utilizar mi experiencia corporal como material fundante para la elaboración de la hipótesis que guió mi investigación doctoral. Inicialmente, a partir de los espoleos que se suscitaban en mi doble condición de performer butoh y de antropóloga, considere al **"cuerpo como un escenario liminal"** en el que era posible la deconstrucción de ciertos automatismos en los movimientos así como de los valores asociados a ellos (ASCHIERI, 2007). Con el correr del tiempo y de la puesta en juego de un arduo ejercicio corporal reflexivo, comprendí que en ese escenario la condición de liminalidad no abarcaba todo lo constitutivo del cuerpo y que solo algunos componentes entraban en "estado" de transformación. Aunque en apariencia ciertos elementos, como parte del todo, se presentaban como cuestionados, comprobé que distintas circunstancias cooperaban para que continuaran intactos, sin ser siquiera rozados por las interpelaciones corporales, Más aún, comprendí que incluso promovían la reproducción de las relaciones de poder que se intentaba modificar. De este modo, la danza butoh en sus reelaboraciones en Argentina perdía el contenido político de transformación que yo les había asignado en el comienzo de la investigación.

Para comprender el proceso que se daba en la corporalidad de los performers esboce el concepto de **"trayectorias corporales"** (ASCHIERI, 2012). Este concepto alude a las operaciones de sentido que se suceden a lo largo de la vida de las personas y que incluye experiencias corporales importantes a partir de las que éstas identifican que algo de su percepción (sobre si mismo o el entorno) se modifica a nivel individual. En este sentido, la trayectoria corporal no hace referencia a la sucesión de prácticas por las que atraviesa una persona, sino que pone el foco en aquellas experiencias que resultan fundantes en algún sentido. Estas experiencias pueden ser significativas para las personas por su historia personal familiar, aunque también pueden tener alcances que incluyen lo intersubjetivo. En esta dirección, lo colectivo como podría ser, por ejemplo, aquellas operaciones vinculadas a la consideración de la identidad de género, adquieren relevancia socio-antropológica. Es precisamente este carácter colectivo y procesual el que con este concepto, he intentado rescatar.

Dada las experiencias de mi propia trayectoria corporal y las necesidades conceptuales que devienen de mi quehacer académico, comencé a considerar también los momentos

en los que se producen estas operaciones vitales en el proceso de investigación y las identifiqué como **"instancias esceno-teóricas"** (ASCHIERI, 2015). Fue entonces cuando tuve la necesidad de profundizar en la caracterización de la dinámica que se pone en juego en el proceso de estas vivencias.

La reflexiones sobre lo "esceno teórico" se desarrollaron en dos vías que podrían considerarse como complementarias. Por un lado, el interés de comprender su dinámica y pretender su sistematización como una contribución en la dirección de visibilizar estas experiencias presentes en el trabajo de campo, por ejemplo. Por otro, en una exploración en el ámbito de lo que refiere a la comunicación de ideas, conceptos y resultados. En esta dirección me propuse una línea más pedagógica si se quiere que tuvo lugar en mi práctica como docente. Y otra línea más expositiva de comunicación de resultados, en la que tuve y tengo el propósito de participar vivencialmente al auditorio en el transcurso de una comunicación: lo que podría llamarse una **comunicación/performance** que puede darse como ponencia, conferencia, charla, conversatorio o taller. etc.

HACIA UNA VISIBILIZACIÓN DEL SABER DE LOS CUERPOS

Me propongo describir a continuación la dinámica que adquiere la mencionada experiencia esceno-teórica. En importante reconocer que estas experiencias no son habitualmente instancias o vías legitimadas de producción de conocimientos y que, debido a nuestros "habitus" (BOURDIEU 1991) académicos, los investigadores solemos no tener mucha conciencia de ellas o no les prestamos suficiente atención. Si las identificamos, tendemos a considerarlas como parte de nuestro anecdotario personal. Mi planteo supone realizar un esfuerzo para ponerlas en el primer plano de la conciencia y darles un tratamiento analítico y sistemático.

Propongo considerar su dinámica desde lo que defino como "**sensocorporrefexión**". En trabajos recientes (ASCHIERI 2015, 2017) he señalado que la "sensocorporreflexión" sería un espacio tiempo en el que se producen experiencias vitales que establecen rupturas e inéditas relaciones lógico-racionales y/o lógico-poéticas con el pasado y/o con el presente y/o con el futuro. Vivencias que originan alteraciones, transformaciones que cambian y combinan enfoques y que proponen nuevas coordenadas entre pensamientos, afectos y experiencias del cuerpo en movimiento. Desde esta perspectiva el movimiento es una suerte de intervalo o pausa en la que la representación cae como foco privilegiado de la producción de conocimientos dando lugar a ambigüedades y distorsiones, produciendo deformaciones y reconfiguraciones en las que se articulan otras y diferentes perspectivas.

La fenomenología de Maurice MERLEAU-PONTY (1970) ha destacado el rol de la

corporalidad como instancia dinámica que comprende el mundo sin tener que pasar por lo representacional, y el antropólogo Víctor TURNER (1986), ha señalado el rol de "la reflexividad" como una capacidad creativa que surge en las situaciones de performance. En ese sentido, la consideración de la "sensocorporreflexión" es una metodología que busca destacar estos momentos significativos, para examinarlos y legitimar su participación y pretende contribuir a este giro epistemológico que considera con igual importancia la experiencia y el pensamiento reflexivo.

Ahora bien, considerar la percepción en términos metodológicos resulta un tema complejo sobre el que aún no nos hemos detenido suficientemente. La antropología de los sentidos advierte que éstos no pueden ser considerados como naturales (Classen 1993). La percepción es un constructo que filtra, clasifica y ordena a partir de pautas culturales e ideológicas dando significados a sensaciones e impresiones. Es, puede decirse, biosociocultural ya que si bien depende de capacidades físicas y biológicas, el ordenamiento, clasificación y jerarquización de estímulos es del orden de lo socialmente compartido. En este sentido, nuestras "trayectorias corporales" como investigadores se vuelven relevantes, en la medida en que a partir de éstas excluimos/incluimos estímulos y construimos referentes perceptuales que nos llevan a ordenar y catalogar las experiencias. Es por ello, que insisto en que debemos llevar a la conciencia los modos perceptivos presentes en los relevamientos y análisis que realizamos. Los investigadores en general y los artistas investigadores en particular, debemos reflexionar mucho acerca de cómo operan en los registros, nuestros canales perceptivos. Y deberíamos trabajar intensamente en la construcción de un específico "modo somático de atención" (Csordas 1993), nunca acabado, y siempre en perspectiva crítica de conformación y vinculado a cada objeto de estudio.

En trabajos anteriores, y retomando algunos desarrollos de Lowel LEWIS (1995), propuse considerar la experiencia del/a investigador/a, como un "estado de corporización intermedio" (ASCHIERI 2013). Este estado subraya la necesidad de dirigir intermitentemente la atención hacia diferentes dimensiones, tanto teóricas como prácticas entre las que debe ser incluida la experiencia corporal, para situarla de modo analítico, por un momento, en el primer plano de la conciencia. Sostengo que se hace imprescindible desarrollar/construir/entrenar un modo perceptivo intermitente o una **"percepción atenta y fluctuante"**, capaz de gestionar fluidamente diferentes registros entre los que desde mi propuesta destaco, el nivel energético/ sensorial, el motor, el emocional y el representacional. Pero claro está que estos niveles pueden no ser suficientes, o no ser del todo pertinentes para todos los investigadores. Mi propuesta constituye una invitación a interpelar y problematizar la presencia de la dimensión sensorial corporal en los procesos de investigación.

"AFECTAR" COMO MODO DE COMUNICACIÓN: LA INCLUSIÓN DE LO NO VERBAL

La cristalizada matriz dualista que en los ámbitos académicos divide práctica y teoría, cuerpo y pensamiento, experiencia vivida y los relatos sobre ésta, promueve que los resultados de las investigaciones de prácticas de/con/desde danza/teatro/*performance* se encaminen a partir de diversos soportes que privilegian, por un lado, la experiencia (a partir de la realización de espectáculos, *performance*s, danzas, etc.- lo que se denomina investigación creación-), y por otro, el análisis académico o los escritos de difusión, que pueden dar cuenta, entre otros, de aspectos teóricos, históricos, filosóficos, socio-antropológicos, etc.

Felizmente, ámbitos teóricos y prácticos como la antropología y las artes, y otros, como los espacios académicos de comunicación, psicología, biología o derecho, comienzan -según los casos y con distintas modalidades e intensidades- a promover formas de apropiación de teorías y pensamientos que incluyen dinámicas que implican a los cuerpos y sus afectaciones. Se utilizan así herramientas provenientes del campo de la plástica, el teatro, la danza, el psicodrama o las técnicas lúdicas y corporales de uso más terapéutico, entre otras. Por momentos, las aulas y pasillos de las universidades se inundan de cuerpos festivos que conquistan espacios considerados "del pensamiento y la reflexión". Gestos irreverentes que cambian geografías y ganan espacios antes vedados. Yo misma formo parte de este alegre colectivo y somos, cada vez, más lxs artistas investigadorxs que intentamos, de diferentes maneras y bajo distintas modalidades, trascender estas fronteras entre teorías y prácticas.

He señalado al comienzo de este trabajo, que fue la experiencia corporal la que me llevó a elaborar ciertas hipótesis de investigación. No obstante, durante el proceso de escritura de la tesis doctoral tuve la profunda convicción de que el vocabulario académico "secaba y agrietaba" las experiencias que quería transmitir y me vi en la necesidad de explorar pequeños espacios discursivos, que guardaban una lógica más poética con la intención de intentar comunicar aquello que, desde mi perspectiva, escapaba irremediablemente a la representación. No obstante, pese a "completar" la entrega del escrito con fotos y videos, la necesidad de explicitar lo que no puede ser transmitido sólo con palabras, continuó pulsando en mis reflexiones

Estas intensidades sensocorporreflexivas me llevaron a considerar la comunicación de mi estudio desde una triple perspectiva. En primer lugar, la realización de mi tesis doctoral, ahora transformada en un libro[3]. En segundo lugar, la creación de un

[3] "Subjetividades en Movimiento. Reelaboraciones de la danza butoh en Argentina". Colección Saberes. Instituto de Artes del Espectáculo. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

"espectáculo ponencia" en el que intenté comunicar aquellos aspectos que resistían a la representación, pero que a mi modo de ver, formaban parte de los resultados y que consideraba necesario exponer, aunque los requisitos académicos los desestimaran[4]. No obstante, como obra espectáculo podía considerarse de forma independiente, aunque yo la presentara en reiteradas oportunidades acompañada por un espacio expositivo posterior, en el que describía los resultados de mi investigación. Comprendí con el tiempo que estas acciones, a mi pesar, insistían en el dualismo que plantea lo teórico/práctico. Al mismo tiempo que intentaba trascenderlo, continuaba reproduciéndolo. Por un lado, se presentaba el pensamiento –el libro-, por otro, la afectación en movimiento –la obra-.

Necesite entonces realizar una tercera producción, que entiendo se acerca a lo que Ileana Dieguez (2009) refiere como "desmontaje". Una producción que por ahora denomino "ponencia performance" y que involucra una presentación esceno-teórica acerca de los procesos, procedimientos y resultados involucrados en la investigación con el objeto de promover una reflexión colectiva y comunicar afectaciones de orden verbal y no verbal. Se trata de una "nueva obra" que respeta los cánones académicos de la comunicación de resultados, vale decir, la lectura de un texto, el uso de *power point* e incluso la presentación audiovisual. Pero que también contiene juegos con máscaras, danzas con textos en simultáneo, juego de voces habladas y cantadas, intervenciones rítmicas que incluyen la participación de los asistentes, irrupciones al texto, entre otros recursos[5]. Esta experiencia ha sido, en lo personal, ampliamente satisfactoria y entiendo que me ha permitido rasgar las demarcaciones de lo académicamente autorizado, trascender los límites del dualismo y encontrar una nueva forma de comunicar resultados.

Más allá en este largo proceso referido respecto de las modalidades implementadas como artista investigadora, también intenté otras experiencias. En el año 2004 en la cátedra de Teoría General del Movimiento (Departamento de Artes, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y de la mano de la profesora Elina Matoso, inauguramos, al comienzo con bastante resistencia por parte de alumnos y de algunos profesores, un espacio vivencial en el que proponíamos pistas experienciales para ligarlas con las reflexiones críticas que exponían los textos del programa de la materia. Hoy, luego de más de 15 años, esos espacios se han redimensionado y expandido y ya no se encuentran separados, sino que los hemos integrado proponiendo experiencias que no necesariamente distinguen entre momentos expositivos y experienciales. Además, hemos ido abriendo, paulatinamente, la posibilidad a que lxs alumnos propongan sus propias elaboraciones. Si bien este dispositivo siempre está en permanente transformación, los

[4] Puede verse un fragmento de *Carnetinta. Hipótesis en movimiento* en: https://www.youtube.com/watch?v=kFTuCE2pusg&t=11s

[5] Puede verse un fragmento de esta exposición en: https://www.youtube.com/watch?v=y9lv9mbp7G4&t=8s

resultados han sido muy enriquecedores. Asimismo, en el año 2010 también comencé a explorar la organización de mesas en los diferentes congresos que permitieran la inclusión de la experiencia práctica como parte de la presentación de las ponencias. Como integrante del equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance y de la Red de Antropología de y desde los cuerpos, estas experiencias se multiplicaron encontrando nuevos caminos y canales de comunicación.

El interés de proponer este tipo de experiencias esceno-teoricas tiene que ver con afectar a las personas en la multiplicidad de sus canales perceptivos. Es cierto que estas vivencias descentran casi siempre en primer lugar, la experiencia en términos individuales. Sin embargo, no está en esa intimidad el último interés y, al mismo tiempo, no es sin esa subjetividad movilizada que podemos llegar a los sentidos de índole compartida que buscamos comunicar o compartir. Precisamente, es la afectación personal la que sirve como base, fundamento o suelo desde el que puede establecerse una sensocorporeflexión de carácter intersubjetivo.

Cabe referir que el desarrollo de este tipo de experiencias encuentra en ocasiones algunas restricciones sobre las que me parece importante detenernos. Por ejemplo, puede suceder que los espacios en los que se hace necesario proponer este tipo de actividades (aulas, sesiones de congresos, etc.), no se consideren los adecuados (o son lugares muy pequeños, o hay prohibición de desplazar el mobiliario para disponer de espacios más abiertos para la realización de un pequeño taller, o no se permite el uso de instrumentos y la ejecución de cantos vocales o, directamente, no se permite más que la sesión estándar que habilita el uso de *power point*) y entonces, desde el espacio institucional se recomiende que sería "mejor hacer lo que se hace siempre". Muchas de las gestiones que se dirigen a posibilitar este tipo de comunicaciones esceno-teóricas encuentran una variedad de respuestas resistenciales que operan como modos de mantener el *statu quo*.

Otro de los aspectos importantes que demanda la experiencia sensocorporerreflexiva tiene que ver con el factor tiempo. La preparación, la experiencia en sí y el momento de asimilación de lo vivido no es el mismo que el que propone la presentación oral discusiva y, es frecuente, que quienes deseamos incluir este tipo de presentaciones en un congreso requiramos un tiempo mayor a los usuales 15 o 20 minutos. Además, por las características de la propuesta suele resultar inconveniente el corte abrupto para poder continuar con "el que sigue". Una lógica de la productividad impuesta a un espacio que incluso, sin incorporar lo sensocorporreflexivo, debiera ponderar y promover la discusión e intercambio colectivo.

En suma, la experiencia sensocorporreflexiva demanda tiempos más prolongados y una ampliación de los recursos habitualmente disponibles. En este sentido, sostengo que entre las coerciones de "lo académico" sobre la consideración de lo experiencial como

forma de comunicación, existen -además de las imposiciones sobre el tipo de escritura que valora la preeminencia de la lógica racional por sobre otros modos de decir- las micropolíticas del espacio y del tiempo que operan, en su diversidad, como múltiples y aparentemente inespecíficas formas de "disciplinamiento" (FOUCAULT 1987). Al mismo tiempo que se acepta la existencia de actividades vivenciales como parte de "lo académico", se despliega un insistente y poderoso dispositivo que tiende a empobrecer los aportes y los potenciales alcances de de estas nuevas y prometedoras formas de producir, comunicar e intercambiar conocimientos[6].

HACIA UN ENCUENTRO FRUCTÍFERO ENTRE LAS ARTES DEL MOVIMIENTO Y LAS CIENCIAS SOCIALES.

La modernidad separó fatalmente las producciones artísticas y académicas. Aunque en los últimos años se han intentado acercamientos, en los congresos de danza o teatro, por ejemplo, aún se aprecia la tendencia a seguir separando las producciones artísticas de la difusión de los resultados de investigaciones sobre estas prácticas. Por un lado, se invita a los artistas a mostrar obras, y por otro, se convoca a los investigadores a hablar sobre ellas. E incluso ello ocurre, aunque artista e investigador sean la misma persona y sus presentaciones se realizan en espacios y momentos diferentes. Por otra parte, en los congresos y jornadas o espacios académicos considerados desde una tradición teórica como la antropología, por ejemplo (pero no solo en ésta), también es difícil encontrar ámbitos que permitan incluir la experiencia como forma de transmisión que posibilite una comprensión de los resultados de investigaciones sobre las prácticas, más allá de la lógica logocéntrica. Lo mismo ocurre en las dinámicas pedagógicas que suelen resistir cualquier proposición de ejercicio que incluya al cuerpo expresivo y afectado en movimiento, como parte activa del proceso.

Ciertamente los caminos de la práctica artística y la teoría presentan resistencias a unirse debido a las lógicas sostenidas por ambos "campos" (BOURDIEU, 1991), y las obliga a desarrollarse, como si fuera posible, por canales separados. Postulo que debiéramos realizar acciones con el fin de de restablecer el valor epistemológico de la experiencia como modo cognitivo válido que, de ninguna manera, restaría a la comprensión representacional, sino que restituye al conocimiento su potencial en tanto acto vital en

[6] Cabe señalar que se han desarrollado muy interesantes recursos y atrayentes desarrollos teóricos que, por no admitir las presiones de lo académico, se han mantenido al menos en nuestro país, por fuera de estos ámbitos y solo recientemente y en algunos casos, se han incorporado a la universidad. Me refiero a los desarrollos de la Psicomotricidad, la Danzaterapia, la Musicoterapia, etc. y a las artes en general. Pero también a prácticas y pensamientos aún excluidos como lo son aquellos de origen no occidental, cuyas epistemologías ponen énfasis en la experiencia.

el que se manifiesta el carácter reflexivo de la agencia. Un paso ciertamente irreverente frente al poder que intenta someter el valor cognitivo tanto del arte como de la ciencia a los criterios de la productivdad, la innovación y la originalidad.

Reivindico enfáticamente en esta dirección, la figura del artista investigador como un locus de lucha crítica. Como un espacio legítimo de producción de conocimientos. Y también un modo específico en que el arte y la ciencia se ponen en diálogo. Es cierto que ambos universos despliegan estrategias distintas. Tal vez este intercambio es un intento imposible por apropiarse de aquello que resiste a la representación,

Reconocer las dimensiones del poder y los modos en que estas se ponen en juego al producir conocimiento nos obliga a registrar la fragilidad de nuestras epistemologías. Se trata de descolonizar, deconstruir, revisar nuestros modos habituales de considerar las producciones artísticas y/o académicas. El arte repone del conocimiento, su dimensión intensamente afectiva.

REFERENCIAS

ASCHIERI, Patricia (2007). Subjetividad en movimiento. Reelaboraciones de la Danza *Butoh* en Argentina. Proyecto Tesis Doctoral en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

_____. (2012). "Entre Buda y Rodin: Traducciones culturales en los cuerpos de la Danza *Butoh* Argentina". En Citro S. y Aschieri P.(comp.) *Cuerpos en Movimiento. Perspectivas interculturales sobre el movimiento y la danza*. pp.235-289. Editorial Biblos.

_____. (2013). Subjetividad en movimiento. Reelaboraciones de la Danza *Butoh* en Argentina. Tesis Doctoral en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

_____. (2015). "La práctica improvisacional como modo de producción de conocimiento". En en Aschieri Patricia (Coord) *Trayectorias liminales: Juegos e interpelaciones corporales en movimiento. Homenaje a Elina Matoso.* Ediuns UBA (en prensa)

_____. (2017) "Entre carne y tinta: La figura del artista investigador como locus de lucha crítica" IV Jornadas de Performance-Investigación. Trans-Citando las fronteras del arte y la ciencia Fac. de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

CLASSEN Constance. 1993 "Fundamentos de una antropología de los sentidos". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (RICS) UNESCO

CSORDAS, Thomas. (1993) Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* Nº 8 (2) (pp. 135-156).

BOURDIEU, Pierre. El sentido práctico. Madrid: Taurus, 1991.

CHAPMAN, Michael (1988). "Contextualidad y direccionalidad del desarrollo cognitivo", en *Human Development* Nº 31 (pp. 92-106).

DIEGUEZ CABALLERO, Ileana. 2007. Escenarios Liminales. Teatralidades, performances y política. Buenos Aires: Atuel,

FOUCAULT, M. 1987. “Los cuerpos dóciles”. En: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo Veintiuno Editores.

JACKSON, Michael. 1983. “Knowledge of the body”, en *Man* Nº18 (pp. 327- 345).

KURATH, Gertrude. 1960. “Panorama of dance ethnology”, *Current Anthropology,* 1 (3) (pp. 233-254).

LEWIS, Lowel. 1995. “Genre and Embodiment: From Brazilian Capoeira to the Ethnology of Human Movement”, en *Cultural Anthropology* 10 (2) (pp. 221- 243).

MAUSS, Marcel. 1979 [1936]. “Las técnicas del cuerpo” y “La noción de persona”, en: *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos (pp. 309-336 y 337-356).

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1970). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ed. Península.

SAID, E. (2002). *Orientalismo.* Madrid. Debate.

TURNER, Victor y Edward M. BRUNER (eds). (1986). *The Anthropology of Experience.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

VARELA, F.; THOMPSON, E. Y ROSCH, E. (2005). *De cuerpo presente*. Barcelona, Gedisa.

WACQUANT, L. (2006). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI..

YUASA YASUO. (1993). *The body, self cultivation and ki-Energy.* State University of New York Press.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

WHEN DETERRITORIALIZATION COMES FROM THE RIVER: THE POLLUTION OF THE GRAMAME RIVER IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF MITUAÇU, PB

Patrícia dos Santos Pinheiro
Pós-doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba (UFPB), bolsista PNPD/Capes.

Aline Maria Pinto da Paixão
Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPB), bolsista Fapesq.

Abstract

In the disquieting frequency of environmental tragedies that have occurred in Brazil, a great leak of caustic soda on the Gramame river, state of Paraíba, is added to this scenario already worrying. The Gramame River Basin is one of the main sources for the public water supply in the Joao Pessoa's metropolitan region and also where many *ribeirinhos* and *quilombolas* earn their livelihood. This contamination has led to the high mortality of animals, aggravating the situation of the river, which already receives industrial, agricultural and urban pollutants for at least three decades and and interrupting artisanal fishing. One of the affected territories is the Quilombola Community of Mituaçu, in the rural area of the municipality of Conde. With fertile land and surrounded by rivers, especially the Gramame, this watercourse is mentioned as having «raised» several families in Mituaçu: it protects the community from the advances of the city; it is there that they took a river bath; where they learned to swim, to fish, to ride a canoe; because of the river, they did not go hungry or thirst.Thus, this work seeks to bring some elements to analyze the re-significances and adaptations of this territory, before (and despite) the scenario associated in particular with the pollution of this river. In this way we try to describe, between creative practices and memories, the conformation of complex systems of traditional knowledge that reinvent themselves before the changes that they have experienced.

Keywords: Quilombola territory; Traditional knowledge; Water pollution; Gramame river.

QUANDO A DESTERRITORIALIZAÇÃO VEM DO RIO: A POLUIÇÃO DO RIO GRAMAME NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MITUAÇU, PB

PARA CONTEXTUALIZAR: O CAMINHO QUE LEVOU A MITUAÇU

Chegamos à Comunidade Quilombola de Mituaçu, localizada na zona rural do município de Conde, litoral sul da Paraíba, principalmente por um caminho: saímos da BR 230 (nos primeiros quilômetros da Rodovia Transamazônica), na cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, em direção aos bairros Funcionários II, Grotão e depois Colinas do Sul, até nos aproximarmos do bairro Gramame. Durante esse trajeto, entre casas, prédios, lojas, bancas de feira, ruas estreitas apinhadas de gente, ônibus que vão e voltam dos bairros, carros e mercadorias diversas, condomínios populares que crescem com velocidade, que juntos seguem em um ritmo constante, vemos a expansão da cidade até suas margens. Esse ritmo muda quando o asfalto dá lugar a uma estrada de chão, invariavelmente esburacada, com movimento sensivelmente menor, mas ainda densamente povoada, já no bairro Gramame. Dali, com uma grande ladeira na qual há um fluxo menos intenso, mas constante de pessoas, animais, motos e carros, com materiais a serem comercializados na feira do Grotão, como inhame, feijão, macaxeira, frutas, chegamos a um ponto crucial: a ponte que liga a urbe não muito distante à comunidade de Mituaçu. A firme e bela ponte sob o rio Gramame é datada de 1930 e é o principal caminho de ligação entre Mituaçu e o mundo[1].

Figuras 1 e 2 – A ponte sob o rio Gramame. Fonte: acervo do projeto Histórias de Quilombo, 2017.

Antes mesmo de chegar à ponte, já podemos avistar o mangue, tão importante para a comunidade, oscilante dependendo da maré, e a estrada que se segue já não lembra

[1] A travessia que pode ser feita também por barco, apesar de menos usual, ou por Caxitú (a oeste, na BR 101).

o asfalto deixado para trás há poucos quilômetros de distância. A confluência de sons dá lugar a um silêncio profundo, o horizonte pode ser vislumbrado de modo singular e, a depender do horário, o pôr do sol domina a paisagem, mesmo que ao fundo se observem pequenos contornos coloridos, que com o chegar da noite nos rememoram a proximidade da cidade pelas luzes que começam a se destacar[2]. Trata-se de uma estrada que em tempos chuvosos divide espaço com uma nascente próxima (o que pode inviabilizar a passagem de automóveis em alguns momentos), perto de algumas outras áreas alagadiças e plantações, como cana de açúcar e abacaxi, além de coqueiros e de um local de criação de suínos próximo da estrada que leva propriamente ao agrupamento de ruas que compõe Mituaçu.

A presença das pesquisadoras em Mituaçu iniciou em momentos e de formas bastante distintas[3], mas o encontro deu-se no projeto de extensão "Histórias de Quilombo: memórias e identidade coletiva na produção audiovisual da comunidade quilombola de Mituaçu, Conde, Paraíba", desenvolvido desde 2017 na comunidade, mais especificamente na escola municipal Ovídio Tavares de Morais[4]. O objetivo do projeto tem sido instigar reflexões e ações de valorização de práticas e saberes locais a partir do uso de novas possibilidades introduzidas com as tecnologias digitais, vivenciando o uso de ferramentas acessíveis para a elaboração de fotografias e vídeos. Assim, por meio destas reflexões, procuramos realizar registros imagéticos de saberes locais, em diálogo com a Antropologia Visual, iniciando com oficinas junto a uma turma de EJA (Educação de Jovens e Adultos)[5].

Nesse ambiente escolar iniciaram-se, em julho de 2017, as oficinas semanais, acrescidas de vivências de campo para registros audiovisuais. E dessa percepção, que também dialoga com o método etnográfico, procuramos realizar a produção de um documentário audiovisual e dois ensaios fotográficos, que estão sob os cuidados da escola. Assim como a pesquisa cria vida própria em seu desenrolar, esse trabalho propiciou aproximação com os estudantes e experiências e resultados não previstos, gerados pelo formato participativo entre os envolvidos.

De modo a dialogar com as demandas locais por produção de conteúdo, as atividades em Mituaçu se voltaram para o debate sobre territorialidade, memória e sobre conflitos socioambientais, tendo o rio Gramame como central para os moradores. Dentre as muitas

[2] Do bairro Funcionários II até Mituaçu são apenas 10 quilômetros de distância.
[3] Uma das autoras realiza atualmente pesquisa sobre grupos domésticos de Mituaçu, dando continuidade a trabalhos desenvolvidos há alguns anos (Paixão, 2014).
[4] O projeto é vinculado à Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários (PRAC – CCHLA/UFPB) e possui coordenação de Patrícia Pinheiro e Maria Patrícia Goldfarb. Contamos com o apoio do projeto de extensão Pamin (Patrimônio, Memória e Interatividade/UFPB); do Arandu, Laboratório de Antropologia Visual/UFPB e da diretoria da escola Ovídio Tavares de Moraes. O projeto foi concebido inicialmente em 2016, na comunidade quilombola do Rincão das Almas, RS, com o título Histórias de Quilombo: oficina de vídeo na Comunidade Rincão das Almas.
[5] No ano de 2018, o foco tem sido nas plantas medicinais da comunidade, registradas por meio de desenhos das crianças do 5º ano do ensino fundamental. A equipe também é composta de graduandos de Ciências Sociais e outros cursos.

possibilidades levantadas e os inúmeros registros produzidos em 2017 por estudantes da escola quilombola junto com a equipe da UFPB (material ainda em processo de edição), o percurso do rio Gramame, as histórias de vida, os seres, os trabalhos de subsistência, a pesca artesanal de caranguejos, peixes e camarões foram temas recorrentes (Paixão et al., 2018).

Esses direcionamentos dados pelos estudantes quilombolas, que também são pescadores e/ou agricultores (a quem entrevistar, quais temas selecionar, quais práticas registrar etc.), nos levaram a priorizar o registro de usos antigos e atuais do rio a partir do relato dos moradores mais velhos da comunidade que tinham ou têm o ofício de pescadores, como seu João Batista, dona Lúcia, Manoel e seu Guilherme. Também participaram (como entrevistados, produtores e/ou realizando os registros) pessoas que foram *criadas pelo rio*, como Marcone, seu Sebastião, Lito,ou seja, para os quais o rio forneceu sustento alimentar, brincadeiras, local de descanso, entre outros. Estes, mesmo que não se autodenominem como pescadores, possuem estreita relação com o rio. Assim, esses interlocutores – muitos destes também alunos da turma de EJA – participaram de dois produtos relacionados diretamente ao rio Gramame: um dos ensaios produzidos durante as oficinas ("A vida no rio") e o vídeo ("Gramame, um rio de histórias"[6]).

Sensibilizadas pelos relatos de cargas recorrentes de poluição no rio, no exato momento em que o vídeo estava sendo finalizado, recebemos a notícia de mais um evento de poluição no rio Gramame, o vazamento de soda cáustica da Companhia de Água e Esgotos da Paraíba (Cagepa). A opção foi, naquele momento de recesso da escola, de realizarmos um novo registro a ser acrescentado ao material original, guiadas por moradores de Mituaçu: um professor e por Manoel e Nalva, ambos estudantes da escola Ovídio Tavares de Moraes e pescadores. Em acréscimo, elaboramos uma reportagem sobre o tema, a partir desse novo registro, em um momento em que lutavam para obter justiça diante da quebra em sua relação com o rio (Pinheiro; Paixão, 2018).

Assim, em paralelo ao já mencionado projeto de extensão, fomos instigadas a aprofundar também as reflexões sobre essa questão em Mituaçu, pesquisa que está em seus passos iniciais, relacionada a um estágio pós-doutoral na UFPB. Especificamente neste trabalho, buscamos trazer alguns elementos socioculturais e ambientais para analisar as ressignificações e adaptações deste território quilombola, diante (e apesar) do quadro associado em especial à poluição deste rio-entidade, o Gramame.

Procuraremos relacionar esse caso com o debate sobre racismo ambiental, assim como os processos de desterritorialização. Desta maneira, entre práticas e memórias, abordaremos a conformação de complexos sistemas de conhecimento tradicional que se expandem e se relacionam com as mudanças que Mituaçu têm vivenciado na contemporaneidade.

[6] O vídeo está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sg9iLI05dtg, último acesso em 15 de julho de 2018.

MITUAÇU, UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA NO NORDESTE BRASILEIRO

Desde o início da colonização do nordeste brasileiro, essa parte do litoral passou por disputais coloniais entre holandeses, portugueses e franceses, com alianças estratégicas com povos indígenas, em especial os Potiguara e os Tabajara, que influenciaram a formação desta região da Paraíba (Oliveira, 2004). Junto aos indígenas que já ocupavam a região, essa formação tornou propicia a incorporação e refúgio de vários grupos sociais, como negros ex-escravizados e homens brancos pobres (Nascimento Filho, 2006, Carvalho, 2008 apud Mura et al., 2010). Dessa estreita relação entre indígenas e negros nas primeiras gerações de Mituaçu, posteriormente se configurou um aumento da população negra neste que se consolidou como um território negro (Santos, 2011).

Dentre as narrativas de chegada das famílias negras nesse local (que remontam pelo menos até o século XVII), há indicações da presença de negros que sobreviveram a naufrágios na costa paraibana e que ocuparam as regiões do Conde, João Pessoa e Pitimbu, sem a indicação de um momento específico. Há também, segundo o trabalho de Santos (2011), relatos dos moradores mais antigos sobre castigos físicos do tempo do cativeiro, apreendidos com seus ancestrais. Outro relato que se soma a este é o da história de Li, Kaká e Maria Croata (ou Toquarta), irmãs, negras e ex-cativas, das quais descenderia grande parte da comunidade (Santos, 2011; Paixão, 2014; Pinheiro; Paixão; Schiavon, 2018).Próximo de Mituaçu estão outros dois territórios negros, Guruji e Ipiranga, com origens interconectadas (Léo Neto, 2013, apud Marques, 2015; Santos, 2011; Paixão, 2014).

Figura 3 – Vista de satélite da comunidade de Mituaçu, que se localiza, ao sul, próxima de uma das margens do Rio Gramame, e de outro, do rio Jacoca. Fonte: Google Maps, acesso em 2017.

As comunidades quilombolas brasileiras se inscrevem em um quadro mais amplo de desdobramentos da diáspora africana no Brasil em função da escravidão colonial, que ao longo do tempo apresentaram relações conflituosa destes grupos com a sociedade envolvente: ora segregados, ora precarizados como mão de obra barata, ora alvo da violência policial. Passados 130 anos da abolição da escravatura no Brasil, estas singularidades territorializadas, em boa medida, viveram um momento – instigado nacionalmente pela Constituinte de 1988 – de multiplicação de grupos locais que reconhecem no cotidiano das suas vidas elementos socioculturais, históricos, políticos e étnicos que os conectam à categoria de remanescentes de quilombos, apesar dos limites em termos de acesso a direitos sociais (cf. Pinheiro, 2015). Vinculam-se ainda ao elemento da ancestralidade, da diáspora africana no Brasil e das suas próprias particularidades. Além da identificação de elementos em comum entre as diversas comunidades negras brasileiras, muito variável devido às inúmeras diferenças regionais e às trajetórias de cada grupo, há um reconhecimento coletivo de uma luta por direitos universais, dado que geralmente esses locais não tinham em seu histórico o alcance de políticas básicas por parte do Estado.

O processo de reconhecimento instituído após a Constituição de 1988 foi alvo de muitos debates, críticas e, de modo geral, traz na regularização fundiária e no acesso a direitos sociais básicos dois elementos centrais. A partir do critério da autoidentificação, previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que o Brasil ratificou em 2002 (OIT, 2011), há 3.040 registros de comunidades quilombolas certificadas no Brasil, 36 delas na Paraíba[7].

A comunidade de Mituaçu passou pelo processo de autoreconhecimento como remanescente de comunidade quilombola e recebeu em 2005 o Certificado emitido pela Fundação Cultural de Palmares. Mesmo não apresentando conflitos fundiários na região, a comunidade vem resistindo ao avanço do desenvolvimento urbano e, em especial, do polo industrial da cidade do Conde e de João Pessoa.

Cabe mencionar que intensas discussões envolvem o termo "comunidade tradicional", do qual os povos quilombolas fazem parte. Sem reduzir o "tradicional" a algo estático, relacionado a algum ponto fixo no passado, esses povos mantêm e renovam elementos da ancestralidade, de maneira dinâmica. A noção não se refere apenas a uma historicidade, também incorpora identidades coletivas que são mobilizadas e reorganizadas de maneira contínua e expressam uma diversidade de formas de existência compartilhada entre grupos humanos em suas relações – entre si e com os elementos naturais. Na configuração das comunidades quilombolas e seus territórios, é importante ressaltar a predominância de laços solidários que informam sobre as regras que regem a vida cotidiana sobre o

[7] Esses dados são atualizados na página do Incra (última atualização em 26/04/2018): http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs. Acesso em 15 de julho de 2018.

território, com delimitações internas e externas reconhecidas socialmente, que também se constituem como fator de identificação (Almeida, 2004).

Nossos caminhos mais comuns em Mituaçu desde 2017 foram a rua principal, que nos leva até a escola Ovídio Tavares de Moraes, e a rua do rio, diretamente desembocando no rio Gramame, no Porto de Dedinho (antigamente porto de Biino), onde fica o canto das canoas e de onde saíamos em caso de incursões de barco para registros audiovisuais junto aos alunos/quilombolas/pescadores da turma de Educação de Jovens e Adultos da escola ou para outros eventos, como o dia da Água. Marcone descreve suas lembranças de infância sobre os usos dados a esse porto:

> Isso aqui era como se fosse uma pequena praia. E as pessoas também da época costumavam tomar banho no rio. Não tinha a tecnologia que tem hoje. Não era desenvolvido como hoje, que as pessoas têm hoje banheiro em casa, tudo. Naquele tempo, banho era mais no rio. De maneira que era destacado os portos, tinha o porto das mulheres, aqui nessa parte daqui para cá era o porto dos homens (trecho retirado do vídeo Gramame, um rio de histórias, 2018).

Sendo protegida tanto pelo rio Gramame quanto pelo rio Jacoca, em outra de suas margens (a que a conecta com Paripe e a comunidade quilombola do Guruji), Mituaçu possui terras férteis e é circundada por rios. Em especial o rio Gramame é mencionado como tendo *criado* diversas famílias em Mituaçu: é nele que tomavam banho quando não havia banheiro na comunidade; nele que aprenderam a nadar, a pescar, a andar de barco; do mangue vinha o goiamum; "Comadre Fulozinha" e o "Pai do Mangue" estão presentes na proteção do território[8]; é ele que protege a comunidade dos avanços da urbe. Nesse contexto, os sistemas de conhecimento também funcionam como formas de compreensão das práticas de manejo e de formas locais de regulação dos ecossistemas.

O rio se constitui ora como uma entidade, que provê sustento e que todos devem respeitar, ora como um território coletivo, aberto para que todos possam pescar. Não há cercas, mas sim regras sobre o uso coletivo, que quando são quebradas causam grande descontentamento dos demais. Nesse contexto, o controle do rio não está nas mãos de um indivíduo ou grupo doméstico, mas é partilhado através de normas que combinam o uso comum e o privado (Almeida, 2004). Segundo dona Lúcia, pescadora e quilombola, *o rio é de todos*. Ela descreve o processo de colocação dos *covos*:

> Lúcia: Assim, pego um lado na beira do rio, que não tenha ninguém, não tenha colocado covos, porque tem muita gente que não gosta que a gente coloque no meio dos deles, entendeu? Porque o rio é para todos, como o sol, né? Mas muita gente fica: 'ah, isso ai é meu!'. Não, não é nada, ninguém tem nada. Aí um rapaz

[8] "Comadre Fulozinha" e o "Pai do Mangue" são entidades protetoras das matas e dos mangues, respectivamente, na região. Não são relatos exclusivos de Mituaçu, mas nesse caso, para mais informações sobre a cosmologia local, ver Paixão, 2014.

> disse: 'pronto, dona Lúcia, pode botar'. Aí eu coloquei daquele lado que vocês viram. Eu tenho muito covos no rio, tenho de um lado, tenho de outro.
>
> Pesquisadoras: E não se mistura não?
>
> Lúcia: Não, a gente conhece. A minha irmã estava em casa, aí ela disse: 'bota uns cordões, uns laços, para eu ir para os covos, porque se eu vou para os teus covos, eu despesco o dos outros'. Aí eu disse: não, não precisar ir não, eu mesma vou. O povo também despesca os covos da gente. Eu prefiro que despesque, não me importo que despesque não, mas às vezes carregam os covos. Teve um dia que levaram 10 covos meus. Eu tive tanto desgosto, que eu disse, oh, meu Deus, eu não vou mais pescar! Deu vontade de cortar tudinho dentro do rio e não ir mais. Aí fiz outros covos, eu e minha prima, Vanda, sabe? Fez tudo de novo comigo, aí eu botei lá no mesmo canto (trecho retirado do vídeo Gramame, um rio de histórias, 2018).

A coleta do camarão é realizada com covos feitos artesanalmente com materiais diversos. Dentro do covo, de um lado há um tampo, com a quenga do coco, e do outro há uma sanga, já no meio há uma tela que retém o camarão após sua entrada. Os covos são instalados em árvores na beira do rio, a depender da maré ficam na beira do mangue ou dentro do mesmo, e são visitados de canoa para despesca regularmente. Há covos de inúmeras pessoas no rio, que ficam em locais relativamente flexíveis, apesar da identificação dos espaços, sendo que cada um reconhece os seus para despesca.

Figuras 4 e 5 - Nalva despescando os covos e o detalhe do covo por dentro.
Fonte: acervo do projeto de extensão Histórias de Quilombo (UFPB), 2018.

Além do camarão, armadilhas são usadas para coleta de caranguejos, que são chamadas de ratoeiras (utensílios de plástico com arame), armadas em áreas propícias, próximas das tocas, deixadas por cerca de 40 minutos no local e posteriormente retiradas. Os caranguejos (de diversos tipos) são retirados vivos e amarrados habilmente pelos pescadores, vendidos em feiras livres ou consumidos pelas famílias locais. Cabe ressaltar que é observado o período de reprodução dos animais, para que haja a sua manutenção. Nunes (1998), em um rico trabalho sobre os caranguejeiros de Vitória, no Espírito Santo, salienta que o conhecimento sobre a ecologia e sobre os ciclos do caranguejo são essenciais para manter o equilíbrio da espécie. Um momento sensível é o da *andada,* período que

se estende de janeiro a março, no qual os caranguejos fêmeas e machos, orientados pelas luas (cheia e nova) saem dos "buracos" para acasalar, tornando-os mais vulneráveis. Cabe ressaltar que esses ciclos são sempre observados e respeitados pelos pescadores de Mituaçu.

Outro momento importante para se compreender esse processo é o período de crescimento do caranguejo, como podemos observar no trecho logo a seguir, que nos foi relatado por seu Manoel, nosso guia em todas as incursões de canoa pelo rio Gramame:

> Ele se entoca e começa a trabalhar, começa a trabalhar, botar essa argila para fora. Quando ele bota essa argila para fora que tampa esse buraco ele passa três meses sem se alimentar, só a comida que ele comeu, tá gordo, ai então ele [pode] passar aqueles três meses. Nesse período ele vai descascar, entendeu. Ele vai tirar aquele casco dele, aí fica mole, ele fica mole. Ai então ele fica debaixo d'água mole com o buraco tapado [...] quando for de três meses por diante ele vai criando um casquinho [...] quando ficar forte o casco, com o casco já resistente ele abre o buraco com uma fome, magro, aí ele começa a comer, se alimentar... Quando abrir o buraco ele vai estar maior, ele cresceu. Ele faz isso para crescer (entrevista com Seu Manoel, pescador, 2017).

Já a pescaria é feita com canoas e diferentes tipos de redes. Para todas as situações, é necessário saber a movimentação das marés, a partir da lua, conforme explica detalhadamente seu João Batista, pescador aposentado (ofício que aprendeu com o pai) e exímio conhecedor dos ciclos lunares, conforme o minucioso relato a seguir:

> Do rio Gramame nós conhecemos ele de dia à noite. [...] Tem que ter um estudo para saber qual é a maré que vai dar aqui e a maré que vai dar ali. Que ali é alto, quando é maré não vai botar ali porque ali é alto. [...] A maré tem sete dias de grande. Crescendo. E sete dias minguando [...]. Por sete dias se chama maré morta. Ela enche um pouquinho e vaza, não bota, não presta para pescar nada. [...] Ai quando passava aqueles sete dias ele começava, todo dia. Ai com três dias que ela começava a lancear [...], já dava pescaria, já estava entrando no mangue. Aí chegava com sete dias ela já estava esbanjando tudo. Naquelas alturas, enchia para todo lado. A pescaria era assim! Sete dias de maré morta e sete dias de maré grande. Aí nós, como pescador, o giro da gente, quer dizer o prumo nosso são os planetas. A lua é que domina todas as coisas. A lua está saindo a maré está cheia em todo o território brasileiro, não tem o que perguntar. E se a lua está empinada, tá seca em todo território brasileiro. [...] Porque a lua ela tem, eu não cheguei a marcar, mas o meu pai dizia, ela tem 75 [...] segundos de um dia para outro. Se por ventura hoje ela, ela tá junto do sol hoje, quando for amanhã ela tá mais lá na frente, não é isso aí? Outro planeta não faz isso, mas a lua faz. Todo dia ela anda mais um pouco, todo dia ela anda mais um pouco, pouco mais ela está lá fora, não é? Que é o modo da lua ficar nova e ficar cheia. Não tem? A lua nova e cheia. Quando a lua está nova, aí ela está aqui e o sol está aqui, igual. Igualou está nova. Por que está nova? Porque o sol só consegue iluminar dela somente essa beirinha dela aqui. Porque ela não é iluminada pelo sol? A lua não recebe a luz do sol para ela brilhar? [...] Chama-se: a lua nova. Quando for amanhã, ela já tem andado um pouquinho para frente o sol já pegada mais um pouquinho, depois de amanhã já vai mais outro pouquinho e vai aumentando e chega em um ponto que ela chega de frente com o sol, ela lá e sol cá, aí é cheia. Ela cheia, aquela lua bem bonita. É porque ela está de frente para o sol, o sol pega ela toda normal. [...] É isso aí, a base para a gente pescar é o ponto

> das luas, tanto no alto mar como no rio. A pescaria é isso aí (trecho retirado do vídeo Gramame, um rio de histórias, 2018).

Os cerca de 900 habitantes de Mituaçu compõe 331 famílias do local[9], as quais desenvolvem a pesca, a agricultura familiar, a coleta de frutas e o artesanato, itens que são usados para subsistência e comercializados em feiras livres. O acesso a recursos naturais para a realização de atividades produtivas desse e de muitos dos grupos quilombolas brasileiros foram obtidos em boa medida em situações de adversidade, resistência ou conflito, o que constantemente reforça a coesão e solidariedade presentes e também as redes de relações sociais que os compõem. Ao mesmo tempo, podem ser vistas áreas significativas de plantações de abacaxi ou de cana de açúcar no interior do território, manejadas há anos por um fazendeiro que não faz parte da comunidade.

Atualmente, há cerca de 70 pescadores de Mituaçu cadastrados na colônia de pescadores de Jacumã, a mais próxima da comunidade, porém a relação da população local com o rio vai muito além. Muitas pessoas tomam banho no rio, fazem pesca para consumo próprio etc. Quando falta água em suas casas, ainda recorrem ao rio. Dada a estreita conexão entre as práticas sociais e culturais estabelecidas pela comunidade a partir deste curso d'água, a poluição do rio implica em perdas de importantes referências no interior do território, que afetam elementos que conferem significados e orientam suas práticas. Assim, mesmo quando não há uma perda física de terras, há uma perda de controle dos recursos e expressões do território. Seu João Batista, com 73 anos em 2017, relata sua infância:

> Nós morávamos perto da beira do rio, lá embaixo. Nós tomávamos muito banho no rio. Nós fomos criados com crianças nadando no rio, pegando peixe, brincando de toca dentro de rio, tomando banho. E no início era muito menino, a brincadeira era no rio tomando banho dentro d'água. E nesse tempo dona moça, o rio era escandaloso, esse rio! Só a senhora vendo [...] Esse rio era escandaloso! Uma pessoa para jogar um rebolo de um outro lado desse rio, se não tivesse força não botava. A senhora viu como é que o rio tá agora, aquele riozinho, né? Mas nesse tempo que nós éramos garotos, esse rio além de ter muita correnteza, ser muito veloz, ele era largo. Era um rio muito largo! (trecho retirado do vídeo Gramame, um rio de histórias, 2018).

Seu João também aponta outra distinção entre a sua infância e a contemporaneidade, a exploração do rio pela agricultura comercial, ponto reforçado por outros moradores.

> Eu lembro que quando eu era garoto e meu pai morava lá no alto, e nesse tempo Mituaçu era coberto de sítio, de mangueiras, era sombrio - as mangueiras morreram tudo. [...] Quando chegava a época do inverno, que chovia, debaixo daquelas mangueiras nascia aqueles olhos d'água, de dentro da terra assim, nascia aqueles olhos d'água. Aí nós corríamos: "bora, bora brincar", nós,

[9] De acordo com dados colhidos junto à Unidade de Saúde da Família de Mituaçu.

> meninos, né. Aí tirava o que? O talo de mamão, da folha do mamão, aqueles talos, e chegava naqueles olhos d'água, enfiava e botava terra [...] Aquela água ... Fazia encanação. [...] Aí as terras ficavam tudo cheia de água, em cima, do alto, dava olho d'água. Mas também não existia esse negócio de irrigação nem de poço artesiano. Mas depois que pegou a existir irrigação e poço artesiano, puxando as águas embaixo, tirando para ceder para os lugares, aí a água do rio, se é de ir para o mar, que nem era antigamente, que tinha essa correnteza que eu estou dizendo, ela não vai mais, está indo é por debaixo do chão, para os poços artesianos, para irrigação (trecho retirado do vídeo Gramame, um rio de histórias, 2018).

Os relatos durante o período de registros audiovisuais nos indicam que os conhecimentos sobre o roçado ou sobre a pesca e suas respectivas especificidades não se resumem a interpretar a natureza ou manipulá-la, mas a viver um determinado ambiente em movimento. Um mundo em constante transformação, no qual a delimitação entre os períodos de inverno e verão tem se modificado, as mangueiras foram atacadas por pragas que vieram junto com os "pacotes de modernização" agrícola (por meio da chamada "praga do Recife"[10]) e o rio que era *escandaloso* está assoreado e perdeu profundidade. Nesse mundo, apesar da proteção do rio ainda existir, a aproximação do urbano ou do 'moderno', outrora distantes, trazem também uma determinada concepção de desenvolvimento nem sempre desejada e mesmo os laços comunitários parecem estar sob pressão[11].

Figuras 6 e 7 - Manoel joga a rede no rio.
Fonte: acervo do projeto de extensão Histórias de Quilombo (UFPB), 2017.

Em Mituaçu, os danos ambientais oriundos dessas mudanças são sentidos sensivelmente. E cabe ressaltar que aqueles ligados principalmente ao agronegócio e também ao desenvolvimento industrial afetam de modo intenso a comunidade, o que

[10] Esse evento em especial é trazido como um demarcador das mudanças ambientais operadas pela ação externa na comunidade: a expressiva morte de mangueiras que abundavam no local, associada a uma grande praga que teria chegado a partir da inserção de espécies exóticas e que trouxe consigo um modo de fazer agricultura vinculado à monocultura e ao uso de agrotóxicos.
[11] Indicado principalmente pela chegada de pessoas de fora da comunidade.

nos remete à ideia de racismo ambiental (HERCULANO, 2008). Ela nos permite refletir sobre a hierarquização social e étnica baseada em forças econômicas e políticas nas relações socioambientais que ignora a magnitude dos efeitos imputados a determinadas comunidades, já vulnerabilizadas ou alvo de preconceitos e estigmatização. Seus resultados podem ser evidenciados desde a mudança da paisagem até a impossibilidade de reprodução de práticas antigas peculiares na comunidade, culminando em um processo de desterritorialização:

> Na sociedade contemporânea, com toda sua diversidade, não resta dúvida de que o processo de "exclusão", ou melhor, de precarização socioespacial, promovido por um sistema econômico altamente concentrador é o principal responsável pela desterritorialização (HAESBAERT, 2006, p. 67).

Herculano situa o debate sobre racismo ambiental o relacionando ao de injustiça ambiental, quando a um grupo recai maiores danos ambientais do desenvolvimento. Experiências de exposição a riscos e vulnerabilidades ambientais (como incineradores e aterros de lixo industrial) em que grupos socialmente discriminados são afetados de modo desproporcional (seja pelo dano em si, seja pela omissão do poder público ou ausência de políticas) deram início a esse debate, em especial nos EUA, o qual passou a mobilizar segmentos acadêmicos e movimentos sociais, como o movimento negro norte-americano (HERCULANO, 2008)[12].

No Brasil, com desigualdades sociais e preconceitos tão enraizados (evidentemente de modo distinto dos EUA), o que não faltam são situações de exposição à poluição semelhantes, porém, destaca Herculano, muitas vezes são tratadas com descaso ou naturalizadas diante de circunstâncias duradouras de péssimas condições de vida. Apesar da organização de diferentes movimentos que lutam para reverter exposições a situações de contaminação e de perda do controle dos recursos ambientais essenciais para manutenção de modos de vida de comunidades e grupos específicos, estas ainda são recorrentes e permeadas pela violação de direitos básicos:

> O desprezo pelo espaço comum e pelo meio ambiente se confunde com o desprezo pelas pessoas e comunidades. Os vazamentos e acidentes na indústria petrolífera e química, a morte de rios, lagos e baías, as doenças e mortes causadas pelo uso de agrotóxicos e outros poluentes, a expulsão das comunidades tradicionais pela destruição dos seus locais de vida e trabalho, tudo isso, e muito mais, configura uma situação constante de injustiça socioambiental no Brasil, que vai além da problemática de localização de depósitos de rejeitos químicos e de incineradores da experiência norte-americana (HERCULANO, 2008, p.5).

[12] Essas articulações, descreve Herculano, levaram ao debate sobre situações de racismo ambiental, que denunciavam, por exemplo, que a escolha dos locais de instalação das indústrias mais poluentes e de descarte de resíduos químicos não era acidental: esses empreendimentos se instalavam justamente em locais de moradia de populações afroamericanas ou ainda de segmentos de imigrantes latino-americanos e povos indígenas (HERCULANO, 2008).

Mas essa instabilidade também demanda novas estratégias e adaptações para a manutenção de um território. Na região, o debate sobre as ofensivas que as comunidades quilombolas e ribeirinhas que margeiam o rio Gramame sofrem, com ofensivas em prol de uma determinada concepção de desenvolvimento, prejudicando seus territórios, seus recursos naturais e a qualidade de vida não é algo novo, envolvendo desde o fórum permanente em prol do rio Gramame até denúncias feitas pelos moradores, elementos que serão abordados a seguir.

MITUAÇU NA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO GRAMAME

Mituaçu atualmente tem como limites físicos com João Pessoa, ao norte, Paripe e Guruji, ao sul, Guaxinduba ao leste e Caxitú a oeste no Conde. A comunidade é praticamente uma ilha; está localizada na parte baixa da bacia do Gramame na confluência com o rio Jacoca, já próxima ao mar, onde o rio faz a divisa entre o município de João Pessoa e do Conde, desaguando no oceano na Barra de Gramame, um conhecido ponto turístico do Litoral Sul.

A bacia hidrográfica do rio Gramame tem sido monitorada, sob diferentes aspectos, principalmente desde a década de 1980. Segundo o Plano Diretor dessa bacia, elaborado em 2000, ela é composta pelo rio Gramame e os afluentes (perenes) Mumbaba, Mamuaba e Água Boa, todos perenes, e drena uma área de 59 mil hectares. Para além da comunidade de Mituaçu, essa bacia é uma das principais fontes de abastecimento da Grande João Pessoa a partir da barragem Gramame-Mamuaba e também de onde ribeirinhos e quilombolas tiram seu sustento.

A Bacia do Gramame drena aprox. 59 mil hectares da Zona da Mata Paraibana e está contida em áreas de sete municípios. SCIENTEC/UFPB (2000). "Antes que chovam as críticas, o setores Alto, Médio e Baixo Gramame foram delimitados arbitrariamente e tendo pura conveniência como critério."

Locais amostrados pela Comissão UFPB/CCEN			
#	local	#	local
1	foz riacho Mussuré	6	canal Mamuaba-Gramame
2	emissário COTEMINAS, rio Mumbaba	7	vertedouro represa Gramame-Mamuaba
3	emissário CONPEL, rio Gramame	8	ponte cia GIASA sobre rio Gramame
4	represa CONPEL, rio Gramame	9	nascente rio Gramame
5	estação de bombeamento CAGEPA, rio Gramame		

Figura 8 – Bacia hidrográfica Gramame-Mamuaba.
Fonte: Cordeiro, 2014

Esse rio que protege a comunidade de Mituaçu e traz sustento a tantas famílias, no entanto, vem sendo alvo de longo processo de deterioração. Além da retirada de água para irrigação de plantios diversos, a relação entre as práticas sociais e culturais estabelecidas pela comunidade a partir deste curso d'água e de seus manguezais têm sido prejudicadas, ao longo do tempo, por poluição industrial, agrícola e urbana que incidem diretamente no seu território e levaram muitos a buscarem empregos fora da comunidade, até mesmo nas indústrias que acabam por poluir o rio.

Assim, apesar de sua importância, o rio ainda é diretamente alvo de despejos não tratados de indústrias de grande porte que se instalam ao longo de sua bacia, do escoamento de agrotóxicos de lavouras e de outras atividades que afetam diretamente a vida aquática e as populações próximas. Em um apanhado dos trabalhos já realizados, Nunes e Garcia (2012) descrevem pesquisas de diferentes áreas, que incluem desde análises físico-químicas da água até os impactos negativos na biodiversidade e nas comunidades locais associados à poluição. Os autores analisaram a poluição industrial na Bacia do Rio Gramame, na comunidade de Mumbaba de Baixo, caracterizando essa situação como um conflito socioambiental, analisado em suas origens, características, correlação de forças entre os atores envolvidos etc. Os autores destacam que a emissão de poluentes industriais nesta bacia hidrográfica se dá desde a década de 1960, quando foi instalado o Distrito Industrial de João Pessoa, nas margens da BR 101.

Dada a recorrência de descargas de poluentes no rio, Ministério Público Federal (MPF) e Ministério Público Estadual da Paraíba (MPPB) foram acionados e, em 2008, pesquisadores da UFPB realizaram uma avaliação da qualidade da água por solicitação desses órgãos, para realização de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), no qual as empresas poluidoras se comprometeriam com medidas de controle (Cordeiro, 2014). Dentre diversos dados coletados e analisados, houve a indicação da contaminação do rio Gramame por agrotóxicos (em especial herbicidas) e poluentes vindos das indústrias, com a presença de diversos metais pesados e resíduos de agrotóxicos acima do permitido em lei no rio Gramame. Em especial em Mituaçu foram encontradas altas quantidades de alumínio e sílica nos moradores (Cordeiro, 2014). Apesar da atuação desses órgãos, o relato dos moradores é de pouca fiscalização sobre esses despejos, que ainda são feitos sistematicamente, e a recorrência da mortandade dos animais que habitam o curso d'água. Durante uma das incursões pelo rio, Marcone, estudante quilombola que participou ativamente dos registros audiovisuais, demonstra a preocupação com os efeitos do veneno para os peixes:

> Quando vocês vierem aqui um dia, que esse rio tiver poluído, nós vamos fazer questão de trazer vocês aqui para verem. Vocês pegarem a água assim, e cheirar assim e sentir um cheiro horrível. Aqui não, aqui tá calmo, mas quando a água tá assim, você vê, os peixes tentando adquirir oxigênio, porque a sujeira que eles colocam dentro do rio, ela tira o oxigênio da água, de maneira que os peixes ficam procurando oxigênio. Aí termina sumindo daqui, aí vão lá para

> baixo, para a Barra, onde o veneno chega com menos intenção (trecho retirado do vídeo Gramame, um rio de histórias, 2018).

O Plano diretor da bacia do Gramame (Paraíba, 2000) indica que o maior consumidor da água da bacia são os estabelecimentos agrícolas, também com maior área de ocupação. Podem ser mencionadas ao longo da bacia grandes plantações de cana de açúcar associadas a indústrias sucroalcoleiras e também plantações de abacaxi. O Plano cita ainda a presença de mineração (areia, argila, pedra calcária), extração de água mineral, criatório de animais e atividade industrial. Em relação a essa última, atualmente podem ser mencionadas a presença de fábricas de cimento e têxteis. É recorrente o relato do impacto negativo sentido pela comunidade com o desenvolvimento da agricultura comercial, com cultivos como a cana de açúcar e o abacaxi, com o uso excessivo de agrotóxicos, desde herbicidas até carrapaticidas, que acabam sendo escoados pelo rio Gramame. Já atividades turísticas e de lazer se concentram na parte baixa da bacia, próximas da Barra de Gramame.

Como consequência da poluição, o rio Gramame, que outrora tinha abundância de todo tipo de peixe, além de camarões e caranguejos nos mangues em suas margens, hoje apresenta quantidade muito menor desses animais devido à poluição, o que gera a preocupação dos moradores, como Lito:

> [...] o meu sonho é voltar a ver o rio Gramame a ser um rio, porque entre aspas, ele não passa e acho que essa esperança não é só minha, mas de toda a comunidade, que o rio volte a ser rio, como diz a canção. Eu não vejo uma pessoa de Mituaçu que não lute por esse rio. Pode ser de forma direta ou indireta, mas luta. A gente vê que a poluição tem destruído muito, não só a vegetação. O número de peixes, quando o pessoal pescava aqui, eu sou testemunha ocular. Peixe de até 11 quilos foi é difícil pegar peixe, antigamente era difícil levantar a tarrafa. [..] Nossa esperança e a nossa luta continua sendo: o rio Gramame não pode morrer (trecho retirado do vídeo Gramame, um rio de histórias, 2018).

Em 24 de novembro de 2015 foi criado o Fórum Permanente de Proteção ao Gramame, composto pelo MPF, MPE, Ministério Público do Trabalho (MPT), Cagepa, UFPB, Secretaria de Meio Ambiente de João Pessoa (Semam), Superintendência de Administração do Meio Ambiente (Sudema), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama), ONG Evot e indústrias. Dias antes, um episódio de grande repercussão reforçaria a importância de ações concretas no rio Gramame: em 22 de novembro de 2015 a contaminação de empresas instaladas no Distrito Industrial modificou a cor da água, que ficou tingida de azul,com alta mortandade de peixes e camarões.

Mais recentemente, em 2016, iniciou-se um diagnóstico socioambiental de toda a bacia, intitulado "Proposta para o diagnóstico ambiental das bacias do Gramame e Abiaí, litoral sul do Estado da Paraíba"[13]. A pesquisa prevê identificar as fontes de poluição

[13] A proposta também é parte dos esforços do MPF e MPE, junto com diversas outras organizações, para atuar no combate à poluição da bacia. Informações em: http://www.prpb.mpf.mp.br/news/poluicao-na-bacia-do-rio-

e analisar alterações nas características físico-químicas e biológicas das águas dos rios, assim como estudos sobre os impactos socioambientais junto às populações ribeirinhas, aprofundando os anteriores. Estes e outros estudos compõem um importante arsenal de pesquisas acadêmicas para um melhor acompanhamento das dinâmicas que envolvem os recursos hídricos na Paraíba.

No ano de 2018, somou-se a esse cenário já preocupante o derramamento de soda cáustica da Companhia de Água e Esgotos da Paraíba (Cagepa) no rio Gramame, que causou nova mortandade de animais (Pinheiro; Paixão, 2018). Nalva, quilombola e pescadora, relata como foi a mais recente contaminação do rio Gramame, no início de 2018[14]:

> Nalva: O problema desse rio: no dia 9 de fevereiro rompeu-se um cilindro na Cagepa e 40 mil litros de soda cáustica caiu e eles até agora não resolveram nada, até agora estamos esperando, que eles venham aqui fazer alguma coisa por nós. [...] Esse rio é o rio que nós vivemos dele, é de onde a gente tira o nosso sustento para a família. Desde os meus dez anos de idade eu pesco aqui no rio. Os peixes morreram, até urubu que comeu os peixes morreu também. O moço lá em Engenho Velho, colocou o pé na água, ficou todo pipocado o pé dele, muito forte esse produto.
>
> Pesquisadoras: Outros bichos morreram também?
>
> Nalva: Morreram. Cágado, jacaré. Estamos esperando aqui (trecho retirado do vídeo Gramame, um rio de histórias, 2018).

A espera de Nalva era por alguma notícia de ação efetiva de recuperação e também de como proceder sem uma das rendas (e alimento) da família, sendo que sequer cestas básicas receberam do poder público local. Se antes Nalva e outros pescadores trabalhavam na coleta de camarão, caranguejo e peixe, após a contaminação ficaram sem essa produção: "agora nós não temos nada no nosso rio". Em meados de 2018, a recuperação, lenta, ainda não estava concluída, mas já havia disponibilidade de crustáceos para coleta.

Figura 8 – Nalva observa o rio 13 dias após o vazamento de soda cáustica.
Fonte: acervo do projeto de extensão Histórias de Quilombo (UFPB), 2018.

gramame-sera-diagnosticada-em-projeto-de-pesquisa, acesso em 10 de fevereiro de 2018.

[14] Por se tratar de um tema sensível à comunidade, que sofre pressões externas de atores considerados parceiros (atuais ou potenciais) e lida com dissonâncias sobre o uso e gestão do rio, as conversas sobre esse tema têm se restringido àqueles que têm se destacado nas denúncias.

No dia do vazamento, no início da tarde, a comunidade foi alertada pela Defesa Civil Municipal e Secretaria de Meio Ambiente do município do Conde que evitasse qualquer contato com a água. Segundo o informe, divulgado em redes sociais, "O vazamento aconteceu por conta do rompimento de um cilindro que armazenava o componente na estação de tratamento da Companhia de água e Esgotos da Paraíba (Cagepa), localizada no município de Conde".

Inicialmente, a água adquiriu tons avermelhados e passou a ter um cheiro forte, os peixes, sem ar, buscavam oxigênio na superfície da água, até morrerem, situação que durou três dias. Além destes, camarões e outros animais apareceram mortos. Passadas duas semanas do ocorrido e diversos dias de chuva intensa que aumentaram a vazão da água, o rio permanecia impróprio para qualquer atividade e os pescadores ainda não podiam voltar a suas atividades: "não tem o que fazer no rio", diziam. O destaque e assombro de Nalva eram que mesmo urubus, considerados animais muito resistentes, após o derramamento também teriam morrido. Os animais que sobreviveram pareciam fracos, caso dos camarões, que morriam logo após sua retirada da água, fato incomum relatado pelos pescadores.

Figura 9 – Registro de peixes mortos, feito por pescadores um dia após o vazamento de soda cáustica. 2018.

Além da negligência causadora do próprio evento, sem um manejo adequado após a contaminação, houve mortandade generalizada de animais que vivem direta ou indiretamente do rio e a água chegou a um pH de 0, agravando a dramática situação do rio. Foi utilizado sulfato de alumínio na tentativa de corrigir a contaminação, o que acabou por piorá-la e ao fim "os peixes se desmanchavam", como relata Nalva. Mituaçu, assim como Engenho Velho, são umas das principais localidades afetadas por essa contaminação, dada sua estreita relação com o rio, mas para os órgãos oficiais a preocupação se restringiu ao local de retirada de água para o abastecimento da Grande João Pessoa, que não teria sido contaminado.

Apesar da cobertura da mídia indicar a regularização da situação, o relato dos pescadores é outro. Alguns órgãos estiveram na comunidade, a pedido do MPF, fazendo coleta de água para análises e informaram aos quilombolas já estarem fazendo tratamentos de remediação para neutralizar a soda cáustica, alguns cadastramentos de pescadores da comunidade foram realizados, porém os pescadores de Mituaçu permaneciam desassistidos até pelo menos maio de 2018. A multa foi estabelecida pelo Ibama, que fez vistorias e análises de água no rio, no valor de 12 milhões de reais (jornal da Paraíba). A Cagepa, porém, contesta que houve impactos significativos, e posteriormente indicou que de fato haviam sido derramados "apenas" 8 mil litros de soda cáustica. A Sudema, por sua vez, teria informado que fará a recomposição de fauna, após uma mínima recuperação das águas. Reuniões foram feitas, os pescadores e quilombolas buscaram a Cagepa e os órgãos responsáveis, mas a grande maioria dos pescadores ainda não havia recebido qualquer ressarcimento ou sequer uma ajuda imediata, com exceção de pescadores da localidade de Engenho Velho, no município de João Pessoa, que receberam cestas básicas da prefeitura daquele município.

Após esse evento, os estudos seguem sendo realizados e compartilhados no âmbito do Fórum Permanente[15]. No manejo de elementos naturais e suas implicações, a questão do risco é um ponto chave, incluindo a poluição gerada na sociedade industrial diante do uso de elementos naturais. Nesse contexto de disputa e legitimação, a ciência tem recorrentemente se colocado como um meio "seguro" para diferenciar entre verdadeiro ou falso e positivo ou negativo, mesmo que operando em muitas direções possíveis.

Um ponto de relevância nessa questão, porém, é a presença das tecnologias (das mais complexas às mais elementares), que atua possibilitando e confirmando as práticas sociais, como lembra também Benakouche (1999). Benakouche se contrapõe à ideia de impacto, largamente utilizada por seu apelo dramático e ampla aceitação, capaz de traduzir as incertezas da sociedade moderna. Ela argumenta que, junto com essa ideia, há uma posição de exterioridade intrínseca (impacto do ser humano sobre a natureza), que dicotomiza sociedade e tecnologia e simplifica o complexo processo de determinação e controle humano sobre os ditos impactos. Além disso, essa ideia não dá conta da forma desigual com a qual as transformações ambientais chegam aos mais distintos grupos sociais.

Mesmo que sem uma intencionalidade, os danos de empreendimentos desenvolvimentistas, da ausência de políticas adequadas etc. recaem de modo mais intenso sobre alguns grupos específicos, em especial aqueles que possuem sua

[15] Nos mais recentes, apresentados em audiência pública feita em 18 de julho de 2018, um deles destaca que há presença de glifosato nos peixes do rio Gramame.

sobrevivência e modos de vida associados ao ambiente e ao manejo dos elementos do seu território, como em Mituaçu, um território que, apesar de tão próximo da cidade, manteve resguardados seus sítios sempre que possível.

Confrontados com as incertezas e os riscos contemporâneos, quando vinculada a tecnologias emergentes e ao próprio desenvolvimento sob o aspecto da modernidade, a análise dos riscos adjacentes a uma sociedade industrial assumiu relevância nos debates promovidos por autores já clássicos nessa temática, como Anthony Giddens e Ulrich Beck, mencionados em Leite Lopes (2006), dentre outros, com a reflexão sobre a "sociedade de risco", por exemplo. Em proposições com possíveis diálogos, Funtowicz e Ravetz (1993) apontam que, dado o aumento da incerteza diante da multiplicação de riscos globais relacionados à incidência de acidentes industriais amplos que se colocam na ordem do dia das preocupações planetárias, o gerenciamento desses riscos envolve também aspectos políticos, não apenas técnico-científicos[16].

RACISMO AMBIENTAL EM MITUAÇU: A MODERNIDADE CORRENTEZA ABAIXO

As comunidades quilombolas brasileiras passaram por sucessivos processos de fragmentação, ocasionados pelas alterações na matriz produtiva regional, acompanhadas da intensa desvalorização das práticas tradicionais. É nesse contexto que acontecem processos de êxodo rural e saberes produtivos tiveram seu desenvolvimento comprometido, sendo que alguns permanecem somente na memória dos mais velhos.

Atualmente há um processo de problematização desse histórico de estigmatização que tem possibilitado novas reflexões teóricas e metodológicas sobre esses conhecimentos e práticas tradicionais que trazem possibilidades epistêmicas e ontológicas diversas. Por outro lado, lembrando que o racismo age desqualificando o outro, a partir de uma crença na superioridade de uma raça diante de outra, transformando diferenças em desigualdades, Herculano (2008) aponta como necessário refletir sobre essas desigualdades nos danos ambientais que recaem sobre populações de baixa renda, grupos raciais discriminados, etnias e povos tradicionais, populações marginalizadas e vulneráveis, as quais acabam sendo naturalizadas.

[16] Enquanto construção possível para a ciência, Funtowicz e Ravetz (1993) apoiam-se na proposta da Ciência Pós-normal (diferente de uma ciência pura ou aplicada), que procuraria resolver esses conflitos em torno do manejo dos elementos naturais e do uso de tecnologias considerando também aspectos políticos, não negando-os, mas sim assumindo-os no debate e incluindo a questão dos saberes populares. É uma proposta que envolve a consideração de elementos éticos (a forma de tomada de decisão é questionada) e epistemológicos (o método é questionado). Com isso, acrescenta-se à conformação técnico-científica o debate da presença de escolhas e valores de seres humanos, assumindo que a suposta neutralidade que permearia a manipulação dos elementos naturais é ela mesma construída.

Diante do complexo contexto brasileiro, além dos grupos que recebem diretamente os danos urbanos ou industriais, Herculano propõe que se expanda esse conceito também para situações de falta de estrutura e saneamento em periferias urbanas, contaminação e degradação ambiental por agrotóxicos, deslocamento compulsório de atingidos por grandes projetos de desenvolvimento (principalmente populações tradicionais e pequenos produtores), fatores que acabam por geram modificações não desejada sem suas formas de organização social e gestão dos recursos naturais. Ou seja, ou essas populações vão para cidade ou ficam nas chamadas zonas de sacrifício ("autorizadas" a concentrar esses danos). Como se fosse um espaço vazio, o racismo ambiental invisibiliza populações que possuem imbricada relação com os elementos que manejam no interior do território. No caso em questão, destacam-se tanto agroquímicos usados de modo intensivo (como o glifosato) quanto os rejeitos industriais.

A proteção contra poluições industriais e agrícolas nos leva a uma preocupação dupla, com os processos naturais e atividades técnicas que interferem com eles: há de se assumir o caráter híbrido dessas modificações no rio e situar as pessoas no meio ambiente que fazem parte. Assim, não se trata de uma cristalização de práticas em determinados ou eventos personagens, sim de trazer memórias singulares através de depoimentos dos atuais moradores sobre práticas as quais se desdobram nas relações do grupo.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, A.W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v.6, n. 1, maio 2004, p. 9-32.

ANJOS, J. C. G. dos; LEITÃO, L.. Etnodesenvolvimento e mediações político-culturais no mundo rural. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. 64 p. (Série Educação a Distância).
BRASIL. Agência Nacional de Águas (Brasil). *Conjuntura dos recursos hídricos no Brasil 2017*: relatório pleno / Agência Nacional de Águas. Brasília: ANA, 2017. 169p.

BRASIL. *Lei n. 9433/1997* - "Institui a Política Nacional de Recursos Hídricos, cria o Sistema Nacional de Gerenciamento de Recursos Hídricos. Brasília, 1997.

BENAKOUCHE, Tamara. Tecnologia é sociedade: contra a noção de impacto tecnológico. *Cadernos de Pesquisa*, n. 17, set. 1999.

COSTA, Fabliciane Finizola. *Avaliação ambiental em áreas de nascentes na Bacia Hidrográfica do Alto Rio Gramame-PB*. Programa de Pós-Graduação em Engenharia Urbana e Ambiental. 2011. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

FUNTOWICZ S. y RAVETZ, J. R. *Epistemologia política*: ciência con la gente. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S. A., 1993.

HAEBAERT, Rogério. (2011). *O Mito da Desterritorialização*: Do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 396 p.

HERCULANO, Selene. O Clamor por Justiça Ambiental e Contra o Racismo Ambiental. *INTERFACEHS* – Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente - v.3, n.1, Artigo 2, jan./ abril 2008. Disponível em: http://www.interfacehs.sp.senac.br/BR/artigos.asp?ed=6&cod_artigo=113

LEITE LOPES, José Sérgio. Sobre processos de "ambientalização" dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 31-64, jan./jun. 2006.

MPF e MPE discutem situação da Bacia Gramame-Mumbaba. 19/03/2008. Ministério Público Federal. *Notícias*. Disponível em: http://www.prpb.mpf.mp.br/news/noticia%281007%29. Acesso em

NUNES, Edilon Mendes; GARCIA, Loreley Gomes. Sociedade e natureza: conflito territorial de poluição industrial da bacia do Rio Gramame-Mumbaba - PB. *Soc. nat.* [online]. 2012, vol.24, n.2, pp.255-266.

NUNES, André Gustavo Alves. *Os argonautas do mangue*: uma etnografia visual dos carangueijos do município de Vitoria - ES. 1998. Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Artes.

OIT (Organização Internacional do Trabalho). *Convenção no 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT.* Brasília: OIT, 2011.

PAIXAO, A.; PINHEIRO, P. S.; GOLDFARB, M. P. L.; MOURA, N. F. Histórias de Quilombo: Memórias e identidade coletiva na produção audiovisual da comunidade quilombola de Mituaçu, Conde/PB In: *IV Semana de Antropologia do PPGA/UFPB*, 2018, João Pessoa. Anais da IV Semana de Antropologia do PPGA/UFPB. João Pessoa: Universidade Federal da UFPB, 2018. p.366 - 369

PAIXÃO, Aline Maria Pinto da. "*Aqui todo mundo é parente*": dinâmica territorial, organização social e identidade entre os quilombolas de Mituaçu, PB. (Monografia) Rio Tinto: [s.n.], 2014.

PARAÍBA - Secretaria Extraordinária do Meio Ambiente, dosRecursos Hídricos e Minerais – SEMARH. *Plano diretor de recursoshídricos da bacia do rio GRAMAME* SCIENTEC, JOÃO PESSOA/ PB: 2000. Disponível em <http://www.aesa.pb.gov.br/aesa-website/documentos/estudos-pro-agua/>, acesso em 01 de fevereiro de 2017.

PINHEIRO, Patrícia S.; PAIXÃO, A.M. Vazamento de soda cáustica no rio Gramame afeta ribeirinhos e quilombolas do litoral sul da Paraíba. *Racismo Ambiental*. 7 de março de 2018. Disponível em:https://racismoambiental.net.br/2018/03/07/vazamento-de-soda-caustica-no-rio-gramame-afeta-ribeirinhos-e-quilombolas-do-litoral-sul-da-paraiba/, acesso em 7 de março de 2018.

PINHEIRO, Patrícia dos Santos. *Políticas de Identificação*: Dinâmicas de reconhecimento identitário de comunidades negras rurais no sul do Brasil em um contexto de relações interétnicas. 2015. 226 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Sociedade e Agricultura). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ. 2015.

RESENDE, André. Rio na Paraíba muda de cor após receber água poluída, diz pescador. Jornal Paraíba. 24/11/2015. Disponível em: http://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2015/11/rio-na-paraiba-muda-de-cor-apos-receber-agua-poluida-diz-pescador.html

_____. Pesquisador alerta para colapso no abastecimento de água na Paraíba. G1 PB. 10/01/2016. http://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2016/01/pesquisador-alerta-para-colapso-no-abastecimento-de-agua-na-paraiba.html

STENGERS, Isabelle. A invenção das ciências modernas. São Paulo: Ed. 34, 2002. 205 p. (Coleção Trans). Tradução: Max Altman.

IBAMA multa Cagepa em R$ 12 milhões por vazamento no rio Gramame; órgão diz que vai recorrer. Redação, Jornal da Paraíba. 21/02/2018. Disponível em: http://www.jornaldaparaiba.com.br/vida_urbana/ibama-multa-cagepa-em-r-12-milhoes-por-vazamento-no-rio-gramame-orgao-diz-que-vai-recorrer.html

http://www.jornaldaparaiba.com.br/vida_urbana/mpf-aguarda-relatorio-ibama-para-iniciar-investigacao-sobre-sonda-caustica-no-rio-gramame.html

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 190. Unsustainable development and socio-environmental conflicts. The protest strategies of the affected populations

DESENVOLVIMENTO BASEADO EM HIDRELÉTRICAS: A EVIDÊNCIA DE UM ARBITRÁRIO CULTURAL

Patricia Jung
Universidade Comunitária da Região de Chapecó

Arlene Renk
Universidade Comunitária da Região de Chapecó

Resumo

Vige na América Latina um modelo de desenvolvimento neoextrativista, em que ao mesmo tempo que amplia e diversifica a exploração de recursos naturais é amparado pelo afrouxamento regulatório decorrente de maior presença estatal. Atendendo a essa lógica, o setor elétrico brasileiro tem investido em hidrelétricas, impulsionados pelos investimentos previstos na Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional da América do Sul (IIRSA), conjugados com o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), através dos quais grandes projetos foram executados como Barra Grande, Belo Monte e outros ainda mais ambiciosos como o projeto Garabi-Panambi estão previstos. O que verifica-se no plano fático é a insustentabilidade de tais projetos hidrelétricos, seja pelo aspecto ambiental, seja pelo social e cultural. É diante desse panorama que propomos discutir como o desenvolvimento, sobretudo, o desenvolvimento sustentável, universalizou demandas a ponto de implementar um "discurso fraterno" global de monopolização de poderes (RIBEIRO, 2008, p. 18), conferindo enfoque sobre como o as hidrelétricas se inserem dentro de um campo de poder que reproduz arbitrários culturais.

Palavras-chave: Desenvolvimento. Hidrelétricas. Conflitos socioambientais. Sustentabilidade.

INTRODUÇÃO

A hidrelétrica de Barra Grande é um dos exmplos paradgmaticos brasileiro, envolveu a elaboração de um Estudo de Impacto Ambiental e um Relatório de Impacto Ambiental fraudulentos por omitirem a existência de Floresta Ombrófila Mista[1], de alto

1 Também denominada de Floresta com Araucárias. "Em 2001, uma pesquisa realizada pelo Centro de Ciências Agrárias da Universidade Federal de Santa Catarina, ao comparar populações de Araucaria angustifolia do vale do rio Pelotas com as de outros três remanescentes do Estado, encontrou aí o maior índice de heterozigozidade, ou seja, de variabilidade genética – uma verdadeira relíquia biológica, considerando a condição atual de todo

valor biológico e genético, sobretudo pelas populações de araucária, que por sua existência poderiam inviabilizar a instalação do empreendimento. Também foram omitidas uma Unidade de Conservação Municipal em Vacaria-RS[2], omissão em relação às espécies vegetais não arbóreas, onde encontravam-se uma espécie inédita e outra também relacionada na Lista Oficial da Flora Ameaçada de Extinção publicada pelo IBAMA em 1992. Face a essas ilegalidades ambientais, foi marcada como a hidrelétrica que não viu a floresta.

Em Belo Monte, as várias manobras realizadas tiveram por consequência o superdimensionamento da obra, que poderá operar apenas durante 3 meses do ano, incorrendo em uma ociosidade de 90%. Além disso, a tarifa estipulada não irá remunerar o investimento realizado para construção da usina. Assim, ao mesmo tempo que apregoava em momento anterior à instalação da usina que não serão mais construídas barragens no rio Xingu, em verdade para que o empreendimento se torne viável, será necessário a construção de outras, o que será viabilizado por um discurso de que após tamanha cifra de dinheiro público para implantação da Usina não poderá ser desperdiçado (ZHOURI, 2012).

Já no caso do complexo binacional Garabi-Panambi a previsão do alagamento de parte do Parque Estadual do Rio do Turvo, no município gaúcho de Derrubadas, ameaçam o maior salto longitudinal do mundo, o salto do Yucumã (DOMINGUEZ, 2012).

O que estes casos possuem em comum? Reflete a pressão do capital para a flexibilização da legislação ambiental, assim como da resistência social, como se estivessem causando prejuízos ao país.

Ainda assim, o Brasil orgulha-se de que sua matriz eletroenergética seja liderada pela hidroeletricidade, de acordo com o Anuário Estatístico de Energia Elétrica (2016), representada em média 62%, além disso, o Brasil perde apenas para China em termos de geração hidrelétrica no mundo, existindo 1.241 usinas hidrelétricas em operação (ANEEL, 2016). Um cenário que rapidamente se proliferou no país, influenciado, sobretudo, pelo cunho desenvolvimentista amparado por esses empreendimentos, aliado ainda ao fato das hidrelétricas se inserirem no rol de energia limpa e renovável.

Ademais, esses empreendimentos empregam o subterfúgio do progresso como principal justificativa, e como tal ensejam que os resultados serão unicamente positivos. O discurso do desenvolvimento e do progresso são apropriados tanto pelo setor público como privado, em especial através das parcerias público-privadas, para legitimar suas estruturas de poder, proteger seus interesses e manter o *status quo*, desviando a atenção dos objetivos que estão por de trás dessa linguagem universalizante, que pelas vias científica e jurídica

o ecossistema. Além disso, essas florestas são de extrema importância por se constituírem em refúgios para a fauna regional e apresentam grande beleza cênica, com grande potencial para projetos de ecoturismo" (Prochnow, 2005, p.9). Além disso, a araucária também consta da lista oficial de espécies ameaçadas de extinção do IBAMA (Port.37-N/92)

[2] Ainda que mediante lei poderia perder esses status, o que não ocorreu.

obtém a legitimidade necessária para atuar em nome dos interesses e do bem comum. Enfim, uma forma de munir-se contra o "risco social corporativo". (MILANEZ; SALLES; GIFFONI, 2016), isto, aquele que eventualmente pode ser acionado pela sociedade civil, por movimentos sociais, pelos atingidos ou ambientalistas e que representem paralisação ou ameaça à obra.

Um método, que em um segundo plano mascara como estes são privilegiados em detrimento do meio ambiente, da população local, de seu modo de vida e de sua cultura. São, em verdade, obras realizadas à revelia das condições ambientais e socioculturais das localidades, quando não de fraudes de licenciamento.

É diante desse panorama que propomos discutir como o desenvolvimento, sobretudo, o desenvolvimento sustentável, universalizou demandas a ponto de implementar um "discurso fraterno" global de monopolização de poderes (RIBEIRO, 2008, p. 18), conferindo enfoque sobre como o as hidrelétricas se inserem dentro de um campo de poder que reproduz arbitrários culturais.

AS HIDRELÉTRICAS E O MANTO DO DESENVOLVIMENTO

Os grandes projetos hidrelétricos no Brasil são herança do período ditatorial, sendo recentemente resgatados pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC)[3], que se caracteriza como uma reedição daquele período de "modernização" e "progresso" através da expansão do setor elétrico e da hidroeletricidade (PORTO; FINAMORE; FERREIRA, 2013; ZHOURI, 2012). Zhouri (2003, p.3), ainda ressalta o retrocesso de serem desengavetados projetos de 50 anos atrás "[...] quando a realidade e o conhecimento técnico, científico e ambiental eram ainda incipientes [...]".

Para Paim e Ortiz (2006, p. 70) o resgate desses empreendimentos após tantos avanços em relação aos recursos técnicos, assim como a *expertise* originária da implantação desenfreada de barragens, e mesmo após avanços no regramento ambiental, fazem com que o país permaneça inserido em uma lógica, que as autoras denominam de "desenvolvimentista inconsequente". Concepção que encontra ressonância na "irresponsabilidade organiza" de Ulrich Beck (2011), ao passo que a inimputabilidade dos responsáveis é viabilizada pela inadequação institucional (política, científica, jurídica) no controle de riscos (que não possuem fronteira), que de modo simbólico oferece segurança

[3] Foi criado em 2007, através do decreto 6.025, de acordo com o Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão (BRASIL, 2018) "representa um novo modelo de planejamento, gestão e execução do investimento público. Articula projetos de infraestrutura públicos e privados e medidas institucionais para aumentar o ritmo de crescimento da economia. Modernizar a infraestrutura, melhorar o ambiente de negócios, estimular o crédito e o financiamento, aperfeiçoar a gestão pública e elevar a qualidade de vida da população são alguns dos objetivos do PAC".

em suas medidas. Assim com base na dissimulação da segurança de barragens continuam a ser licenciados novos projetos.

Um artificio, conforme ponderam Leite, Silveira e Bettega (2017) que continua a permitir acusações de irracionalidade daqueles que sinalizam a existência de riscos, viabilizando a normalização de um cenário de "fatalidades" provenientes de omissões e ocultações.

Nessa lógica, as hidrelétricas são concebidas como uma energia limpa, renovável e viável, uma energia "verde", por reduzir a emissão de poluentes[4]- mais um estratégia de eufemismo, que implanta princípios de di-visão do mundo. Com base nesses elementos, em consonância com Porto, Finamore e Ferreira (2013), se propaga no Brasil um discurso pró-hidroeletricidade. Esse discurso, além do viés ambiental, é amparado pela promoção do desenvolvimento local e nacional, decorrente da geração de empregos, possibilidade de progresso de comunidades mais isoladas e na melhoria da qualidade de vida em função da expansão da rede elétrica. Acredita-se que através de um efeito de transbordamento das vantagens econômicas e tecnológicas proporcionada pelos empreendimentos, haverá a melhoria da qualidade de vida (BAQUERO; PASE, 2013). Aliado a isso, tem-se que tais obras são revestidas pelo manto da cientificidade e juridicidade, agregando-lhes legitimidade como representantes dos interesses e do bem comum, como se nobres fossem as iniciativas (ZHOURI, 2012).

Nobrega (2011, p. 136) reitera esses posicionamentos, apontando que os impactos das barragens transcendem os supostos impactos positivos defendidos pelos empreendedores, não se refletindo para além do discurso:

> Interesses localizados, corporativos, ligados à indústria barrageira, são apresentados como o "interesse nacional". Constrói-se uma noção de desenvolvimento que não introduz no cálculo dos seus custos os prejuízos ambientais e sociais causados pelo empreendimento proposto. O sacrifício das comunidades locais e da 'natureza' é o preço – barato– a se pagar pela garantia do desenvolvimento do país.

Sob esses alicerces, as hidrelétricas são promovidas com supostos benefícios universais, objetivando associar tal discurso a uma imagem que unicamente reflete

[4] Dentre os benefícios da instalação de hidrelétricas seriam citados: "a utilização de uma fonte renovável e limpa de energia; o suporte que oferecem para a viabilização de outras fontes renováveis, como a eólica e a solar, através da flexibilidade e da capacidade de armazenamento; a não produção de poluentes do ar e não geração de subprodutos tóxicos; a visão de que os reservatórios das hidrelétricas podem absorver gases de efeito estufa contribuindo com o combate às mudanças climáticas, além de armazenar água potável; a promoção da segurança energética e a redução dos preços pagos pelo consumidor final; a elevação da confiabilidade e estabilidade do sistema elétrico do país; o benefício de levar eletricidade, estradas, indústrias e comércio para as comunidades; o estímulo da economia e melhoria da qualidade de vida da população; a premissa de que são investimentos de longo prazo, capazes de beneficiar várias gerações; e, finalmente, o fato de serem operadas de forma economicamente viável, ambientalmente sensata e socialmente responsável, representando o desenvolvimento sustentável em sua melhor concepção" (GIONGO; MENDES; WERLANG, 2016, p. 102).

resultados positivos. Contudo, esse discurso é falacioso, impregnado de interesses submersos e conflitos aparentes, em relação tanto a realização da obra quanto a destinação dessa energia para fins industriais (PORTO; FINAMORE; FERREIRA, 2013). Trata-se da apropriação do discurso, assim como destacam Ibhawoh (2011) e Zhouri (2008), para legitimar as estruturas de poder do Estado e de outros agentes que sobrepõe a supremacia estatal ou do Estado Gerencial nas suas parcerias, e por sua vez, são pouco democráticos e transparentes, acabando por desviar a atenção dos reais objetivos.

Realizar grandes investimentos públicos no setor energético, como destacam Zacaula, Luna e Palacios (2015), apenas reforçam a ligação propalada entre energia e desenvolvimento. Na América Latina, esses esforços públicos têm sido estimulados pela criação, no ano de 2000, da Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional da América do Sul (IIRSA). Através da coordenação de doze países[5] latinos para impulsionar a integração de infraestrutura energética, de transportes e de comunicação da região, almeja-se inseri-los na economia mundial. A IIRSA insere-se, deste modo, na lógica neoextrativista, habilitando os territórios para exploração. Nesse projeto, o Brasil assume papel central, especialmente em relação ao financiamento e apoio técnico dessas obras[6]. No âmbito nacional, é o PAC, que apoia os projetos desenvolvimentistas, especialmente os hidrelétricos, ao destinar mais da metade de seus recursos para estes, sob o pretexto de melhorar a competitividade do país. Considerando essas articulações, Rocha (2013) avalia que esses projetos estão ligados a um projeto maior, de ordem continental, que por sua vez são encapsulados pela lógica capital global.

Corrobora ainda, o fato de que a expansão do setor elétrico brasileiro tem ocorrido de modo desordenado, sem que seja avaliada a necessidade de novas hidrelétricas, ou ainda o potencial das existentes ou a repotencialização de barragens antigas. Além disso, as redes de transmissão são ineficientes, representando perdas de até 15% (mais que o dobro do padrão internacional de 6%), não sendo realizados investimentos para sua revitalização ou manutenção adequada (ZHOURI, 2003).

Ainda assim, no Plano Nacional de Energia 2030 (BRASIL, 2007) os principais argumentos são o de que o Brasil está subutilizando seu potencial hidrelétrico, apontando que o país aproveita cerca de 30%, enquanto países desenvolvidos como EUA, Japão, Alemanha e França possuem a capacidade de aproveitar entre 60% e 100% de seu potencial hidrelétrico.

[5] Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, Guiana, Paraguai, Peru, Suriname, Uruguai e Venezuela.

[6] "Entre os projetos, destacam-se seis usinas hidrelétricas no Peru, que totalizam aproximadamente 7 GW de capacidade instalada. [...]. No que se refere aos estudos com a Bolívia, existe a previsão de implantação da hidrelétrica Cachoeira Esperança com 800 MW, que ficará em território boliviano, a montante das usinas do rio Madeira. Com a Guiana, se estuda a pré-viabilidade de uma usina com potência estimada em 1.500 MW. Estão sendo realizados, também, estudos de inventário que apresentam um potencial de aproximadamente 8 GW. Entre o Brasil e a Argentina existem estudos para viabilização de empreendimentos binacionais no rio Uruguai, totalizando um montante de aproximadamente 2 GW" (BRASIL, 2011, p.54).

Nesse ínterim, embora as hidrelétricas se insiram pretensamente dentro de uma política de governança[7] sustentável, que representam uma ótica agregadora de diferentes setores para a harmonização entre desenvolvimento econômico, preservação ambiental e justiça social; cabe ponderar que se tratam de dimensões marcadas por relações de poder, e como tal revelam-se como relações altamente hierarquizadas, em que a concentração do poder decisório reside nas mãos de uma minoria (ZHOURI, 2008).

Nobrega (2011), alerta para como as barragens desempenharam um papel importante na acumulação de capital de Estados e grandes corporações nacionais, mas especialmente internacionais. As hidrelétricas, como outras mega obras, situam-se em um cenário de disputas por lucro e exercício de poder para além do âmbito local, e mesmo nacional. Por consequência, encontram-se os atingidos e os interessados na obra em campos opostos.

Essa incursão internacional, permite que os conflitos ambientais se multipliquem pela consolidação do país como "exportador de espaço ambiental" (Zhouri; Laschefski, 2010). Esse argumento encontra ressonância com o de Maristela Svampa (2012) que denominou de Consenso de *Commodities*[8]; na América Latina (numa analogia ao Consenso de Washington) o processo de drenagem de recursos naturais com vistas à exportação. Como explica a autora, este é um modelo de desenvolvimento baseado no extrativismo e espoliação de terras, de recursos, de territórios, de vidas. Assim como no período colonial[9], ainda se reproduz a velha ordem econômica na qual a extração e exploração de recursos naturais permite a perpetuação das relações de dependência e dominação dos países centrais em relação aos periféricos. Portanto, os conflitos revelam contradições em que as populações marginalizadas além de serem excluídas, também assumem desproporcionalmente os ônus do desenvolvimento.

Na mesma linha, Gudynas (2012; 2010) aponta a vigência de um neoextrativismo, caracterizado pela ampliação do portfólio de exploração de recursos naturais e de sua

[7] Considerando a incipiência de uma teoria geral da governança, bem como as contradições e imprecisões, filiamo-nos ao posicionamento de Kjaer (2010, p. 156, tradução da autora): "[...] as estruturas de governança são terra de ninguém, onde as ordens normativas colidem e as batalhas de delineação destas ordens são levadas a cabo [...]". Assim, a governança se traduz como uma arena de conflitos, na qual se visa à administração conjunta de parâmetros para diferentes agentes, gerando consensos operativos. No mesmo sentido, Berger Filho (2016) define-a como um processo de integração e coordenação de diferentes agentes, com a finalidade de discutir coletivamente e atingir objetivos em um ambiente fragmentado e incerto.

[8] Svampa (2012) denomina-o como uma nova ordem econômica e política, baseada no boom dos preços internacionais de matéria prima e de bens de consumo, que cada vez mais são demandados por países centrais e potencias emergentes. A transição do Consenso de Washington para o Consenso de Commodities não representa uma ruptura significativa, por continuar a perpetrar as mesmas e novas assimetrias e desigualdades dos países latinos na nova ordem geopolítica. Ainda que caracterize um período posneoliberal, não significa sua saída do neoliberalismo.

[9] Igualmente concordam Porto, Finamore e Ferreira (2013, p.39), que os conflitos ambientais na América Latina, África e Ásia, são reflexo de seu passado colonial de fornecedores de matéria prima, cenário que na atualidade ainda pouco diverge no mercado mundial, conforme lembra o ILSA (2015).

expansão para outros setores, amparados por um afrouxamento regulatório e pela maior presença estatal. Isso implica sobretudo, em fortes perturbações ambientais que impõem uma nova geografia [seja pela transformação espacial, seja pela desterritorialização social], baseada na disponibilidade para extração. Esse prolongamento da boa saúde extrativista, é devido, para o autor, à compensação econômica oferecida por esse modelo que, em um ato de benevolência, conferiria bem-estar social almejado pelo interesse comum. Tira-se de um lado, repõem-se de outro, cabe dizer, de modo desproporcional. Ações legítimas de um Estado compensatório.

Um modelo que se justifica, sobretudo, pelo manto do progresso e do bem-estar, e em nome deste continua a promover e aprofundar o "desenvolvimento", tornando ações desse cunho mais facilmente permissivas e aceitáveis por essa estratégia eufemística. Ou seja, um meio de legitimação para efetivação do "evangelho" do desenvolvimento (VALDEZ; DALMASSO, 2013, p.4).

Por ainda estarem inseridos na lógica economicista perpetrada a partir dos anos 50, países como o Brasil, Argentina, Chile, Coréia do Sul e Tailândia, continuam a empreender esforços em construir uma economia competitiva através da intervenção estatal (LANGENEGGER; CUNHA, 2013), que possui como base modelos energéticos, extrativismo e agronegócio destinado a produção de *commodities*, e para tanto, incorre em elevados riscos, degradação ambiental e apropriação de locais e comunidades vulneráveis (PORTO; FINAMORE; FERREIRA, 2013).

Esses esquemas ainda permitem que países a eles subordinados, sigam sendo dependentes da demanda internacional, constituindo-se como tomadores de preços sem que possam coordenar a comercialização de seus produtos. Implica ainda, que sigam defendendo a liberalização do comércio mundial, contribuindo para o aprofundamento desse modelo (GUDYNAS, 2010; 2012).

Face a essas relações de poder, as externalidades de ordem ambiental e social são mediadas a partir de uma ótica que as concebe como problemas técnicos e administráveis, que por essas mesmas vias serão resolvidos. Logo, a conciliação dos interesses em verdade não existe na proporção necessária para que haja um consenso real. O consenso que deveria ser produzido, é obstaculizado e direcionado para atender aos interesses da acumulação através de um "paradigma da adequação" (ZHOURI, 2008). A ACNUDH (2005), também concorda que as desocupações vem ocorrendo com a flexibilização ou "adequação" de leis, normas e procedimentos, submetendo as vítimas a desocupações injustas e ilícitas. Conforme avaliam Porto, Finamore e Ferreira (2013), trata-se da *commodification* da vida e da natureza.

A fim de dissuadir esse panorama conflituoso, uma lógica ainda mais rasteira tem se disseminado, que compreende a implantação de Pequenas Centras Hidrelétricas (PCHs).

Esses empreendimentos de menor impacto, incorrem em ainda maior flexibilização da legislação ambiental e a fim de garantir processos mais ágeis e permissíveis, e por serem menores procuram dissipar o poder de articulação social contra sua implantação (PORTO; FINAMORE; FERREIRA, 2013).

Elucida-se por conseguinte que, esses projetos são desenvolvidos de forma desarticulada da realidade e dos interesses ambientais, socais e culturais das localidades em que são implantados, os quais são inviabilizados em meio aos processos de viabilização dos empreendimentos. Incide-se no escamoteamento de riscos e conflitos sociais e ambientais, ignorando os diferentes projetos de sociedade, e portanto de desenvolvimento, que diferentes localidades e diferentes sujeitos defendem para seu espaço (ZHOURI, 2008). Logo, diferentes populações são afetadas de modo distinto e até discriminatório, sobrecarregando determinados grupos populacionais.

Situações originárias nesse campo de poder, refletem a desproporção entre custos e benefícios decorrentes da utilização ou preservação dos recursos naturais; englobando de modo mais abrangente o desequilíbrio de processos econômicos de produção e consumo, que por sua vez, relaciona-se com o comércio injusto, presente especialmente em regiões exportadoras de matérias primas e *commodities*, como o Brasil (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009; PORTO, 2011).

No cenário apresentado do Consenso de *Commodities,* as hidrelétricas avançam sobre territórios historicamente ocupados pela agricultura familiar e minorias étnicas, intensificando a expansão econômica em áreas marginais. Sob este viés, alerta Svampa (2012), tais localidades são estrategicamente escolhidas por serem consideradas localidades socialmente viciadas, territórios passíveis de sacrifício, posicionamento ao qual Nobrega (2011) também se filia, reconhecendo que as comunidades indígenas, tradicionais e camponesas se constituem nos alvos privilegiados dessa indústria. Igualmente concorda o ACNUDH (2005, p.17), ponderando haver uma classificação econômica/classista das áreas destinadas a desocupação forçada: "As desocupações forçadas tendem a prevalecer mais em países ou partes de cidades com as piores condições de habitação. É raro as classes mais ricas terem de enfrentar uma desocupação forçada, e a desocupação em massa é-lhes sempre poupada". Do mesmo modo, Baquero e Pase (2013) confirmam que os empreendimentos hidrelétricos afetam principalmente as populações mais pobres e vulneráveis.

Confiando no paradigma cientificista, os efeitos adversos da implantação desses projetos desenvolvimentistas poderiam ser mediados, mitigados e solucionados eficientemente. Para Acselrad, Mello e Bezerra (2009) trata-se do pressuposto de que as próprias forças de mercado estariam aptas a lidar com o gerenciamento da questão ambiental e social, vez que, pela via econômica ao pregarem a eficiência dos mercados

também conseguiriam que em longo prazo, populações mais pobres, apesar de arcarem em maior proporção com os danos ambientais, em um efeito cascata, fossem beneficiadas pela possibilidade de acesso a tecnologias mais limpas, desenvolvidas às suas custas. Do mesmo modo, a eficiência capitalista lidaria com os desperdícios ambientais, e com os problemas da utilização dos recursos ambientais. Assim, bem-estar social, ambiental, e sobretudo econômico, seriam possíveis através dos mecanismos auto regulatórios do livre mercado. É o que Gudynas (2010), denomina de "capitalismo benevolente": embora se reconheçam seus efeitos negativos, também se reconhece que elas podem ser ajustadas.

Despeja-se sobre o mercado, o otimismo de que este desenvolva a capacidade de lidar com a degradação ambiental e social causada por esses projetos. Paralelo a isso, desenvolve-se a lógica de que a compensação financeira da mitigação dos danos ambientais é a forma adequada de resolução de conflitos socioambientais, ou seja, mediante a remuneração tornam-se inquestionáveis.

Diante desse panorama fático (não teórico), que Zhouri e Oliveira (2007) confirmam as barragens hidrelétricas como geradoras de injustiça social à medida que se incorre na apropriação do espaço ambiental para atender aos fins da política de desenvolvimento em detrimento dos usos que outros segmentos sociais podem conferir a esse mesmo território. São empreendimentos realizados à revelia dos interesses das populações atingidas, de restrições legais e insuficiência nos estudos de impacto ambiental que poderiam impedir o licenciamento do empreendimento, requisitando adequações contrárias aos princípios democráticos que norteiam (ou deveriam) as políticas estatais (ZHOURI, 2008; 2012)

O ARBITRÁRIO CULTURAL

Conforme lembra Teles (2014), a linha divisória entre o desenvolvimento e crescimento é muito tênue, de modo que o crescimento se refere a expansão financeira do Estado, sem que com isso, haja a preocupação e distribuição desses recursos aos demais setores sociais. O recurso à "esquemas de facilitação, clientelismo, favorecimentos e corrupção" são recorrentes, e como em um efeito cascata, impossibilitam um modelo de desenvolvimento includente e plural (FEITOSA, 2013, p.109).

Ainda assim, essa tem sido a via mais empregada pelas nações para alcance de pretenso desenvolvimento sem, no entanto, ponderar que assegurar um crescimento econômicos rápido não equivale a explorar seu potencial para concretização enquanto direitos humanos (NAÇÕES UNIDAS, 2006).

O que se depreende dessa concepção desenvolvimentista, como constata Ribeiro (2008, p. 15) é que ela concebe o tempo como uma sequência linear de estágios, que a cada ciclo avançam para condições melhores, o que implicou que as unidades políticas

passassem a incorporar questões de crescimento, transformação e acumulação como princípios, ainda que deslocados de sua realidade. O desenvolvimento, nessa seara é um discurso global que universaliza o que é comum ou desejável a cada ser humano. Ter a posse do monopólio do que é universal, é um meio de reprodução simbólica das elites globais. Pelo exposto compreende-se como um particularismo se torna universal.

Nesse sentido, cabe destacar o que Ribeiro (2012b, p. 197) preceitua sobre o desenvolvimento:

> Inspirado pelo conhecido argumento de Durkheim (1968) segundo o qual religião é a sociedade adorando a si própria, entendo desenvolvimento como a expansão econômica adorando a si mesma. Isso significa que precisamos conhecer o sistema de crença que subjaz a essa devoção, assim como as características do campo de poder que a sustenta.

Por analogia, denota-se que utilizar o termo desenvolvimento em lugar de expansão, crescimento e acumulação é evitar que conotações indesejadas sejam utilizadas e inviabilizem o pacto de determinados grupos pela aceleração da acumulação. Ademais enquanto permanecer corrompido pelo poder, envolto de desigualdades e hierarquias, permanecerão os conflitos, ainda assim, se traspostos, as soluções não se apresentarão facialmente.

Feitas essas considerações, cabe avaliar esse panorama sob um viés mais crítico. Através desse delineamento o sentido conciliador do desenvolvimento se torna mais evidente, o que para Ribeiro (2008), representa a repulsa às forças conflituosas, que demandam que se tome partido, a fim de que se negocie em prol da celebração da diversidade cultural, que por sua vez permite a cooperação internacional por universalizar demandas. Trata-se de uma cosmopolítica ("matrizes discursivas intrinsicamente relacionadas a interpretações e ações políticas de alcance global") para implementar discursos fraternos globais (RIBEIRO, 2008, p. 18). Através delas, particularismos locais, étnicos, tornam-se direitos e necessidades universais coadunados com programas globalizadores, servindo de meio para que se monopolize o poder.

As agências de governança global, que "administram" no cenário internacional as diversidades, inserem o tema em um campo de disputas, umas servindo à reprodução hegemônica, e outras contestando-a. "A diversidade cultural e o respeito à diferença são vistos como um meio para obtenção da concordância e governança, ou como uma estratégia de mercado" (RIBEIRO, 2008, p.18). As conferências das Nações Unidas, representam um ritual de conformação de cadeias de solidariedade, assim como Direitos Humanos são um universalismo pragmático. A própria Conferência da Rio 92, para Ribeiro (2008), revelou-se um mega ritual global de integração de elites transnacionais. Opor-se a eles, equivale a colidir "contra o destino da humanidade e suas melhores qualidades" (RIBEIRO, 2008, p. 20). Ao elaborar documentos dessa espécie, para Ribeiro (2008, p.

21), ocorre um processo de hibridização de redes de poder, o que revela um dominante cultural. “O que povos do planeta inteiro hibridizam são visões de mundo ocidentais”.

Não diferentemente, o desenvolvimento se insere como “uma moderna ideologia e utopia do Ocidente” (RIBEIRO, 2008, p. 25), com discurso abrangente no senso comum e na literatura específica. Maybury-Lewys (1990) considerou que era equiparada a uma religião e como tal, os não-crentes, os heréticos, passaram a ser punidos. Tudo sugere que seja processual e requeira uma adjetivação. Não vem desacompanhada de qualificativo. Daí os diversos tempos acompanhantes, dentre os quais o par mais constante tem sido o desenvolvimento sustentável. Além disso, ao se inserir como um direito humano, pressupõe a existência de valores universais. São nesses pontos que se inicia a problemática: desenvolvimento se insere dentro de um campo de poder que reproduz arbitrários culturais. Isso se deve ao fato de que cada cultura estabelece valores próprios, não existindo valores que transcendam todas as culturas, restando preso em um cabo de guerra entre o universal e o particular.

Por conta disso, Ribeiro (2008) compreende que o desenvolvimento é um particularismo local, mas com pretensão universal. A pretensão universalista, se expressaria para o autor na noção da inevitabilidade do desenvolvimento. Controvérsias a esse respeito já foram levantadas por Levi Strauss, quanto às noções de tempo entre sociedades urbano-industriais e aquelas não integradas ao mercado ou sociedades tribais. Uma vale-se de tempo linear e outra de tempo cíclico. De outro lado, a concepção dos bens e da natureza muda do ponto de vista cosmológico para os grupos apontados anteriormente; para uma é mercadoria e para outra faz parte de circuito de rituais e bens do cotidiano sem destinação mercantil.

Sendo assim, o desenvolvimento tem sido empregado como um subterfugio para subjugar povos por uma justificativa indiferente para com a heterogeneidade, sem respeitar a autodeterminação dos mesmos.

Finalmente, como destaca Ribeiro (2012b) o desenvolvimento se apresenta como um discurso globalizante, tentando conciliar óticas opostas e implantar a universalidade. Nesse percurso se esquece que o desenvolvimento não é um desejo padrão de qualquer sociedade, bem como, negligencia a participação ativa dos sujeitos nesse processo. Do ponto de vista antropológico, uma verdadeira aniquilação cultural e de formações sociais. E sendo assim, dentro desse projeto de superioridade a ser alcançada, acaba por extinguir, inferiorizar e desprezar outras formas de ser, de saber e de organização social (VALDEZ, DALMASSO, 2013). Este é o arbitrário cultural imposto no campo do desenvolvimento, um arbitrário que se baseia no etnocentrismo que subjaz outras culturas.

É diante disso, que se entende que um campo de poder, é ao mesmo tempo um lugar de exercício de forças e de lutas, que convergem para a transformação das relações

que conferem ao campo sua estrutura em um momento determinado, representando como um sistema simbólico se reproduz pela arbitrariedade de um grupo que impõe suas significações e convenções de mundo como sendo legítimas, sobretudo, de modo sorrateiro. Por ser arbitrário, sua verdade objetiva é desconhecida, tanto que é desconhecido como arbitrário cultural e como arbitrário cultural dominante (BOURDIEU, 2001; BOURDIEU; PASSERON, 1992; BOURDIEU, 2013).

CONCLUSÃO

Categorias como energia limpa, sustentabilidade, desenvolvimento, poderiam ser semanticamente de alcance neutro, no entanto, as experiências tem mostrado que os usos e as adjetivações são eivados de força em detrimento de grupos sociais subalternizados que sofrem os efeitos de hidrelétricas.

Assim, o desenvolvimento como processo de homogeneização, atende a interesses maiores do que aqueles que o motivam publicamente, servindo a um projeto mundial neoliberal, e que revela um choque entre um projeto de desenvolvimento preocupado com o crescimento e progresso, sem necessariamente redistribuir os benefícios, e de outro lado, comunidades que lutam para manter um projeto de desenvolvimento alinhado com sua historicidade e demandas sociais.

O discurso desenvolvimentista que ampara esse campo, permitiu e continua a permitir que sob o argumento de interesses gerais ou nacionais, os interesses locais sejam legitimamente sobrepostos, superando qualquer problema social e ambiental que entrave as obras. O que finalmente garantiria que o país rumasse cada vez mais próximo às nações desenvolvidas.

Seja a validade desses empreendimentos, seja suas consequências, o que ascende ao debate é que ao mesmo tempo que as pessoas possuem o direito do desenvolvimento, também possuem o direito de serem protegidas de suas consequências adversas (IFRC, 2012).

Como aponta Acselrad (2014), desconsiderar o ponto de vista dos atingidos pelos impactos negativos do desenvolvimento equivale a hierarquizar direitos e culturas, impondo a supremacia desenvolvimentista sobre as demais.

Finalmente, como lembra Volkweis Filho (2017), os conflitos são inerentes às sociedades, contudo, cabe na seara do setor hidrelétrico repensar o conflito para que incorra-se na real intermediação dos interesses dos envolvidos, permitindo que a construção destes empreendimentos seja mais eficiente com a minimização dos custos ambientais e sociais hoje vivenciados.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. Disputas cognitivas e exercício da capacidade crítica: o caso dos conflitos ambientais no Brasil. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 16, n. 35, p. 84-105, jan/abr, 2014.

_____; MELLO, Cecília Campello do Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é Justiça Ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

AGÊNCIA NACIONAL DE ENERGIA ELÉTRICA. *Banco de informações de geração: matriz de energia elétrica*. 2016. Disponível em: <http://www2.aneel.gov.br/aplicacoes/ capacidadebrasil/capacidadebrasil.cfm>. Acesso em: 28 dez 2016.

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS DIREITOS HUMANOS (ACNUDH). *Ficha Informativa nº 25:* a desocupação forçada e os Direitos Humanos. Lisboa: 2005.

BAQUERO, Marcello; PASE, Hemerson (Orgs.). *Desenvolvimento Hidrelétrico*: qualidade de vida e capital social no Sul do Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco*: rumo a uma outra modernidade. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. Capital simbólico e classes sociais. *Revista Novos Estudos*, n. 96, 2013.

_____; Passeron, Jean Claude. *A reprodução*: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia. *Plano Nacional de Energia 2030*: Geração Hidrelétrica. Brasília : MME : EPE, 2007.

BRASIL. *Plano Decenal de Expansão de Energia 2020*. Ministério de Minas e Energia. Empresa de Pesquisa Energética. Brasília: MME/EPE, 2011.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão. *O que é o PAC?*. Disponível em: <http://www.planejamento.gov.br/servicos/faq/pac-programa-de-aceleracao-do-crescimento/visao-geral/o-que-e-o-pac>. Acesso em 30 jan. 2018.

DOMINGUEZ, Carlos. O silêncio dos afogados: o desaparecimento da população ribeirinha no noticiário sobre a construção da hidrelétrica de Garabi. *Razón y Palabra* Mai-Jul., 2012. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1995244110 10>. Acesso em: 15 mar. 2018.

FEITOSA, Maria Luiza Alencar Mayer. Exclusão social e pobreza nas interfaces entre o direito econômico do desenvolvimento e o direito humano ao desenvolvimento. In: SILVEIRA, Vladmir Oliveira da; SANCHES, Samyra Naspolini; COUTO, Monica Benetti (Orgs.). *Direito e desenvolvimento no Brasil do século XXI*. Brasília: Ipea: CONPEDI, 2013.

GIONGO, Carmem Regina; MENDES, Jussara Maria Rosa; WERLANG, Rosangela. Refugiados do desenvolvimento: a naturalização do sofrimento das populações atingidas pelas hidrelétricas. *Revista De Estudios Brasileños*, V. 3, N. 4, 2016.

GUDYNAS, Eduardo. Agropecuaria y nuevo extractivismo bajo los gobiernos progresistas de América del Sur. *Revista Territorios* 5: 37-54, noviembre 2010. Instituto de Estudios Agrarios y Rurales - CONGCOOP, Guatemala.

_____.Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Revista Nueva Sociedad*, n. 237, 2012 <www.nuso.org>.

IBHAWOH, Bonny. THe Right to Development: The Politics and Polemics of Power and Resistance. *Human Rights Quarterly*, v.33, n.1, p.76–104, feb. 2011. Disponível em: < https://muse.jhu.edu/article/415611>. Acesso em:

KJAER, Poul F. La metamorfosis de la síntesis funcional: una perspectiva europeo-continental sobre governance, derecho y lo político en el espacio transnacional. Tradução Francisco Mujica. *Wisconsin Law Review*, p. 489-533, 2010. Disponível em: <http://www.academia.edu/2105401/La_metamorfosis_de_la_s%C3%ADntesis_funcional._Una_perspectiva_europeocontinental_sobre_governance_derecho_y_lo_pol%C3%ADtico_en_ el_espacio_trasnacional>. Acesso em: 16 out. 2016.

LANGENEGGER, Natalia; CUNHA, Luciana Gross. Litígio de interesse público e desenvolvimento. In: SILVEIRA, Vladmir Oliveira da; SANCHES, Samyra Naspolini;

COUTO, Monica Benetti (Orgs.). *Direito e desenvolvimento no Brasil do século XXI*. Brasília: Ipea : CONPEDI, 2013.

LEITE, José Rubens Morato; SILVEIRA, Paula Galbiatti; BETTEGA, Belisa. O Estado de Direito Para a Natureza: Fundamentos e Conceitos. In: DINNEBIER, Flávia França; LEITE, José Rubens Morato (Orgs.). *Estado de Direito Ecológico: Conceito, Conteúdo e Novas Dimensões para a Proteção da Natureza*. São Paulo: Inst. O direito por um Planeta Verde, 2017, p. 57-87.

NAÇÕES UNIDAS. *Princípios Orientadores relativos aos Deslocados Internos*. 1998. Disponível em: < http://www.ohchr.org/>. Acesso 09 set. 2016.

NOBREGA, Renata da Silva . Os atingidos por barragem: refugiados de um guerra desconhecida. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, nº 36, p. 125-143, jan./jun. 2011.

PAIM, Elisangela Soldatelli; ORTIZ, Lúcia Schild (Orgs). *Hidrelétricas na bacia do rio Uruguai*: guia para ONGs e movimentos sociais . Porto Alegre: Núcleo Amigos da Terra/Brasil, 2006.

PORTO, Marcelo Firpo de Souza. Complexidade, processos de vulnerabilização e justiça ambiental: um ensaio de epistemologia política. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 93, p. 31-58, 2011. Disponível em: < https://rccs.revues.org/133 >. Acesso em: 08 mar. 2017.

_____; FINAMORE, Renan; FERREIRA, Hugo. Injustiças da sustentabilidade: Conflitos ambientais relacionados à produção de energia "limpa" no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 100, p. 37-64, maio 2013. Disponível em:<http://rccs.revues.org/5217>. Acesso em 17 maio 2016.

PROCHNOW, Miriam (Org.). *Barra Grande:* A hidrelétrica que não viu a floresta. Rio do Sul-SC: APREMAVI, 2005.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural enquanto discurso global. *XI Congresso Argentino de Antropologia Social*. Faculdad de Humanindades Y Ciencias Sociales, UNaM, Posadas, Agosto 2008.

ROCHA, Humberto José da. *Relações de poder na instalação de hidrelétricas*. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2013.

SVAMPA, Maristella. Consenso de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico en América Latina. *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Movimientos Socioambientales en América*

Latina, Buenos Aires, n.º 32, p. 1-25, nov. 2012. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32. pdf>. Acesso em 15 nov. 2016.

TELES, Katia Cristine Oliveira. Direito ao desenvolvimento, cidadania e trabalho: consequências de um país globalizado. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade São Judas Tadeu*, São Paulo, n. 2, p.126-145, jun. 2014. Semestral. Disponível em: <http://www.usjt.br/revistadireito/numero-2/09-katia-cristine.pdf>. Acesso em: 09 maio 2016.

VALDEZ, Florencia Chifel; DALMASSO, Clara. Medio Ambiente y Desarrollo: Los desplazados en América Latina. *Centro de Estudios Internacionales Contemporaneos,* Córdoba, jul. 2013. Disponível em : <http://fundaceic.org/wp-content/uploads/2016/10/DT-003-13-2.pdf>. Acesso em 01 out. 2016.

VOLKWEIS FILHO, Pedro Luiz. *A legitimação da harmonia coercitiva nos processos de licenciamento ambiental*: o caso da UHE Barra Grande. 2017. 172 f. Dissertação (Mestrado)- Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito, Universidade Comunitária da Região de Chapecó, Chapecó, 2017.

ZACAULA, Aurora Furlong y; LUNA, Raúl Netzahualcoyotzi; PALACIOS, Juan Manuel Sandoval (coord.). *Integración en el Continente Americano:* Planes geoestratégicos, seguridad regional y fronteriza. V.1. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Economía, Amic Editores, 2015.

ZHOURI, Andrea. Perspectivas do uso da energia hidrelétrica no Brasil. Pequenas represas podem ajudar a evitar problemas sociais e ecológicos? Hidrelétricas e Sustentabilidade. *Seminário Teuto-Brasileiro sobre "Energias Renováveis"*, Berlim, 2003.

_____. Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability: Desafios para a governança ambiental. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.23, n.28, out. 2008. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092008000300007>. Acesso em 04 abr 2016.

_____ (Org.). *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2012. p. 86-108.

_____; OLIVEIRA, Raquel. Desenvolvimento, Conflitos Sociais e Violência no Brasil Rural: o caso das usinas hidrelétricas. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. X, n. 2, p. 119-135, jul.-dez, 2007. Disponível em: <http://www.scielo .br/pdf/asoc/v10n2/a08v10n2.pdf >. Acesso em: 08 mar. 2017.

_____; LASCHEFSKI, Klemens. Desenvolvimento e Conflitos Ambientais: um novo campo de investigação. In: Andréa Zhouri, Klemens Laschefski. (Org.). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 11-34.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 051. Conflicts: Memory and Narrations of Trauma

A STATE WAR AGAINST INDIGENOUS PEOPLES: THE CIVIL-MILITARY DICTATORSHIP AND ITS ACTIONS ON THE BODIES AND SUBJECTIVITIES OF PEOPLE TIKMU'UN_MAXAKALI

Paula Berbert
Universidade Federal de Minas Gerais

Douglas Ferreira Gadelha Campelo
Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

The civil-military dictatorships established in Latin America throughout the 20th century have had profound effects on the subjectivity and the bodies of thousands of people. In Brazil, repressive practices such as police persecution, torture, prisons, exiles were directed at those who were considered opponents of the regime. With regard to indigenous peoples, the focus of our investigation, the violence of the state arm was particularly felt, as the alterities of their modes of existence were understood in themselves as a form of political opposition - as the Figueiredo Report and the documents of the National Truth Commission. The question that we present is the reflection on the effects that the military dictatorship has produced on the bodies and on the subjectivity of the indigenous peoples, analyzing more in a way the case of the Tikmu'um_Maxakali - collectivity located in the north of Minas Gerais. We will try to understand these aspects from various narratives of our interlocutors, especially on the events of the Indigenous Rural Guard and the Krenak Indigenous Reformatory created in the late 1960s. These institutions aimed at militarizing their lands and adjusting their bodies to work discipline and were serious violations of their human rights. We will seek to systematize the lines of continuity between this period and the present, including the formulation of the intellectual and leadership Sueli Maxakali that for his people "the dictatorship never ended."

Palavras-chave: Maxakali; War; civil-military dictatorship; Indigenous Rural Guard

No artigo que apresentamos no painel aberto *Conflicts: memory and narrations of trauma* organizado no 18º Congresso Mundial da IUAES procuramos a frase da intelectual indígena tikmũ,ũn Sueli Maxakali de que para o seu povo "a ditadura jamais passou" [Berbert, 2017]. Nosso argumento é o de que a ditadura sob uma certa perspectiva atravessa os corpos das pessoas tikmũ,ũn desde o tempo em que tiveram de lidar com o que poderíamos chamar de "primeiro contato" com os brancos e é atualizada por meio das estratégias genocidas da política indigenista ao longo do século XX e por meio das

políticas atuais [Cf. Berbert, 2017 e Berbert e Campelo, 2018]. Localizar no tempo e no espaço qual seria esse "primeiro contato" das pessoas tikmũ,ũn não foi o nosso objetivo para a apresentação no Painel Aberto. Todavia, quando adentramos em terras tikmũ,ũn -situadas em pequenas porções de terras no nordeste do estado brasileiro de Minas Gerais escutamos vez após vez, uma narrativa que fala do surgimento dos brancos e do que poderíamos chamar de um "primeiro contato".

Em poucas palavras, após um grande dilúvio, um personagem tikmũ,ũn começa a reabitar o mundo com pessoas tikmũ,ũn após ter relações sexuais com uma mulher veada. Seus filhos, encontram-se com crianças brancas em uma casa dentro da floresta. Elas surgiram das cinzas de um espírito-zumbi-canibal, conhecido na cosmologia tikmũ,ũn como inmoxa e está intimamente relacionado aos brancos. Nossos interlocutores tikmũ,ũn remontam inmoxa aos brancos, pois são incapazes de diálogos e matam as pessoas sem estabelecer trocas e nenhum tipo de negociações[1].Ao mesmo tempo, Inmoxa pode ser um devir post-mortem da pessoa tikmũ,ũn, caso a pessoa não tenha respeitado uma série de práticas relacionadas a fluxos sanguíneos e de substancias corporais como resguardo, alimentação e relações sexuais[2]. Transformar-se em Inmoxa, é um destino post-mortem não almejado pelas pessoas tikmũ,ũn que tensiona-se com um outro destino desejado que é de se transformar-se em yãmiyxop – coletivos de povos cantores que habitam , o cosmos, a terra e os corpos tikmũ,ũn[3].

O argumento que ensaiamos no Painel Aberto foi o de que os yãmiyxop traçam inúmeros caminhos por meio dos seus cantos. Cercados por brancos por toda a parte, e confinados em um pequeno território de 6000 hectares aproximados, pessoas tikmũ,ũn encontram linhas de fuga através dos yãmiyxop na tensão entre esses dois caminhos post-mortem. De um lado, transformarem-se em yãmiyxop e de outro, transformarem-se nesses devir branco que é o de virarem inmoxa. Ao longo de suas vidas pessoas tikmũ,ũn são atravessadas por esses duplos devires, devir yãmiyxop e devir branco.

Conseguimos visualizar, essa dupla tenção quando olhamos regressivamente para política indigenista que pessoas tikmũ,ũn experienciaram ao longo do século XX. Argumentamos em outra oportunidade (Berbert e Campelo, 2018) que a política indigenista do século XX foi claramente pautada por uma estratégia duplamente genocida, de um lado um genocídio das terras por meio de um processo de

[1] Para uma análise de uma reflexão sobre essa aproximação entre esse zumbi canibal e os brancos, ver: Tugny (2008), Vieira (2006, 2009), Romero (2015) e Berbert (2017).
[2] Para uma reflexão sobre os fluxos sanguíneos e a fabricação do corpo tikmũ,ũn, ver Álvares (1992) Maxakali et al.
[3] Uma ampla bibliografia pode ser consultada a respeito da relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩyxop. Remetemos o leitor a Álvares (1992), Alvarenga (2007), Campelo (2009), Maxakali e Tugny (2009 a e b), Maxakali e Pires Rosse (2013), Pires Rosse (2007 e 2013)..

branquificação das terras – na medida em que tanto o SPI quanto a FUNAI foram profundos incentivadores do comércio da madeira situada nas terras tikmũ,ũn bem como em transformar a região em um amplo pasto de capim colonião destinado à criação extensiva de gado. Por outro lado a estratégia desses órgãos, promoveu um verdadeiro processo de pacificação, dominação e assimilação dos corpos tikmũ,ũn. Esse processo culmina com a militarização das terras tikmũ,ũn com uma estratégia clara de impor aos indígenas por meio de repressão e vigilância policial regimes de trabalho, monetarização, prisões e torturas (Cf. Berbert, 2017). Havia então uma estratégia duplamente genocida, de um lado, a branquificação das terras tikmũ,ũn e de outro uma branquificação dos seus corpos.

Apesar disso, pessoas tikmũ,ũn traçaram inúmeras linhas de fuga a essa ditadura que jamais passou por meio da relação com os seus yãmiyxop. Embora a grande floresta (mimatix xeka) no qual habitavam e podiam realizar de maneira plena as suas festas com os yãmiyxop foi totalmente devastada ao longo do século XX para se transformar em um amplo pasto, por outro lado, as vacas que passaram a dominar as terras maxakali, foram sacrificadas e oferecidas aos yãmiyxop. Esse processo culminou em inúmeros conflitos ao longo do século XX o que levou pessoas tikmũ,ũn a se abrigarem nas poucas áreas de floresta existentes na região. Nosso argumento, é o de que embora essas florestas praticamente inexistam na região em dias atuais, elas apontam para linhas de fuga para outros territórios existenciais trilhados por pessoas tikmũ,ũn no confinamento ao qual ficaram relegados cercados por cidades erguidas onde no passado eram moradas de pessoas tikmũ,ũn e dos seus yãmiyxop[4].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVARES, Myriam Martins. *Yãmiy, os espíritos do canto*: a construção da pessoa na sociedade maxakali. 1992. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.

BERBERT, Paula. *Para nós nunca acabou a ditadura:* instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os *Tikmũ,ũn-Maxakali*. 236 f. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – FAFICH, UFMG, Belo Horzonte, MG, 2017

BERBERT, Paula e CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Embranquecer as terras, disciplinar os corpos: notas sobre a política indigenista junto aos tikmũ,ũn/maxakali entre 1940 e 1988. No prelo.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. *Ritual e Cosmologia Maxakali:* uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos. 2009. 241fl. Dissertação (Mestrado em Antropologia

[4] Estamos baseando-nos na proposta de Glowckzewski (2008) em pensar nas formas de território existencial Warlpiri na Austrália expressos por meio das suas danças, canções, sonhos e narrativas.

Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2009.

GLOWCZWESKI, Barbara. Guatari et l'Anthropologie: Aborigènes et et territoires existentiel. In. *Multitudes*. 2008/ 3 n. 34. p. 84 – 94.

MAXAKALI, Toninho e PIRES ROSSE, Eduardo. kõmãyxop - cantos xamânicos maxakali/ tĩkmũ'ũn. 01. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2011. v. 1. 808p.

MAXAKALI, Totó. *et al;* TUGNY, *Rosângela;*. *Mõgmõka yõg kutex xi ãgtux* (Cantos e histórias do gavião espírito). Estudo, organização e versão final de Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009a. 512p: Il. Inclui Bibliografia e índice.

MAXAKALI, Toninho. *et al;*TUGNY, Rosângela; *Yãmĩyxop xũnĩm yõg kutex xi ãgtux* (Cantos e histórias do morcego espírito). Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009b. 556p.: Il. Inclui bibliografia e índice.

PIRES ROSSE, Eduardo. A explosão de Xunim. 2006/2007. 145 fl. Dissertação (Mestrado em _____. *Kõmãyxop*: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/Tikmuún, MG – Brésil). 2013. 304 fl. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris-Ouest Nanterre La Défence, 2013.

ROMERO, Roberto. Quase extintos. *Piseagrama,* Belo Horizonte,número 8, n. 8, p. 18 – 23, 2015.

TUGNY, Rosângela Pereira de. Um fio para o *ĩnmõxa*: em torno de uma estética maxakali. In: FERREIRA, Pedro Peixoto e FREIRE, Emerson. (Org.). *Nada*. Lisboa: 2008. p. 52-72.

_____. *Escuta e poder na estética Tikmu'un*. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu do Indio Funai, 2011. 316p.

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

_____. Virando inmõxã: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Impresso), v. 1, p. 308-329, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

CONFLITOS E VIOLÊNCIAS NOS CONTEXTOS DA CONJUGALIDADE LÉSBICA: GÊNERO, SEXUALIDADE, CONJUGALIDADE E PERCURSO DE VIDA ENTRE MULHERES LÉSBICAS NA CIDADE DE GOIÂNIA-GO

Paula Cristina de Almeida Silva

Resumo

Este trabalho traz análises preliminares e reflexões de uma pesquisa em desenvolvimento na cidade de Goiânia-GO, onde analiso experiências sobre conflitos e violências em contextos de conjugalidade lésbica. Inicialmente apresento uma breve revisão bibliográfica sobre violência conjugal entre mulheres lésbicas, com foco em etnografias que, de alguma forma, investigaram experiências conjugais e / ou parentalidades lésbicas. O objetivo maior deste estudo é analisar estratégias de transposição aos processos de violência nas práticas conjugais lésbicas, e compreender como qual seu impacto no percurso de vida das mulheres interlocutoras desta pesquisa. Para tanto, realizo levantamento das narrativas de mulheres lésbicas que viveram relacionamentos por elas concebidos como violentos; e proponho uma análise para compreensão das dinâmicas e operações do estabelecimento da violência em contexto conjugal lésbico e de como elas constroem o sentido de violência.

Palavras-chave:

Abstract

This paper brings preliminary analyzes and reflections of a research in development in the city of Goiânia-GO, where I analyze experiences about conflicts and violence in contexts of conjugality among lesbian women.

In this paper I present a brief initial bibliographical review about conjugal violence among lesbian women with a focus on ethnographies that somehow investigated conjugal experiences and / or lesbian parentalities.

The objectives of this study are to motivate the research and to study and analyze the strategies for managing the processes of violence in lesbian conjugality and their impact on the life course of these women. From these narratives I try to understand how they construct the sense of violence and what the dynamics of the establishment of violence in a lesbian conjugal context. Also of interest in this research is the investigation of different ways of configuring lesbian conjugal violence. Thus, I find the following question: how does conjugal violence constitute a milestone in the life course of lesbian women?

During this research, I carry out ethnography in lesbian sociabilities, using the resources of participant observation, especially in bars and women's groups. I also use semi-structured interviews and informal conversations with women to be reached through of the "snowball" feature, where one respondent indicates the next woman to be interviewed. In order to think

the data witnessed in the field I use the analysis of narratives with the intention of understanding the panorama and the ins and outs of conjugal violence and conflicts for these women.

In order to analyze this theme, I began to map some spaces of lesbian sociability in Goiânia and, under the anthropological perspective, I try to understand the meanings these women attribute to the categories "violence", "conjugal violence" as well as other émicas notions related to different forms of conflict in conjugal spheres. In addition, I propose an initial analysis on how these women give meaning to the ways in which conflicts and violence are established in this context.

Theoretical dialogues between the works of Gayle Rubin, Henrietta Moore and Judith Butler supported the construction of the reasoning developed in this paper, to problematize issues of gender, sexuality, conjugalities, conflicts and violence in conjugal settings. The central theoretical framework will be based on the Veena Das theory and its debate on "violence" as well as the notion of critical event. This framework supports a detachment from the strictly objective approach of violent episodes to privilege the interviewees' experience. Therefore, it is part of this challenge to comprehend this issue in a broad way, especially as the occurrence of the critical event marks the lives of these women.

Keywords: Lesbians; Conflicts; Conjugal Violence; Course of Life

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende analisar, na cidade de Goiânia-GO, a conjugalidade lésbica e as histórias, dinâmicas, negociações, conflitos, disputas por poder e a violência no âmbito das relações afetivo-sexuais entre mulheres.

A delimitação territorial foi motivada em razão da escassez de estudos dessa natureza em Goiânia. Neste estudo, buscou-se verificar o estado da arte da produção antropológica sobre conjugalidades lésbicas conflituosas e violentas. Trata-se de um desafio uma vez que não localizei produção antropológica específica com o recorte do tema que prentendia estudar.

Foi necessário, então, focar em eixos temáticos, e dessa forma compus o levantamento bibliográfico através de produções sobre conjugalidades e, especificamente, conjugalidades não héterossexuais (majoritariamente homossexuais/gays), sobre violência conjugal (majoritariamente heterossexual) e sobre violência.

A metodologia idealizada para essa empreitada é aquela entendida como qualitativa, onde o que se busca é, primordialmente, a qualidade das informações e dados colhidos no decorrer da pesquisa e considera importante a experiência de campo. Onde a presença da pesquisadora possibilita mais que a observação dele (do campo) estando nele, mas privilegia a interação com as pessoas integrantes do campo.

E a medida que a metodologia bem se desenvolve essas pessoas deixam de ser 'abstratas' e se concretizam no seio da pesquisa (URIARTI, 2016), passando a terem nomes, etnias, gênero e tantos outros marcadores sociais, bem como, a partilharem suas histórias de vida, o que nos permite afetarmo-nos e como bem assentou Favret-Saada (2005) fazer do campo e da experiência vivida um instrumento de conhecimento.

MAPEAMENTO DOS LOCAIS DE SOCIABILIDADE LÉSBICA EM GOIÂNIA-GO

O projeto inicial previa etnografia em contextos de socialibilidade lésbica aqui em Goiânia. Tentei mapear estes locais e me deparei com a realidade de que não temos espaços de sociabilidade exclusivamente lésbica.

Perguntei a algumas lésbicas quais os locais que elas gostavam de sair para divertirem-se e me foi sugerido dois locais, como sendo exclusivamente para o público lésbico: o Bar da Lílian, que seria localizado no setor leste universitário e o Bar da Help, localizado no setor Bueno.

No início deste ano, durante uma noite de sexta-feira, estive no local onde seria o Bar da Lílian. Pensei que pudesse ter um dia específico em que o bar fosse frequentado por lésbicas, estive lá em outros dias da semana, mas o público permanecia o mesmo. Claramente aquele local não é mais um local de sociabilidade lésbica, mas não descobri o porque da mudança de público. Imagino que seja porque o bar agora é administrado por outra direção.

O outro local indicado, o Bar da Help (que eu inclusive já havia frequentado algumas vezes antes de ingressar no mestrado), consegui frequentar três vezes. Aquele local realmente era um dos mais tradicionais e reconhecidamente voltado ao público lésbico.

Em uma das ocasiões que lá estive, para os fins desta pesquisa, pude observar um casal (diferente das mulheres que estou conseguindo acessar através entrevistas, porque aquelas eram claramente integrantes de uma camada sócio-ecônomica bem mais alta).

No entanto, na quarta vez que retornei ao Bar da Help me deparei com uma faixa que informava que agora aquele bar tinha transformado-se em restaurante, e abriria somente nos almoços em dias de semana. Ou seja, aquele lugar deixava de ser um local de recreação noturna, e transformara-se em um lugar de breve permanência de clientes. Não sei se com a mudança do ramo de atividade houve também mudança de público.

Fiquei sabendo de um terceiro local que poderia ser campo fértil para minha pesquisa: o Feirão do Chopp, que localiza-se no setor Aeroviário. Na década passada esse foi um dos lugares mais populares frequentado pelas caminhoneiras (mulheres lésbicas com performance de gênero mais masculinizada), mas atualmente é freqüentado majoritariamente por homens.

Diante a essa realidade, de que durante a fase de mapeamento não consegui encontrar um local exclusivo de sociabilidade lésbica, alterei o método através do qual eu estava tentando acessar minhas interlocutoras.

O CONTATO COM AS ENTREVISTADAS

Publiquei em minha página do *facebook* que estou discente do PPGAS e realizando pesquisa sobre a conjugalidade lésbica e seus conflitos. Essa mensagem foi publicada em grupos feministas e algumas mulheres me procuraram manifestando interesse em participar da pesquisa.

Em contato virtual, mas individualizado com cada uma das mulheres, expliquei um pouco mais sobre a pesquisa e marcamos dia e local para conversarmos pessoalmente, oportunidade em que pude entrevistá-las.

Importante ressaltar que essa abordagem metodológica não pretende "extrair informações" das participantes da pesquisa 'a qualquer custo', tratando-as como objeto e sem o cuidado e respeito necessários para com elas.

Nessa parte, inclusive, é importante que atentem-se, a metodologia escolhida tem a pretensão de se construir a partir do diálogo e da vivência com as interlocutoras/co-autoras, consiste não apenas em perguntar, mas também em vê-las, ouví-las, em saber ouví-las, pois,

> não se trata de um ouvir qualquer. É um ouvir que dá a palavras, não para ouvir o que queremos, mas para ou ir o que nossos interlocutores têm a dizer. E falamos aqui em interlocutores – não informantes ou entrevistados – porque a palavra cedida se dá num contexto de diálogo, numa relação dialógica, e é nesse diálogo que os dados se fazem para o pesquisador. (Uriarti,7:2012)

Esculpindo o conhecimento teórico a partir da experiência vivida a metodologia se constituirá num esforço de autodesarme de minhas pré-convicções e na busca em campo das respostas para os questionamentos de pesquisa (URIARTI, 2016).

LENDO CONJUGALIDADES

Da universalidade dos trabalhos encontrados, nem todos versam exclusivamente sobre os relacionamentos lésbicos, muitos falam conjuntamente sobre os relacionamentos de gays e lésbicas, separando-os, apenas por capítulos ou subtópicos. Desta forma, os organizei pensando inicialmente a formação e caracterização da conjugalidade, posteriormente conjugalidade lésbica e finalizei com as contraposições, semelhanças e diferenças dos trabalhos encontrados.

Segundo a psicóloga Maria de Fátima Araújo (2002), a partir do século XVIII a sexualidade passou a ser importante na formação da conjugalidade e esta foi deixando de se constituir em razão das determinações familiares, onde os pais escolhiam com quem suas filhas se casariam.

Atualmente, a partir dos estudos da filósofa Judith Butler (2003), do sociólogo Luiz Mello (2005) e da antropóloga Miriam Grossi (2006), pode-se afirmar que a conjugalidade se forma com base nas demandas de satisfação individual e, também, com base no ideário do amor e da paixão.

Acadêmica e politicamente o termo conjugalidade é adotado para significar e descrever as construções de vivência, estratégias e hábitos de vida, investimento afetivo e material, segurança existencial e material, e compartilhamento de vida e projetos como casal, independentemente do casamento.

No entanto, quando se fala em conjugalidade há uma expectativa de união heterossexual, segundo Luiz Mello (2005), é o contexto heteronormativo e heterocentrado da sociedade que traz essa suposição. Apesar de tal suposição, lésbicas e gays existem e vivenciam suas uniões, suas conjugalidades.

Conforme conferido nos estudos de Maria Araújo (2002) e Luiz Mello (2005) a construção social da conjugalidade homossexual no Brasil tem ampliado com a "autonomização da sexualidade em relação à reprodução e à conjugalidade", bem como com a ampliação das noções de direitos humanos e cidadania, aliados ao questionamento da suposta naturalidade das dimensões da família e do sexo/gênero (Grossi, Uziel & Mello, 2007).

No início da década de 90 o reconhecimento da conjugalidade se torna reivindicação pública7 e palco onde o Estado elege alvos de políticas públicas e assiste às disputas das concepções de direitos e cidadania. Luiz Mello (2005) ressalta ainda que além do heterocentrismo, também o androcentrismo tem forte influência nos debates sobre a família, reconhecimento e legitimação social das uniões conjugais que destoam da heterossexualidade, uma vez que os espaços administrativos e políticos, reguladores do Estado brasileiro são controlados por homens.

Todas essas discussões trazem para arena pública, seja na disputa política, seja no âmbito das produções e investigações da universidade, a conjugalidade de lésbicas e gays. E não sem complexidades, neste sentido agrego as reflexões de Judith Butler (2003) que aborda, no contexto francês, o debate e aprovação das leis de parceria civil porém trazendo uma perspectiva crítica sobre essas regulações do Estado nas uniões civis. A autora aponta como dilema a existência da necessidade do reconhecimento, visto que a deslegitimação traz consequências psíquicas, culturais e materiais, e o fato de que esta demanda não questiona o poder de reconhecimento e normatização do estado, e pode levar ainda a produção de outras hierarquias sociais, porque existirão famílias homoparentais passíveis de legitimação e outras não, ou seja, a incorporação "ao centro" produz novas marginalidades.

Questiona a autora se não deveriam haver formas variadas de conjugalidade e parentalidade. Ainda são escassos os trabalhos em língua portuguesa que abordam especificamente conjugalidades lésbicas. Entre estes, contribuem para nosso percurso de pesquisa o trabalho da historiadora e antropóloga social Maria Luiza Heilborn (2004), intitulado "Dois é Par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário", em especial o quinto capítulo, onde a autora discute a dinâmica interna dos relacionamentos, as questões sobre identidade social de casal, sobre intimidade, privacidade e autonomia; e o último capítulo onde apresenta as conclusões de sua pesquisa trazendo através de quatro parâmetros (o trabalho doméstico, o "cuidado da relação", o nexo amizade e sexo e a gramática da cópula) comparações dos casais heterossexuais, homossexuais masculinos e homossexuais femininos, trazendo assim o que seria mais "característico" de casais lésbicos.

Segundo as conclusões da autora, no âmbito doméstico, com relação às tarefas com a casa ou com os filhos, haveria uma concepção mais igualitária de distribuição advinda da naturalização dos papéis de gênero designados às mulheres. Estas concepções se repetem na análise de outros aspectos como a dimensão prioritária que o relacionamento tem em suas vidas, e a relação mais estreita com o afeto chegando a autora a afirmar que haveria nestes casais uma predominância do companheirismo, uma maior "simetria", em detrimento de uma menor eroticidade e importância das relações sexuais. Além de enfatizar também que a conjugalidade entre lésbicas, em contraste com os gays, caracteriza-se por ser mais duradoura e estável, além de haver um maior retraimento doméstico.

VIOLÊNCIA CONJUGAL LÉSBICA

As percepções de Heilborn (2004) dialogam diretamente com a pesquisa desenvolvida conjuntamente pelas psicólogas Laura Gil Costa, Carla Machado e Rute Antunes (2011) acerca dos mitos e estereótipos sobre a violência em relacionamentos lésbicos e gays abusivos, em especial os baseados nas ideias de impossibilidade das mulheres de serem agressoras e de que a igualdade de gêneros em um relacionamento levaria a não existência de desigualdades ou hierarquias que poderiam levar à violência.

Complementarmente ao trabalho de Heilborn, que aborda em sua pesquisa camadas médias do Rio de Janeiro, a antropóloga Camila Pinheiro Medeiros (2006) com seu trabalho sobre uma família de mulheres homoparental na periferia de São Paulo, traz a intersecção com outras características e marcadores sociais de diferença além da orientação sexual, tais como raça, classe, localidade, presença de deficiência física, origem, religião, entre outras. Estas intersecções são fundamentais para se pensar a trajetória e as violências vividas por mulheres lésbicas, inclusive aquelas vividas nos contextos do relacionamento conjugal. Medeiros ressalta quais as implicações da localidade "periferia"

na construção da identidade lésbica, que passa por um "se assumir" como contraponto a violência com qual esta identidade pode ser recebida.

Camila Medeiros (2006) traz uma questão importante sobre o fazer antropológico durante este trabalho, o movimento que ela identifica como "tentar não mais utilizar a teoria antropológica para, no limite, desconstruir a teoria nativa" (Medeiros, 2006, p.546), ou seja, um alerta para, ao longo das interpretações do estudo, não tentar explicar a trajetória das informantes, explicar por elas os porquês mas sim "buscar compreender que orientação essa ideia promove na interpretação dessas mulheres acerca de suas histórias de vida – em que medida essa concepção é um motor para certas formas de agir e pensar" (Ibidem). Este movimento é também importante ao abordar as histórias de violências das mulheres que pretendo ouvir.

Como resultado da influência feminista que denunciou e divulgou a questão da violência de gênero, os primeiros estudos sobre conjugalidade e violência conjugal no Brasil se pautavam preponderantemente sobre as relações heterossexuais. Miriam Grossi (1994) no texto "Novas/Velhas Violências Contra a Mulher no Brasil" relata o desenvolvimento da problemática da violência contra a mulher no Brasil. Utilizando produções da militância e da academia a autora discute tanto sobre o histórico dos mecanismos e instituições voltadas ao atendimento de mulheres em situação de violência; quanto faz uma reflexão sobre as pesquisas realizadas na área. Esta retrospectiva constrói a compreensão de que o que hoje se considera violência contra mulher e violência conjugal foi uma construção histórica do feminismo e dessas reivindicações.

Nesta mesma linha as sociólogas Cecília MacDowell Santos e Wânia Pasinato Izumino contribuem com uma "revisão crítica das principais referências teóricas das Ciências Sociais na área de violência contra as mulheres no Brasil" (Santos & Izumino, 2005). Elas pontuam o início destes estudos na década de 80, na redemocratização e localizam as produções em três grandes grupos.

Um primeiro denominado dominação masculina que "define violência contra as mulheres como expressão de dominação da mulher pelo homem" essa perspectiva traz a mulher não só como vítima mas também como "cúmplice"; a segunda chamada de dominação patriarcal influenciado pela perspectiva feminista e marxista que compreende violência "como expressão do patriarcado, em que a mulher é vista como sujeito social autônomo, porém historicamente vitimada pelo controle social masculino"; e a terceira denominada relacional que "relativiza as noções de dominação masculina e vitimização feminina, concebendo violência como uma forma de comunicação".

As autoras, assim como Grossi (2006), reafirmam a relativização da posição somente de vítima da mulher agregando porém algumas ressalvas. Existe a necessidade de se retirar o conceito de violência somente do polo masculino para abarcar a complexidade das relações nessa dinâmica.

Também é necessário não descontextualizar as relações das dinâmicas de gênero e poder constantes na sociedade, pois, este poder não seria estático, como o pensado na teoria de dominação masculina, mas relacional.

Contribui nestas discussões um segundo texto de Miriam Grossi (1998), intitulado 'Rimando Amor e Dor: Reflexões Sobre a Violência no Vínculo Conjugal' onde a autora, partindo do questionamento do porquê as mulheres permanecerem nos relacionamentos violentos, aprofunda o debate sobre a relativização da posição de vítima. Fazendo um histórico e discussão sobre os conceitos de violência contra mulher e conjugalidade a autora insere a necessidade de se pensar a dinâmica conjugal e as ideias associados a essa conjugalidade para entender a violência.

As relações estão inseridas no contexto de desigualdade de gêneros, porém a autora "considera que a presença de violências – física, sexual, emocional ou psicológica – nas relações afetivo/sexuais é inerente às contradições do modelo hegemônico de conjugalidade ocidental na modernidade" (Grossi, 1998, p.299). Esta transferência de foco da mulher para a conjugalidade permite uma complexificação das explicações, a violência além de um reflexo das questões de gênero se torna também "uma linguagem que estrutura o contrato conjugal de muitos casais"(Ibidem). Essa complexificação permite ainda uma ampliação do universo de estudo, e a inserção das reflexões sobre a violência em relações lésbicas e gays.

Conforme aponta a socióloga portuguesa Cátia Sofia Ribeiro Fernandes (2016), os estudos sobre a violência conjugal entre homossexuais iniciaram-se em 1990, quando a Organização Mundial de Saúde retirou a homossexualidade da lista internacional de doenças mentais. Se associarmos este fato à observação de que nas pesquisas envolvendo homens gays há uma predominância de estudos que abordam a conjugalidade, enquanto sobre mulheres lésbicas estudos que envolvem a parentalidade, atrelando a conjugalidade à maternidade (Grossi, Uziel & Mello, 2007), temos um contexto onde a violência conjugal lésbica, especificamente, ainda não alcança os mesmos níveis quantitativos de abordagens acadêmicas, que os estudos sobre violencia conjugal gay, por exemplo. "Talvez a maior invisibilidade social das relações homoeróticas entre mulheres, aliada à naturalização da maternidade para o gênero feminino, seja uma pista para a compreensão dessa diferença". (Op. Cit., p.10;)

Por conseguinte, constata-se uma vez mais a invisibilidade deste fenômeno, devido à homofobia, preconceito institucionalizado e internalizado (Nunan, 2004; Fernandes, 2016). Ao mapear as pesquisas já elaboradas sobre a violência conjugal lésbica considerando, inicialmente, qual a área do conhecimento, o ano e o local em que a pesquisa foi desenvolvida, identificamos 4 trabalhos na área da psicologia e 4 na área das ciências sociais, distribuídos entre os anos de 2002, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013

e 2016 e geograficamente entre Portugal (5), Brasil (2) e França (1). Acredito que esse mapeamento de trabalhos tem seu desenho determinado pelas palavras-chave utilizadas na buscas, que se realizou estritamente em português.

Segundo a cientista social Daniella Tebar Avena (2010), no Brasil um marco muito importante foi a promulgação da Lei n.º 11.340 de 2006, popularmente conhecida como Lei Maria da Penha, que generalizou a violência doméstica como aquela que ocorre entre pessoas de qualquer identidade de gênero, sexual, consanguinidade ou afinidade, desde que entre essas houve vínculo afetivo, de convivência e de confiança.

Os relacionamentos lésbicos violentos possuem estigmas e dificuldades próprias, por isso a psicóloga Adriana Nunan (2004), em seu artigo intitulado 'Violência doméstica entre casais homossexuais: o segundo armário?' utilizou-se da metáfora do "segundo armário", para tratar da violência doméstica entre os casais homossexuais. Assim, ao pensar estritamente a lésbica, podemos intuir que possui, no mínimo, três dimensões que atuam como estigmas, sendo que alguns deles, são tão relevantes socialmente que alcançam a qualidade de marcadores sociais de diferença, sendo, portanto, atravessados por vários preconceitos que se sobrepõem e se inter-relacionam. A primeira dimensão consubstancia-se num grupo historicamente marginalizado política, econômica e socialmente: as mulheres. A segunda dimensão refere-se à orientação sexual destas mulheres, por se tratarem de mulheres lésbicas. A terceira e última dimensão, caracteriza-se na vitimização no contexto da violência conjugal.

Os estudos encontrados elencam algumas possibilidades de compreensão para a violência entre casais lésbicos. Para Nunan (2004) a cultura heterossexual dominante acaba por ter um papel determinante no dia a dia das pessoas LGBT. Em sua pesquisa, isso evidenciou-se através da entrevista de uma das entidades que deu ênfase ao modo como a sociedade pressiona pessoas LGBT a encararem papéis heteronormativos.

A posição da autora traz como consequência a crítica de que a dominação de uma mulher sobre outra no contexto do relacionamento conjugal abusivo é uma "dominação não reconhecida pela ideologia patriarcal" e, em consequência, não combatida pelo movimento feminista. Para a psicóloga Juliana Mazza Batista Costa (2013), na mesma linha, afirma que a violência conjugal lésbica não está inserida nas pautas teórica e política feminista por não haver o conflito de gênero, veementemente combatida pelo movimento feminista.

Assim, reconhecer que a violência conjugal lésbica existe é, de certo modo, desestabilizar as dicotomias existentes entre homens e mulheres, é provocar um deslocamento destes lugares sociais existentes em que o homem seria agressor e a mulher sempre vítima. Pois falar apenas dos homens, enquanto seres atores da violência, significa prender-se ao mito da passividade feminina (Costa, 2013).

Essa observação também é feita por Luiz Mello, que enfatiza que as lésbicas são socializadas com base no mesmo conjunto geral de valores transmitidos aos heterossexuais, que impelem a maior parte dos seres humanos a buscar vivências conjugais como objetivos de vida fundamentais, onde, muitas vezes, atribui-se à parceira parte expressiva da responsabilidade pela própria felicidade (Mello, 2005). Essa expectativa, quando frustrada, dá início à vivência conflituosa e ao surgimento da violência conjugal.

Inclusive, abalizada no pensamento foucaultiano, Costa (2013) acredita que todas as relações humanas são relações de poder, portanto, possibilitam a violência, de modo que seria impossível tratar deste tema sem quebrar as dicotomias de gênero: homem/mulher, natureza/cultura. Até mesmo porque termo "gênero" foi trazido para combater o determinismo biológico que o "sexo" trazia. Logo, não se deve essencializar a violência como masculina, ou de homens. Pois a violência doméstica não seria um problema de gênero, e sim uma questão de poder [...] mesmo quando duas pessoas são do mesmo gênero, diferenças de poder derivadas, por exemplo, da dinâmica inerente à relação, status financeiro, classe social, escolaridade, raça, grau de assunção da orientação sexual lésbica, existem e podem ser usadas como mecanismo para controlar a parceira (Mello, 2005; Medeiros, 2006; Santos, 2012).

Outra chave de compreensão também abordada por estes estudos são os "mitos" da relação conjugal lésbica. Avena (2010) afirma que "o mito existe e serve para silenciar aquilo que a violência desmascara". Os mitos seriam obstáculos que impedem a problematização das situações de violência, afinal, "estes mitos construídos pela sociedade enclausuram ainda mais os indivíduos que já se encontram aprisionados numa relação abusiva" (Rodrigues, Nogueira & Oliveira, 2010, p. 247).

Entre os mitos abordados Avena (2010) ressalta a naturalização do estereótipo que socializa a mulher como dócil e hospitaleira, e que estabelece uma complementariedade hierárquica onde mulheres são não-violentas e homens são naturalmente agressivos. Complementarmente a este aparece outro mito amplamente citado, o que estabelece uma visão idílica das relações lésbicas.

Este mito informa que por se constituírem em uma relação entre iguais não haveria predominância de poder, (Avena, 2010; Topa, 2010; Costa, Machado & Antunes, 2011).

CONTRAPOSIÇÕES, SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS

Importante destacar os diversos estudos das mais variadas áreas do conhecimento, com relação aos tipos de violência conjugal (física, emocional, psicológica etc.). Verifiquei que pesquisas com características quantitativas foram realizadas em maior número do que as pesquisa com característica qualitativa.

Quanto à predominância do tipo das práticas violentas, a depender de cada pesquisador, variaram entre a violência física e as agressões psicológicas e emocionais (Santos, 2012; Topa, 2010; Costa, Machado & Antunes, 2011). Para Avena (2010) a violência conjugal pode ser classificada em três tipos: física, configurada como agressão direta contra a parceira ou contra pessoas queridas por ela, ou ainda pela destruição de objetos queridos por ela; psicológica perpetuada através de xingamentos, ameaças, gestos e posturas agressivas; e socioeconômica quando existe o controle da vida social da vítima ou de seus recursos econômicos.

Com relação à violência sexual, Fernandes (2016) percebeu que nem sempre a vítima reconhecia esta forma de abuso porque considerava que havia consentimento, ainda que coagido.

Neste sentido é a observação de Costa, Machado e Antunes:

> [...] havendo uma frequência bastante reduzida de comportamentos sexualmente abusivos. Cabe, no entanto, perguntar se tal não se deve sobretudo ao facto de, tal como nas relações heterossexuais, muitas vítimas terem dificuldade em percepcionar um acto sexualmente coercivo como um comportamento violento, interpretando-o antes como fazendo parte das "obrigações e deveres" inerentes a qualquer relação íntima (2011, p. 21).

A disparidade de resultados encontrados por essas autoras, provavelmente se dê em razão dos parâmetros utilizados em cada pesquisa, à constituição da amostragem, bem como, por se basearem em pesquisas feitas sobre a violência conjugal heterossexual, com a qual não haveria simetria de análise em razão do desconhecimento da realidade social lésbica. Diante deste contexto é certo, então, que não se pode tratar a violência conjugal lésbica a partir de uma abordagem estritamente quantitativa, pois, para se analisar um fenômeno social é preciso levar em consideração as características sociodemográficas da amostra, inclusive, sua invisibilidade social.

Estes estudos também se detiveram na análise da procura por ajuda externa por parte da vítima, e em caso negativo os motivos da não procura. Eles relatam que muitas vítimas não procuraram por ajuda, e entre os motivos estão o "não desejarem mal" às suas agressoras, o sentimento de culpabilização pelo que aconteceu, o sentimento de vergonha e o desconhecimento de mecanismos/instituições de apoio na sociedade civil ou governamental (Fernandes, 2016). Costa, Machado e Antunes (2011) identificaram ainda, como causas, o compartilhamento de amigos próximos e o medo do isolamento, a situação externa de preconceito sofrida por estes casais que leva as integrantes do casal a serem o único apoio uma da outra, e a necessidade de não quererem reforçar as visões negativas e hostis que os familiares possuem das relações lésbicas.

Da revisão bibliográfica realizada percebo que os recursos discursivos utilizados pelas autoras que trataram especificamente da violência conjugal lésbica, se apoiam em uma definição muito abrangente de violência, com vistas a ostentar uma explicação mais geral, como se todos os relacionamentos conjugais violentos fossem, de algum modo, essencialmente semelhantes. E justapõem, de maneira mecânica a descrição de casos de violência doméstica, difundindo, assim, ordinária e extraordinariamente como pontuou a antropóloga indiana Veena Das (2007) os propalados "mitos e realidades" da violência (conjugal lésbica) que ostentam, inexoravelmente, o antagonismo das performances masculinizada como violenta e feminina como vítima, passiva. Ora, aceitar de prontidão esse recurso discursivo seria anuir com o lugar social forjado às mulheres, de passividade, docilidade e vitimada.

GÊNERO E SEXUALIDADE

Seria impossível pensar a violência conjugal lésbica sem enveredar pelos campos das conceituações de gênero, sexualidade, poder, heterossexualidade compulsória e demais conceitos que me auxiliarão a pensar a problemática proposta. Deste modo, devo considerar que o conceito de gênero está diretamente dedicado à desnaturalização das diferenças atribuídas aos homens e mulheres como inatas, decorrentes de distinções naturais, como afirmou a antropóloga Adriana Piscitelli:

> O termo gênero, em suas versões mais difundidas, remete a um conceito elaborado por ensadoras feministas precisamente para desmontar esse duplo procedimento de naturalização mediante o qual as diferenças que se atribuem a homens e mulheres são consideradas inatas, derivadas de distinções naturais, e as desigualdades entre uns e outras são percebidas como resultado dessas diferenças." (2009, p. 119).

Ou seja, gênero é pensado e concebido especificamente para desnaturalizar a diferenciação hierarquizada entre homens e mulheres, entre feminilidades e maculinidades, para desnaturalização da opressão das mulheres.

Embora o termo gênero já fosse utilizado[1], foi a partir da conceituação da antropóloga estadunidense Gayle Rubin (1993), que o termo começou a difundir-se. Em seu ensaio intitulado 'O Tráfico de Mulheres', Rubin desvela um verdadeiro sistema sexo/gênero, onde o gênero, é por ela definido como conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana" (RUBIN, 1993, p. 2).

[1] Conforme relata Adriana Piscitelli, o termo identidade de gênero foi utilizado pela primeira vez em um congresso de psiquiatria.

O conceito de identidade de gênero que sustenta teoricamente esse trabalho é o encartado pela filósofa estadunidense Judith Butler (1990)[2], que o considera enquanto estilização repetida do corpo e conjunto de atos reiterados de tal forma que ao largo do tempo vem a ser assimilado como aparentemente natural. Ou seja, o gênero não é algo em si, algo que se é, mas sim algo se faz, uma performance, atos repetidos de forma performática e sustentados através dos signos corporais.

A escolha do conceito (re)formulado por Butler se deu, sobretudo, por considerar que a ampla interseccionalidade que forma a identidade do sujeito moderno, e reconhecer que o gênero se intersecta com diversos outros marcadores sociais (racial, étnico, classe, sexual, geracional etc.) e identidades constituídas e construídas discursivamente.

De igual modo, ao pensar a sexualidade, vê-se que este termo também carregava uma definição tradicional-naturalista mas que diversos sociólogos, antropólogos e historiadores buscaram questionar essa presumida naturalidade e demonstrar que a vida sexual é tão social quanto qualquer outro aspecto da existência humana.

Desde a década de 1980, um grande marco no campo da sexualidade é o pensamento e obra do filósofo Michel Foulcault. Ele critica a ideia de sexualidade forjada a partir da repressão, originalmente formulada por Sigmund Freud, e propõe pensarmos a sexualidade não somente enquanto produto de um poder repressivo, mas também de um poder produtivo. Onde, a partir da era vitoriana, ela surgiu enquanto produção discursiva para ordenar "corpos e prazeres".

Deste modo, o termo sexualidade se presta a contestar a 'naturalidade' dos arranjos sexuais existentes, diante disso, vale ressaltar que a definição de sexualidade encartada neste trabalho refere-se ao conjunto de todos aspectos da vida eroticamente relevantes: desejos, identidades, práticas e relacionamentos. Daí porque, necessário reconhecer a existência de diversas sexualidades uma vez que são inúmeras as práticas sexuais, os estilos de vida e identidades sexuais.

Com anseio de desnudar a aparente naturalidade das relações de gênero e sexualidade, e a respectiva sujeição de um ao outro, para determinar prescrições social-performática e doutrinar desejos e modelos legítimos de prazer, Adrienne Rich (2010) em seu texto clássico com viés eminentemente político 'Heterossexualidade compulsória e existência lésbica', definiu o que entendeu significar a heterossexualidade compulsória: uma instituição que diminui o poder das mulheres, em sociedades identificadamente masculinas. Deste modo, a heterossexualidade aparece como imposição institucionalizada (e forjadamente naturalizada pela prática reiterada das relações gênero/sexualidade) que assegura modos de opressão / exploração, constituindo a feminilidade como subalterna.

[2] Para uma noção ampla do conceito de gênero formulado por Judith Butler, referencia-se a obra 'Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade'.

Ainda neste intento de questionar cada vez mais a naturalidade forjada do gênero e da sexualidade, e para debater as "bases prescritivas heteressexuais que tendem a fundamentar persuasivamente o modo como o curso da vida é compreendido e negociado", o antropólogo Carlos Eduardo Henning, formulou o conceito de teleologias heteronormativas que seriam, de certa forma, as pressões e convenções sociais que determinam o que deve acontecer ou melhor o que devemos fazer em cada fase de nossas vidas, e que desenham os rumos de nossas vidas sob o viés heteronormativo, nas próprias palavras dele:

> [...] de acordo com boa parte dos homens que integraram minha investigação, momentos do curso da vida como infância, adolescência, juventude, vida adulta, meia idade e velhice – conforme eles as teriam experimentado – estiveram sucessiva e fortemente atravessados pela expectativa do cumprimento de marcos biográficos vistos como heterossexuais. Do ponto de vista de meus interlocutores na meia idade e na velhice – ou "maduros" como preferiam se intitular -, eles teriam experimentado ao longo da vida uma forte pressão de cumprimento de certas convenções sociais sobre o que "deveria" ocorrer em cada um desses momentos assim como em seus pontos de transição. De acordo com eles, tais pressões teri - am sido elementos que impactaram de modo não desprezível determinados rumos que nossas vidas teriam tomado. Assim, baseada no exame desses recorrentes relatos, minha análise aponta que cada momento no percurso biográfico, assim como as suas transições, estão perpassados por influentes referenciais normativos heterossexuais. Esse conjunto de elementos, por sua vez, se consubstanciaria no que proponho denominar [...] como uma teleologia heteronormativa. (HENNING, 2016, p. 346)

Um dos principais desígnios dessa teleologia heteronormativa e da relação gênero-sexualidade é a expectativa da conjugalidade, que neste trabalho é compreendida segundo a definição feita pelo sociólogo Luiz Mello (2005), a partir do qual, pode-se afirmar que o termo conjugalidade é adotado para significar e descrever as construções de vivência, estratégias e hábitos de vida, investimento afetivo e material, segurança existencial e material, e compartilhamento de vida e projetos como casal, independentemente do casamento. Ou seja, a conjugalidade se forma com base nas demandas de satisfação individual e, também, com base no ideário do amor e da paixão.

Ao imaginar o desenho desse conjunto de conceitos experienciados no seio do relacionamento conjugal lésbico não posso perder de vista a existência das *relações de poder* e como elas marcam a subjetividade e o curso da vida destas mulheres, já que, segundo Michel Foucault (1989) "o indivíduo é um dos primeiros efeitos do poder, e não, o outro do poder."

Deste modo, abalizada no pensamento crítico de Foucault, adoto neste trabalho a idéia de relações de poder no sentido de

> não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras, mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado

> de muito longe – não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui e ali, nunca está
> em mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder, e de sofrer sua ação; nunca são alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (FOUCAULT, 1989, p. 183).

Nesse ínterim, considerando as correlações de força que derivam do poder que é proveniente de todos os lugares e

> […] que o poder não é algo que se adquire, arrebate ou compartilhe, algo que se guarde ou deixe escapar; o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis; que as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações […] mas lhe são imanentes […]; que o poder vem de baixo; isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados, dualidade que repercute de alto a baixo e sobre grupos cada vez mais restritos até as profundezas do corpo social […]; que as relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas. Se, de fato, são intelegíveis, não é porque sejam efeito, em termos de causalidade, mas porque atravessadas de fora a fora por um cálculo: não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos. Mas isso não quer dizer que resulte da escolha ou da decisão de um sujeito, individualmente […]; que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder" (FOUCAULT, 1988, p. 104-105).

Me proponho a compreender as relações de poder na conjugalidade lésbica e como que elas podem culminar no que é entendido como violência. Que, para a filósofa Marilena Chauí (1985), é compreendida como a violação da liberdade e do direito de alguém, ser sujeito constituinte de sua própria história.

No âmbito da conjugalidade, segundo a antropóloga Maria Filomena Gregori (1992, p.123) a violência conjugal tem sido vista pelo feminismo como "expressão radical da relação hierárquica entre os sexos no núcleo familiar." Onde, nessa relação de divergência simétrica entre homem e mulher, aquele ocuparia "a posição de mando, podendo fazer valer a sua autoridade para punir, exigir" (idem) e essa ocuparia a posição que lhe resta estar "subordinada aos desígnios do homem" (ibidem).

No senso popular é propalado que quando a mulher é o sujeito praticante da violência, seja entre elas próprias ou contra seus parceiros ou outro ente familiar seria resistência, reação ou mesmo a "reprodução de padrões de comportamento instituídos externamente." Mas Maria Filomena Gregori, inspirada nas ideias de Simone de Beauvoir,

faz importante crítica ao argumento feminista sobre a violência conjugal onde "a mulher aparece como ser passivo, ou melhor, vitimado.

Uma vez que ela não é sujeito constituinte de sua situação ou destino, ela passa a ser considerada como vítima, inclusive quando age contra os outros." (ibidem).

CONJUGALIDADE CONFLITUOSA E VIOLENTA ENQUANTO *EVENTO CRÍTICO*

Ainda, para pensar violência, me apoio também nas proposições da antropóloga indiana Veena Das que sugere a investigação de como os acontecimentos violentos passados vieram a ser incorporados na estrutura das relações e marcaram as subjetividades destas 'sujeitas'.

O arcabouço teórico central será baseado na teoria de Veena Das e seu debate sobre "violência", bem como a noção de evento crítico / *critical events* (DAS, 1995) para pensar a experiência conjugal conflituosa e/ou violenta como um evento crítico na vida das interlocutoras, pois o evento crítico interrompe o fluxo da vida cotidiana, mas é assimilado na experiência do dia a dia. Utilizarei a noção do *everyday life* (vida cotidiana) e "quebra do cotidiano" (DAS, 2006), para alcançar compreensão de como esses eventos permitem explicitar as transformações ocorridas nas noções e nas práticas do mundo pessoal das vítimas/interlocutoras. A atenção dispensada ao ordinário da vida possibilita uma abordagem sobre violência deslocada dos grandes conceitos e perspectivas e que incorpora ao seu escopo a linguagem do sofrimento e a experiência traumática. Sua análise desprende-se de uma abordagem objetiva do evento para privilegiar a experiência do sujeito. Por último, ainda valendo-me das contribuições de Veena Das, considerarei o "trabalho do tempo" (DAS, 2006) enquanto agente que trabalha nas relações, permitindo que sejam reinterpretadas e rescritas no embate dos agentes na construção de suas histórias.

Essa estrutura sustenta um distanciamento da abordagem estritamente objetiva dos episódios violentos para privilegiar a experiência das entrevistadas. Portanto, faz parte deste desafio compreender de maneira ampla essa questão, principalmente porque a ocorrência do evento crítico marca a vida dessas mulheres. A partir desse amálgama de conceitos ajudam a compreender as relações de poder na conjugalidade lésbica e investigar as formas de resistência, que surge como parte constitutiva dessa relação que integra a história da 'sujeita' e constitui marco no curso da vida dessas mulheres.

OS MARCADORES SOCIAIS DE DIFERENÇAS DAS ENTREVISTADAS

Até este momento mantive contato de pesquisa com cinco mulheres, das quais duas assumem-se bissexuais e três lésbicas. Conversei presencialmente com três, e virtualmente com duas, uma via *skype* e outra através de correspondência eletrônica (e-mail).

No universo de interlocutoras acessadas até o momento, participam desta pesquisa somente mulheres não deficientes, cisgênero e sem filhos. Das quais duas autodeclaram-se negras, duas autodeclaram-se pardas e uma autodeclara-se branca. Todas na faixa etária compreendida entre os 22 e 32 anos de idade, universitárias, com uma média salarial *per capta* que varia entre um e três salários mínimos.

A pesquisa de campo ainda está em desenvolvimento, assim, a análise densa dos dados somente será possível nos próximos meses. Mas com as primeiras conversas informais e entrevistas semi-estruturadas já sobressaem tópicos que nos cobram atenção.

'*MAS, ENTRE MULHERES? COMO ASSIM!?*': O QUE DISSERAM AS ENTREVISTADAS

Uma das entrevistadas demostrou indignação frente a realidade do relacionamento conjugal por ela vivido. Para ela, "o relacionamento entre duas mulheres não era para ter brigas porque são pessoas iguais, né?".

Compreendi que através dessa locução a entrevista queria destacar a ausência de sobreposição de privilégios do gênero masculino sobre o feminino.

'CADÊ AS OUTRAS MULHERES?'

Uma das integrantes deste estudo, durante uma entrevista, me confrontou com o seguinte desabafo: "ah, eu tenho um pouco de preguiça dessas pesquisas que só ficam na universidade, não servem pra nada na vida das pessoas. A gente vê tantas pesquisas assim". Asim, ela me possibilitou destacar o perfil das entrevistadas que consegui acessar até este momento: mulheres com perfil sócio-econômico muito parecidos com os meus: adultas-jovens, acadêmicas, pertencentes à classe trabalhadora.

Destaquei, então, a dificuldade de acessar outras mulheres que estão nos mais diversos contextos de vida. E minha interlocutora começou a desenvolver uma linha de raciocínio em voz alta: "mas cadê as outras mulheres?, cadê as outras sapatonas, onde estão?" Essa falta de outras mulheres lésbicas como referência revela uma vez mais a invisibilidade das mulheres lésbicas em Goiânia.

CONFLITOS, *ABUSIVIDADES* E VIOLÊNCIA

Quando interpeladas sobre os conflitos conjugais vivenciados em seus relacionamentos minhas entrevistadas acionavam diretamente às brigas, discussões verbais e, duas delas

mencionaram que os conflitos conjugais transformaram-se em agressões físicas.

A palavra abusividade é amplamente divulgada no meio virtual para divulgação de relacionamentos conjugais conflituosos, mas ainda não foi catalogada no dicionário da língua portuguesa.

Para a maioria das entrevistas há uma associação das expressões 'conflitos conjugais' com o termo abusividades. Para duas das mulheres com quem falei, o relacionamento vivenciado é abusivo, mas não violento. Para uma terceira interlocutora, o relacionamento abusivo é equivalente a um relacionamento violento. Assim, além de comum na internet a utilização do termo 'abusividade' tem se revelado neste estudo como categoria êmica, para designar um relacionamento desequilibrado na esfera imaterial ou intangível, seria associado às questões psicológico-emocionais.

Apenas duas das mulheres com quem conversei afirmaram ter vivenciado um relacionamento violento. Para a maioria delas (quatro) a violência só ocorre quando há agressões físicas.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Maria de Fátima. (2002). Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. Psicologia: Ciência e Profissão, 22(2), 70-77. //dx.doi.org/10.1590/S1414-98932002000200009

AVENA, D. T. (2010). A violência doméstica nas relações lésbicas: realidades e mitos. Aurora. Revista de Arte, Mídia e Política, 3(7), 99-107.

BUTLER, J. (2003).O parentesco sempre é tido como heterossexual?. Cadernos Pagu, 21, 219-260.

_____. Problemas de Gênero - Feminismo e Subversão da Identidade. Editor: Civilização Brasileira, 2008, p. 236.

CHAUI, Marilena. Participando do debate sobre mulher e violência In' Perspectivas Antropológicas da Mulher - sobre mulher e violência. Rio de Janeiro Zahar, 1985.

COSTA, J. M. B.(2013). Do lilás ao roxo: violências nos vínculos afetivo-sexuais entre mulheres. Dissertação de mestrado em psicologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pe, Brasil.

COSTA, L. G., MACHADO, C. & ANTUNES, R. (2011). Violência nas relações homossexuais: a face oculta da agressão na intimidade. Psychologica, 1, 2-15.

DAS, Veena. Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary. Berkeley, University of California Press, 2007, 281p.

_____. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 37, p. 9-41, abr. 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. "Être Affecté". In: Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie, 8. pp. 3-9. Traduzido e publicado por Paula Siqueira na Cadernos de Campo n.º 13, 155-163, 2005.

FERNANDES, C. S. R. (2016). Violência nas relações de intimidade entre pessoas do mesmo sexo: estudo exploratório sobre os mecanismos de apoio à vítima de violência na intimidade. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Microfísica do poder. Tradução de Roberto Machado. 8ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989, pp. 179/191.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

GREGORI, M. F. (1992) Cenas e Queixas – um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS, 1993.

_____. As Desventuras do Vitimismo. Estudos Feministas, Ano 1, n.° 1/93, 1° semestre de 1993.

GROSSI, M. P. (1994). Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil. Revista Estudos Feministas, v. esp, 473-484.

_____. (1998).Rimando amor e dor: reflexões sobre a violência no vínculo conjugal. In J. M. Pedro & M. G. (Orgs.). Masculino, Feminino, Plural. Florianópolis: Editora Mulheres.

HEILBORN, M. L.(2004) Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário. Rio de Janeiro: Editora Garamond.

HENNING, Carlos Eduardo. Paizões, tiozões, tias e cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo. 2014. 422 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2014.

_____. "Na minha época não tinha escapatória": Teleologias, Temporalidades e heteronormatividade". Cadernos Pagu (UNICAMP. Impresso), v. 46, p. 341-371, 2016.

LOPES, Paulo Victor Leite. "Homens autores de violência doméstica": relações de gênero, formas cotidianas de governo e processos de formação de Estado - Rio de Janeiro, 2016. 269f. Orientadora: Adriana de Resende Barreto Vianna. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social, 2016.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. v. 1. 345p.

_____. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. Tempo soc., São Paulo , v. 15, n. 1, p. 81-95, Apr. 2003.

MEDEIROS, C. P. (2006). Uma família de mulheres: ensaio etnográfico sobre homoparentalidade na periferia de São Paulo. Revista Estudos Feministas, 14 (2), 535-547.

MELLO, L. (2004). Novas famílias – conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Garamond.

_____. (2005).Outras famílias: a construção social da conjugalidade homossexual no Brasil. Cadernos Pagu (24), 197-225.

MELLO, L., GROSSI, M. P. & UZIEL, A. P. (2006). Conjugalidades e parentalidades de gays, lésbicas e transgêneros no Brasil. Revista Estudos Feministas, 14(2), 481-487.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 1996 , v. 39 nº 1

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito IN: Sociedade me Foco, Heloisa Buarque de Almeida e José Swako, Berlendis editores ltda., São Paulo-SP, 2009, p. 119.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Bagoas: estudos gays, gêneros e sexualidades. Natal: v. 4, n. 5, jan./jun. 2010, p. 17- 44.

RUBIN, Gayle. O Tráfico de Mulheres. S.O.S Corpo, Recife, 1993, tradução de Christine Rufino Dabat e Sônia Corrêa.

SANTOS, A. C. (2012). 'Entre duas mulheres isso não acontece' – Um estudo exploratório sobre violência conjugal lésbica. Revista Crítica de Ciências Sociais, 98, 3-24.

SANTOS, C. M. & IZUMINO, W. P. (2005). Violência contra as mulheres e violência de gênero: notas sobre estudos feministas no Brasil. E.I.A.L. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe, 16 (1), 147-164.

TOPA, H. (2009). Violência doméstica em casais homossexuais: das representações sociais dos profissionais que trabalham com vítimas à vivência das vítimas. Dissertação de Mestrado. Universidade do Porto. Porto, Portugal.

_____. (2010). No arco-íris também há roxo: violência conjugal nas relações lésbicas. LES Online, 2(1), 13-21.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. Ponto Urbe [Online], 11/2012.

VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. de O. (Org.). A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-47.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

THE MOVIE 'TRAÇOS TAPIRAPÉ': IRAXAO AND THE ANTHROPOCENE[1]

Paula Grazielle Viana dos Reis
Doutoranda pelo PPGAn-Fafich-UFMG/ bolsista Capes (2015-2017)[2]

Abstract

The movies create the meeting. From this meeting some questions for the movements of the study with audiovisual materials, as well as about seeing and making a documentary-ethnographic film. From this, some ethnological notes on what could be the indigenous visuals, especially among the Tapirapé. On the horizon, we can also see the political oscillations of the indigenous people before the first and the current Anthropocene.

Keywords: Tapirapé, ethnology, amerindian, comparison e Anthropocene.

O FILME 'TRAÇOS TAPIRAPÉ': IRAXAO E O ANTROPOCENO

Resumo

Os filmes criam o encontro. Deste encontro algumas questões com o estudo com materiais audiovisuais e como colocá-los em circulação, bem como sobre ver e fazer um filme etnográfico-documentário. Disto, algumas notas etnológicas sobre o que poderia ser as visualidades indígenas, especialmente, entre os Tapirapé. No horizonte vislumbra-se, ainda, oscilações políticas dos ameríndios diante do primeiro e do atual Antropoceno.

Palavras-chave: Tapirapé, etnologia, ameríndio, comparação e Antropoceno.

[1] Artigo para o painel aberto "OP 100-Imagination and knowledge production" vinculado ao eixo temático 08-Antropologia da ciência e da tecnologia do 18º Congresso Mundial IUAES 2018. Agradeço ao Povo Apyãwa, exímios anfitriões, pela abertura a minha participação na festa-rito-sazonal Iraxao, que ocorreu na Terra Indígena Urubu Branco, em janeiro de 2017.

[2] Agradecimento à Secretaria de Cultura do Governo de Minas Gerais pelo auxílio financeiro concedido via edital Circula Minas 2018. Agradeço também à International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) e a Associação Brasileira de Antropologia pelo custeio das despesas para participação do 18º Congresso Mundial IUAES via edital de Financiamento Ações Afirmativas Étnico-raciais e edital para Seleção de Monitores, dos quais fui contemplada.

PRÓLOGO

Parto, aqui, do que vi com o documentário-filme etnográfico[3] Traços Tapirapé[4] realizado por Vandimar Marques (2016), que contou com a participação de Karanowore Tapirapé, Xawatamy Tapirapé, Cleidson Ima'arawy'i Tapirapé, Douglas Barbosa, Sidi Leite (MARQUES, 2015; 2016; 2017). Pouco a pouco, como uma passagem, retomo as fotografias feitas entre os Apyãwa (Tapirapé) durante a festa-rito-sazonal Iraxao na Terra Indígena Urubu Branco, que situa-se na Amazônia e no Brasil, quando estivemos em Tapi'itãwa entre os dias 06 a 13 de janeiro de 2017.

Mas antes disto, importa pensar e dizer que essa produção de conhecimento em curso refere-se à escrita de uma tese de doutoramento em antropologia entre os Apyãwa (Tapirapé) acoplada com fotografias e possivelmente também com um filme etnográfico; e para produzi-los pressupõe-se que estejam ancorados, no mínimo, em trabalhos de campo, em feituras de entrevistas, em realização de fotografias e vídeos, nas leituras de etnografias clássicas e contemporâneas, em pesquisas com coleções etnográficas e com os mais variados documentos escritos e audiovisuais presentes nas universidades, nos museus e nos arquivos e com variadas modalidades de textos – diários, caderno de campo, notas...

A partir das leituras feitas e das discussões ocorridas no âmbito do programa de pós-graduação em antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais sobre como tais técnicas e métodos de pesquisa correlacionam-se com as teorias antropológicas e de alguma maneira com a arqueologia, fui, então, me desprendendo de uma necessidade de ter muitos dados. E mais do que isto, aprofundando o meu entendimento das condições com as quais estou realizando a presente etnografia. Fui percebendo, então, que a etnografia poderia abarcar não só os trabalhos de campo. Mas também, ser entretecida com os diversos ditos dados feitos em diferentes momentos no tempo e no espaço por outras pessoas, ao lançar

[3] Em Entre o sensível e o inteligível... escrito pelo etnólogo Ruben Caixeta de Queiroz (2012), é possível pensar como os conceitos que classificam o cinema, a ciência antropológica e arqueológica promovem uma purificação da realidade. Para isto, ele busca pensar com Marcel Mauss, com Jean Rouch e com André Leroi-Gourhan para demonstrar que, por exemplo, denominações tais como documentário e filme etnográfico estão muito mais entrelaçadas do que imaginamos. Neste sentido, conhecer a realidade corresponde mais a mistura do que dizem tais definições do que o que cada conceito busca diferenciar. Já o diretor Vandimar Marques (2017), por considerar o vídeo Traços Tapirapé (2016) como documentário, nos parece que busca refletir com tal filme o que está no campo de sua feitura, as relações entre si perpetradas pela equipe, composta de indígenas e não indígenas, que manusearam os aparelhos técnicos, e também pensar as relações entre os Apyãwa com o uso das imagens durante as experiências em Tapi'itãwa (MARQUES, 2015; 2017).

[4] Este filme compôs o 6° Cine Kurumin - Festival de Cinema Indígena em Salvador, no dia 14 de julho de 2017; o 8° fifer - Festival Internacional do Filme Etnográfico do Recife, conforme a programação participou da mostra competitiva, no dia 22 de novembro de 2017. Vandimar Marques (2015; 2107) refletiu sobre a feitura do filme Traços Tapirapé em diversos eventos científicos e cinematográficos, como no grupo de trabalho Antropologia e práticas audiovisuais do Encontro Internacional de Antropologia Visual (EIAV) realizado pelo Gravi e Lisa da Universidade de São Paulo; no IV Congresso Latino Americano de Antropologia, que ocorreu na Cidade do México em 2015 e numa mesa temática do Pirinópolis Doc – III Festival de Documentário Brasileiro, que ocorreu em agosto de 2017 .

mão, sobremaneira, da comparação. Tais predileções obviamente não são nada singulares até porque possui um rendimento caríssimo ao pensamento etnológico ou antropológico, que de certa maneira configuram-se em escritos contra o método comparativo e as teorias elaboradas a partir desse método. Não estou querendo fazer nenhum analogismo rasteiro e rápido tal qual feito por alguns antropólogos, arqueólogos, sociólogos e historiadores que usaram ou usam o método comparativo. Remeto, apenas, a tais novos rearranjos feitos em diálogos interdisciplinares ou transdisciplinares que passaram a conceber a etnografia como momentos de feitura de relações, de escrita e de cinema (LATOUR, B. 2012; STRATHERN, M. 2014; LIMA, T. S. 2013; ROUCH, J. 1975) ou como jornadas efetuadas por lugares (INGOLD, T. 2005) ou como tradução (STRATHERN, M. 2006; VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015; ASAD, T.1991) das relações concebidas nessas tessituras sem desconsiderar suas implicações éticas, estéticas, ontológicas e epistemológicas durante os variados momentos etnográficos. Mas também, como teoria etnográfica como demonstra Márcio Goldman (2006).

Ao que tange a etnografia trata-se de levar a sério tanto as pesquisas realizadas em arquivos, em museus e com as coleções etnográficas, especialmente, de forma colaborativa com os Apyãwa, bem como as condições ideais de realização do trabalho de campo. Desde ao uso das técnicas corporais para o manejo das tecnologias audiovisuais, bem como criar as condições para produção colaborativa e compartilhada dos registros audiovisuais entre os Apyãwa até mesmo no tempo para concretizá-las e nos meios, sobretudo, meritocráticos, em obter os recursos através das agências de fomento à pesquisa. Nada muito simples. Pois, imagino minha trajetória muito próximo da biografia das coisas (KOPYTOFF, I. 2008) num contexto que as políticas de ações afirmativas ao que tange a permanência dos discentes da pós-graduação andam a passos largos e vagarosos, ou seja, ainda não conseguiu me abarcar, sobretudo, porque tais políticas não são levadas em consideração desde as agências de fomento como as principais do país – Capes e CNPq – que estabelecem as regras referentes aos critérios de alocação das bolsas de pesquisas. Nota-se que as políticas de ações afirmativas na pós-graduação é algo muito recente na história das Instituições de Ensino Superior do Brasil. Na Universidade Federal de Minas Gerais, por exemplo, o curso de mestrado e doutorado em Antropologia foi um dos pioneiros a criar tal política, sendo que isto ocorreu, apenas, em 2016, ver no site do PPGAn resolução referente a tal política. Já o Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFMG, aprova a Resolução n° 02/2017, apenas, em 04 de abril de 2017, que estabelece as diretrizes para uma política de ações afirmativas para inserção de pessoas negras, indígenas e com deficiência na Pós-graduação *stricto sensu*, sobretudo, com medidas para o acesso e a permanência das pessoas pertencentes aos grupos que trata estas Resoluções.

De início tenho que dizer que não devo e não posso considerar o que nós fazemos como "coleta de dados" ou simplesmente dados ou objetos, ou pior ainda coisas; qualquer

atitude minha que porventura se aproximar desse pensamento deve ser constrangida no intuito de ser deslocada. Percebi que nesse percurso científico alguns contribuíram e contribuem nesse sentido de constranger tais posturas e tal constrangimento pode vir de onde menos se espera, mas muitas vezes vem e vieram de colegas e parceiros que fazem suas pesquisas com os negros, com os povos tradicionais, indígenas e quilombolas, especialmente, com os Tapirapé.

IRAXAO E O ANTROPOCENO

Dito isto, o encontro com o filme Traços Tapirapé dirigido por Vandimar Marques, em 2016, em frente ao computador que uso seja em casa seja na sala da pós, situada na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich). Mais ou menos foram essas as condições para ver o filme após um compartilhamento via WeTransfer feito pelo diretor Vandimar Marques. Tal compartilhamento veio nesse interim reflexivo sobre o que estava consistindo a minha pesquisa até aquele momento, ou seja, num esforço de localizar, consultar e organizar, sobremaneira, as imagens fotográficas antigas situadas no ciberespaço e recebendo uma bolsa de pesquisa temporária e não como deveria ter sido de um doutorado pleno com direito a, no mínimo, 48 meses ou por ventura, caso engravide, com 54 meses de bolsa de pesquisa.

Ver 'Traços Tapirapé' (MARQUES, 2016) me permitiu pensar, de forma mais ampla, sobre o conceito de imagem, fixa e em movimento, e de como os Apyãwa conceberiam o conceito de visualidade. Detalhadamente, ver o filme Traços Tapirapé foi como perceber um pouco os traços de um mundo Apyãwa, da cosmopolítica, que foi se desvelando a ponto de me levar a transcrever as falas presentes no filme, a pensar os quadros, as cenas, a querer saber mais de sua feitura como linguagem cinematográfica, sua passagem de filme etnográfico para documentário (vice-versa) e escrever o que pra mim compunha uma compreensão do filme.

Nos variados momentos etnográficos da escrita, que ainda está em curso, busquei acionar certas imagens fotográficas antigas, que foram por mim pesquisadas, de modo a ampliar, a nuançar ou até mesmo tornar opaca a minha tentativa de produção de conhecimento após ver, escutar, ler e escrever com e sobre o filme. Em outras palavras, as fotografias antigas passaram a funcionar como parâmetros comparativos que constrangem, de certa forma a minha imaginação, e consequentemente, o que venha a escrever sobre os Tapirapé. Por forçar a dúvida, a formulação de perguntas... por estar perpassando nuvens cinzentas, de histórias soterradas em alguma medida do genocídio e etnocídio... Com essas imagens fotográficas antigas, quando as aciono numa tentativa de entrecruzamentos podem remeter mais aos limites do fazer antropológico ou melhor podem demonstrar o

tanto que são pontuais, narram pontos históricos, no caso, do modo de vida Tapirapé, as relações entre si e com os brancos e não-indígenas (missionários, comerciantes, viajantes, políticos locais) quando nos colocamos a vê-las. Em outros termos, é muito difícil fazer comparações, não é automático. Pode parecer que seja, mas não é, pois requer um trabalho, no mínimo, arqueológico e antropológico. Tais imagens fotográficas antigas dizem algo tradição Apyãwa e, certamente, do patrimônio indígena.

Neste sentido, tal percurso trilhado com esse material audiovisual, mas, sobretudo, com as fotografias antigas de localização, solicitação de consulta, observação, quantificação, listagem, feitura de mais fotografias a partir desses registros, formulação de perguntas e estabelecimento de comparações são apenas algumas das ações desse estudo, que diz também das condições que possuo para realização da tese de doutorado. Por mais que o projeto vislumbrou também um trabalho de campo longo, colaborativo e compartilhado entre os Apyãwa, o que vem se configurando é em um trabalho extenso no que tange as relações com diversos documentos escritos e audiovisuais, sendo que dentre todo esse levantamento, apenas, o trabalho de Carlos Xario'i (2010) refere-se ao Iraxao. Ou seja, com nenhuma fotografia antiga até o momento consultada eu posso inferir que tenha sido feita durante essa festa-rito-sazonal. O que faz com que o filme Traços Tapirapé (2016) e a breve experiência em Tapi'itãwa, ocupem o primeiro plano da presente etnografia que venho tecendo e escrevendo por funcionarem como norte para o olhar sobre toda essa documentação escrita e fotográfica antiga, o que não implica em não realizar algumas fotografias sobre tais produções. Isto aponta para uma lacuna, que poderei lançar mão por um lado via diálogos interdisciplinares com a arqueologia e a historiografia para uma pesquisa futura, mas que por outro lado, com o uso das fotografias e do cinema, da observação diferida e direta, podem contribuir para a (re)produção dessas imagens antigas conjuntamente com os Apyãwa.

Mas, por agora, pretendo menos destacar todo esse percurso e sim sublinhar alguns eventos de fala ocorridos entre os Apyãwa durante a festa-ritual-sazonal Iraxao quando estive lá em janeiro de 2017. Por mais efêmeras que tenham sido estas experiências relacionadas a esses eventos de fala, as considero como potentes demais e imagino que para os Tapirapé também, pois dizem de interseções com a dimensão ecológica e perceptível a olho nu: as mudanças climáticas, o aquecimento da atmosfera, o desmatamento.

É óbvio que dizer isso demonstra como imagino e consequentemente como consigo traduzir algo que é mais amplo por referir a mito-cosmologia do povo indígena Tapirapé, sendo que algo foi dito neste sentido no filme Traços Tapirapé (2016) na língua Tapirapé/Tupi-guarani quando o ancião Korako nos narra o mito Tapirapé, Parageta.

Durante os momentos de preparação e feitura do Iraxao, os Apyãwa que vieram falar conosco, em português, nos traduziram um pouco, que estávamos vivendo uma mudança

muito séria, não havia alimentos suficientes e/ou em abundância para festejar com o Iraxao, com os axigas, com os espíritos dos Karajá. Karaxipã, o professor indígena e o anfitrião da festa-rito-sazonal, nos disse que o tempo da seca tinha sido muito prolongado, o que ocasionou no tempo das chuvas numa escassez dos alimentos fundamentais para a comida do Iraxao, como por exemplo, a mandioca brava para fazer a farinha de puba e a carne de caça do porcão. Ele não foi o único em compartilhar tal preocupação outras pessoas também comentaram, bem como nos disse Odila, Irmãzinha de Jesus[5], que nos recebeu em sua casa e conversou conosco sobre tal situação.

Para chegar à Terra Indígena praticamente viajei durante dois dias pelas estradas que cortam Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso e pela janela vislumbrei as transformações nas paisagens, sobremaneira, as realizadas pela ação humana, sem negligenciar a agência dos não-humanos, seja com a expansão da urbanização seja com a instauração e expansão do agronegócio seja com a presença de indústrias, etc. Quando Karaxipã nos contou e compartilhou conosco sua preocupação com a falta desses alimentos, logo conectei com o dito Antropoceno. Estava ali participando de uma festa-ritual conectada com a sazonalidade. Assim, como o Antropoceno, como as mudanças climáticas e o desmatamento podiam e podem ser traduzidas durante o Iraxao e também ao longo das demais festas-rituais? Neste sentido a escassez de comida parece-me que é uma sinalização forte nesse sentido, pois indicou algo incomum, a escassez de alimento no tempo das chuvas.

No filme Traços Tapirapé (2016), em filigranas, também está potencializado as relações de troca com os axigas via a dança, o canto e a comida para o Iraxao. Conta-nos sobre a composição dos corpos e pessoas realizadas pelas relações de parentesco desde como fabricam a tintura de jenipapo, como se enfeitam e se embelezam com as diferentes pinturas corporais (xemoonãwaa). Todo o povo Apyãwa se pinta e se organiza para a festa-rito-sazonal Iraxao, que é realizada por um casal de anfitrião. O casal busca mobilizar o Wyrã (aves), que engloba as duas metades cerimoniais (Wyraxiga e Araxã), sendo que cada grupo se subdivide em três de forma a abarcar todos os homens Apyãwa (PAULA, 2012, p. 51).

Tal vídeo correlaciona as pinturas corporais (xemoonãwa) com as noções mito-cosmológicas correspondentes, como diz o chefe indígena, o cacique, Kamairao Carlos Xario "tem a pintura dos rapazes, das crianças, das moças. São vários tipos e para vários espíritos" (07'02'') de forma a ampliar a nossa imaginação sobre a cosmopolítica acionada pelos pajés permeadas por relações com a floresta, com os axigas, com os espíritos dos Karajá, com os animais que a habitam, em suma, com afins virtuais ou potenciais, nos termos de Eduardo Viveiros de Castro (2002).

[5] Com o filme Veva Tapirapé https://www.youtube.com/watch?v=M2mWTgDVphQ presente na plataforma Youtube é possível aproximar um pouco da história das Irmãzinhas de Jesus entre os Tapirapé.

Pode parecer rápido correlacionar tudo isto com o Antropoceno, mas parece que não é, uma vez que os povos indígenas já conheceram e conhecem o Primeiro Antropoceno (DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015) se focarmos nos mitos narrados e demonstrados no filme e também nas diversas histórias sobre a criação e a destruição do mundo presentes nas etnografias clássicas feitas entre os Tapirapé por Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley ([1977] 1988), mas também publicadas nos livros e artigos escritos pelos professores e estudantes indígenas do povo Tapirapé (2010; 2017).

Por outro lado, é perceptível que tais perguntas ou impressões requeiram que eu viva um pouco mais entre os Apyãwa em sua Terra Indígena, penso até por uma questão ética no fazer científico, eu estar aqui as comunicando precisaria sim conversar mais com os Apyãwa sobre tal imaginação que correlacionou tal evento de fala sobre a falta de alimento com o Antropoceno ou ao ver Traços Tapirapé (MARQUES, 2016) correlacionar o mito Parageta com o Primeiro Antropoceno. Com tais dilemas que numa primeira impressão tem a ver com as condições de realização dessa pesquisa dobram-se com as questões de outra monta por imaginar que isto já foi de alguma forma previsto e impresso na Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGATI) formulado conjuntamente com muitos povos indígenas, culminando na publicação dessa política, apenas, em 2012. Se já me aproximei através de leituras sobre o PNGATI[6], dizer que isto está no horizonte também não resolve tais dilemas, uma vez que não conversei até o momento nada sobre tal política com os Apyãwa. Apenas conversas e compartilhamentos que tangenciam tal questão no que se refere a concretização dessa política seja quando falamos sobre a problemática da atual alimentação e do atual serviço de saúde (como a Casai em Goiânia) que os Apyãwa acessam seja através dos compartilhamentos de fotografias, vídeos e textos pelas redes sociais virtuais – facebook e whatsapp.

Recentemente, 25 de maio de 2018, dois chefes Tapirapé, concederam uma entrevista para jornalistas do site de notícias Amazônia Real, durante o Acampamento Terra Livre de 2018. Nesta entrevista falaram sobre a degradação ambiental com a recente seca do rio Tapirapé, o envenenamento do solo e das águas e também devido ao desmatamento da floresta presente na Terra indígena Urubu Branco. Tal degradação incide de forma frontal sobre os Tapirapé e já vem sendo percebida com o aumento do adoecimento dos Apyãwa; com a dificuldade de conseguir carne de caça e com a protelação da desocupação

[6] Política pensada com os povos indígenas, que prevê uma articulação entre Funai e outros órgãos do Estado brasileiro responsáveis pelas políticas indigenistas e ambientais e também com a sociedade civil sobremaneira com os projetos e programas criados em âmbito universitário e com as ongs parceiras. O PNGATI almeja, então, promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando uma melhoria da qualidade de vida e das existências dos povos indígenas no presente e também no futuro (ALMEIDA & SOUSA, 2015). Tive acesso a esse livro a partir de um presente de uma antropóloga, que recebi durante a 30ª RBA, que ocorreu na Paraíba, em 2016.

das pessoas que ainda vivem dentro da Terra Indígena, consequentemente, tudo isto aumenta os conflitos socioambientais[7].

A PASSAGEM PARA AS FOTOGRAFIAS

Com essa apresentação através da seleção de 16 fotografias, sendo que muitas dessas imagens compõem a Mostra Fotográfica do 18º Congresso Mundial IUAES, quero dizer também como as técnicas e as artes permeiam tanto o campo quanto o extracampo, bem como propulsoras de perguntas sobre o fazer antropológico e das artes visuais, quando nos debruçamos sobre as filigranas do ato fotográfico. Até que ponto uma dada fotografia quer dizer apenas o que se dar a ver no campo e no extracampo? Não seria possível nos perguntar também: o que essas fotografias nos indicam do antecampo? Este antecampo que da maneira como Pierre Clastres (2004) nos diz em Arqueologia da Violência é um mau encontro. Tudo isto, certamente, não é conclusivo, mas (pode) nos levam a pensar numa cosmopolítica.

Em especial, é possível perceber ao mirar as fotografias, feitas no dia 11 de janeiro, o foco na estrutura que estrutura o parentesco e as pessoas. Desde a fabricação das máscaras dentro da Takãra, ao uso da tinta de jenipapo nos modos de delinear os grafismos e retocar uma dada pintura corporal sob a casinha-cozinha, onde situa-se o fogo tradicional. O corpo materializa os saberes do povo indígena Apyãwa (Tapirapé) e é o principal suporte para as pinturas, na medida em que ele está em constante transformação devido a fatores como a idade e o gênero, mas não só. No caso das mulheres, tais transformações estão também intrinsecamente relacionadas com a menstruação e a gravidez...

Nosso trabalho fotográfico não diz apenas de fractalidades[8] com o filme Traços Tapirapé (2016), mesmo que de alguma forma, ambas as imagens fixas e em movimento foram feitas durante a festa-rito-sazonal Iraxao. Mas também demonstra compartilhamentos seja com as feituras de fotografias e vídeos em Tapi'itãwa, seja na presente organização e seleção da exposição fotográfica *Linhas, pontos e traços Apyãwa (Tapirapé): a festa-rito-sazonal Iraxao* e nessas 16 fotos demonstradas para esse painel aberto. Todos esses momentos dizem ou traduzem algo do fazer antropológico e, certamente, das artes. Como diz Eduardo Viveiros de Castro (2012) em *O Homem nu compreenderá* ao escrever:

[7] Ver a reportagem A cada dia que passa temos menos água na Terra Indígena Urubu Branco dos Apyãwa de Fábio Zuker no sítio Amazônia Real.

[8] Ver como J. Kelly (2001) imagina a noção de fractalidade como pessoa fractal, um conceito elaborado por Roy Wagner (2011), ao pensar as relações entretecidas pelos Araweté, os Tupinambá e os Wari.

> As fotografias xinguanas de Maureen Bisilliat propõem uma proximidade quase tátil entre o espectador e essa verdade cabal da cultura indígena: a onipresença do corpo como horizonte do sensível. Singular e múltiplo, matéria e instrumento, suporte e contorno, massa e movimento, espessura e textura, colorido e escuridão – ao mesmo tempo objeto primordial da ação humana e seu sujeito consubstancial, o corpo ali se dá, ou antes, se constrói como limite íntimo de toda forma e imagem última de todo conteúdo. O corpo humano como viés pelo qual a cultura índia não apenas exprime *a posteriori*, mas imagina *a priori* a experiência. O corpo como esquema dominante, enfim (como metaesquema?), do que costuma ser chamado o "espírito" de uma cultura, o espírito dessa cultura[9] (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, no prelo).

Com o intuito de descrever algo dessa experiência entre o povo indígena Apyãwa (Tapirapé), num contexto de retorno dos resultados da pesquisa de doutorado de Vandimar Marques em arte e cultura visual, a tese escrita e o filme Traços Tapirapé (2016), pensamos, então, em narrar e demonstrar algo dessa experiência que ocorreu nos dias 11 e 12 de janeiro de 2017 e já de alguma forma tangenciando com mais alguma antropologia.

Começo por aí. O tempo forte dentre todos os dias que estivemos entre os Tapirapé. Momentos com variadas implicações para a festa-rito-sazonal Iraxao. Momento de uma maior abertura para a feitura de parentes e pessoas uma vez que se via mais Apyãwa nas casinhas-cozinhas.

11 de janeiro de 2017. Amanheceu, mais um dia da nossa estadia, para muitos consistiu no momento de retocar as pinturas corporais, destacar cada traço com jenipapo, dar forma aos grafismos... Dentre estes, estão presentes, em sua maioria, as meninas e as moças, sendo pintadas pela mãe, irmã, tia ou avó na casinha perto do fogo tradicional. Este momento consistiu em um processo colaborativo de feitura das fotos e dos vídeos, embora marcados por tempos diferentes.

É possível perceber ao mirar as fotografias, guardadas nos hds, agora, já organizadas em pastas digitais conforme o dia e hora que foram fotografadas, não só o aumento da produção, mas o foco nas técnicas materiais, corporais e rituais... Desde a produção da tinta com as cinzas presentes no fogão tradicional e os modos de retocar uma dada pintura sob a casinha ou nos quintais próximo às casas. Até a confecção das máscaras de iraxao-aruanã dentro das casas dos homens. As máscaras de Iraxao foram feitas na maior parte do tempo por alguns artesãos. Inúmeras fotografias e curtos vídeos de Vandimar Marques revelam o que ocorreu, durante a tarde, dentro da takãra.

Segundo Vandimar Marques (2016), para cada ritual são confeccionadas duas máscaras, uma para cada uma das associações das aves (Wyra), o grupo dos pássaros e

[9] Agradeço a antropóloga Daniela Vieira pela indicação desse texto presente na página de Eduardo Viveiros de Castro na rede social virtual academia.edu.

dos papagaios. As máscaras são feitas de palhas de buriti (angka machyva). Inicialmente os homens vão à floresta procurar materiais, palhas de buriti e bambu, plumagens de pássaros, cera de abelha e bambu para a confecção das máscaras. Em seguida, os homens, geralmente quatro, entram na Takãra e começam a confecção. Embora sempre tenha um grupo de 3 (três) homens que trabalham todos os dias nas máscaras, tem um homem que é o mestre (artesão-xamã), ele cuida dos detalhes e os acabamentos finais.

O trabalho de buscar os materiais, confeccionar as máscaras para a festa-rito-sazonal têm duração de duas semanas. As máscaras não podem deixar a Takãra antes da dança-canto no pátio em frente da Takãra. Para buscar os materiais na floresta é preciso pedir autorização aos seus donos. As plantas, assim como os animais, têm os seus donos, mas nem todas têm um dono, o buriti tem um dono que é um espírito, mas as palhas da bacaba não. Essas plantas são as principais palmeiras utilizadas pelos Tapirapé para a fabricação de artefatos. A palha da bacaba é encontrada no território dos Tapirapé e é utilizada para cobrir as casas e na fabricação de cestos. Já o buriti é encontrado nos brejões e é utilizado apenas na fabricação das máscaras para os espíritos. O buriti tem uma função mais específica, pois o seu dono vive entre as suas folhagens, por isso ele não pode ser utilizado indiscriminadamente sob o risco de ser punido pelo seu dono. A palha da bacaba é utilizada apenas na fabricação de artefatos de uso cotidiano, enquanto que o buriti é usado na fabricação de artefatos para as festas-rituais-sazonais que singularizam relações com os sobrenaturais. Alguns artefatos possuem agência antes mesmo de serem fabricados, como é o caso da palha de buriti, que é considerada especial para os Tapirapé e por isso não pode ser colhida discriminadamente, e sem a autorização do seu dono. O encanto do artefato já está presente em sua produção, a folha do buriti, os cantos e a Takãra fazem parte da produção das máscaras (MARQUES, 2016).

À tarde conversamos sobre a possibilidade de gravar algum canto durante a festa-ritual-sazonal e quais seriam as melhores maneiras de fazer isso, uma vez que havia um aparelho de captura do som. Realizamos algumas captações dos sons dos pássaros nos caminhos próximos às casas.

12 de janeiro de 2017. Nas casinhas ou nos quintais, pela manhã, outras relações tornam-se visíveis durante a ornamentação dos corpos com as pinturas corporais, com os enfeites (as penas, colares, brincos e braceletes): as relações entre primas[10], entre irmãos e entre cônjuges. Ficamos ali algum tempo e os fotografamos.

No caminho da nossa ida à Takãra, Marques e Castañeda fazem algumas fotos a pedidos dos pais dos meninos/rapazes e meninas/moças que estão enfeitados conforme o pertencimento específico no Wyrã e das meninas/moças. Eu aproveitei o ensejo e fiz

[10] Eunice de Paula menciona que o termo de parentesco para designar prima é o mesmo que irmã para os Apyãwa (PAULA, 2012).

algumas fotos dos meninos/rapazes e das meninas/moças com o celular[11]. Marques adentra à Takãra. Nós voltamos para casa e durante o retorno visualizamos os últimos retoques dos grafismos nos corpos dos rapazes/adultos feitos sob as casinhas ou nos quintais. Castañeda diz sobre os cartões de memória e o descarregamento das fotografias nos computadores. Havia pouco tempo e dentro do possível levamos os aparelhos técnicos do jeito que os encontramos, isto é, cheios. No terreiro da Takãra situada em Tapi'itãwa, durante o dia o Iraxao torna-se visível e audível para nós, os mascarados-xamãs portando seus maracás, saem da Takãra, dançam e cantam na takope. Nos termos de Ikatopawyga Daniela Tapirapé (2017) vislumbro uma descrição sobre a takope[12]:

> Xane ro'õ Apyãwa ramõ xireka takena iapawo mytera katy, kwewi we ro'õ raka'e xaneramoja agy iapa wakena mytera katy, Takãra we ro'õ raka'e mi iapa wakena. Awã paraxigoe'yma xe ro'o raka'e mi aapa wakena awyra yke katy. Takope pe ro'õ raka'e mi ireka imao'iwo Awã awaxa topaja pe, imamiro'yyga imageta. Takope ro'o xanewe pityga ma'eãwa, epe ro'o pityga ixema'e aatawo, epe ro'o ima'e towa agy imaataakata, a'e pe ro'o epe ika pityga atakwera aatawo, a'epe iexaka irekawo iy agy amaenyna ee (TAPIRAPÉ, D. I., 2017, p. 448).

Algumas dançarinas-xamãs com passos e contrapassos seguem os mascarados-xamãs, outras assistem a certa distância, sentadas em frente das casas dispostas a certa distância da Takãra. Mulheres de diferentes idades dançam juntamente com o Iraxao e estão com seus corpos enfeitados com o uso de ornamentos diferentes. As diferenças podem ser percebidas através dos variados grafismos pintados com tintas de urucum e/ou jenipapo; com o uso dos colares de sementes (tiririca) e miçangas de diversos tamanhos e cores; com o uso ou não de penas cobrindo a pele dos braços e das pernas; a utilização ou não de grandes brincos feitos de penas e miçangas. Alguns homens dançam-cantam e meninos bem pequenos também os acompanham. Enquanto os mais jovens se posicionam bem próximos portando câmeras em seus celulares e tablets no intuito de capturar-guardar o par de mascarados, o Iraxao. Eu fiquei com a câmera fotográfica digital com pouco espaço no cartão de memória para fotografar. Mas com o celular arrisquei em filmar três minutos. Marques e Castañeda filmaram e gravaram o áudio do par de mascarados-xamãs.

Percorrer os variados caminhos dos dançarinos-xamãs ao redor da takãra é também perceber os diferentes cantos entoados durante a dança. O sol de meio-dia não espantou os

[11] Numa situação em que retratos, fotos posadas, estavam sendo feitas, aqui, notadamente, a minha posição de etnóloga é revelar o contexto de feitura desses retratos, algo bastante refletido no campo da antropologia fílmica, visual, da imagem e do som e do audiovisual.

[12] "O terreiro sempre existiu como pátio da casa, construído ao lado da porta. Ninguém fazia o pátio da casa ao lado do quintal. A regra sempre permite o pátio ao lado da Takãra (Casa dos Homens). A casa que ficava onde o sol nasce tem direito de fazer o pátio onde o sol se põe. Já a outra casa ficava onde o sol se põe. O terreiro sempre foi construído onde o sol nasce. A casa ficava para o sul e o terreiro sempre construído para o norte. A outra casa fica para o sul e o terreiro sempre construído para o sul também. Toda regra do terreiro é para ele ser construído ao lado da Takãra" (TAPIRAPÉ, D. I., 2017, p. 448).

mascarados durante a dança-canto. Porém, quando o par de mascarados-xamãs adentrou novamente a Takãra, muitos, especialmente, o Wyrã, foram para a casa dos donos da festa-ritual-sazonal se alimentar de pirão, cauim, feito com farinha de mandioca e carne de caça. Imagino que esse momento se aproxima com o que está demonstrado no filme Traços Tapirapé (2016). Ou seja, neste momento, as dançarinas-xamãs vão para casa da festa e dividem a comida e os homens adentram a Takãra e compartilham os alimentos. Pois, desde a takope, pude, apenas, observar que não houve comida em abundância e talvez o que tinha não foi mesmo suficiente para alimentar todos.

Depois dessa pausa, os mascarados-xamãs saíram novamente e foram seguidos pelos homens que entoaram diferentes cantos. Muitas pessoas voltaram para suas casas, sobremaneira, as mulheres. O pátio da Takãra ficou mais vazio. O par de mascarados-xamãs Iraxao retornou para Takãra. Muitos homens – filhos e pais, avô e neto, tio e sobrinho, primos, irmãos – começaram alguns ritos esportivos e lúdicos no pátio em frente à takãra.

Ikatopawyga Daniela Tapirapé (2017, p.450) menciona algumas brincadeiras que ocorrem na Takope "quando sol ia se pondo, a criança gostava de brincar no pátio da casa, quando a chuva parava de chover. Assim as crianças ficavam brincando até o dia escurecer" (Ikatopawyga Daniela Tapirapé, 2017, p. 450).

13 de janeiro de 2017. Partimos da Terra Indígena Urubu Branco.

NOTAS FINAIS

Com essa breve experiência coletiva, ainda, não nos encontramos para organização, edição desses filmes etnográficos-documentários ou mesmo compartilhamentos de todas essas imagens audiovisuais entre os Apyãwa. Todavia, cuidadosamente, estamos na medida do possível buscando planejar tais atividades num futuro bem próximo.

Para finalizar, se a construção da casa aglutina o grupo de pássaros, Wyrã, a confecção das máscaras produz o corpo – parentesco e pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; COELHO DE SOUZA, 2001) com os axiga, e será no pátio da aldeia, takope, onde posicionam-se muitas mulheres de diferentes idades, as dançarinas-xamãs, e os desdobramentos referentes a contra-efetuação com os cantores-dançarinos-xamãs.

Há uma dinâmica que deve ser considerada que diz dos processos de fusão e dispersão dos espíritos e concomitantemente da fabricação do parentesco e de pessoas durante as variações rituais-sazonais. Dinâmica esta relacionada com as relações de afinidade e de tradição. Entre os Tapirapé, os dançarinos-xamãs pertencentes ao grupo Wyrã, recebem as máscaras de Iraxao dentro da casa dos homens e depois as usam para enfeitar os

corpos e lançam mão dos maracás para marcar o ritmo da dança-canto no pátio da aldeia. O vídeo Traços Tapirapé (2016) não demonstra o artesão-xamã fazendo a máscara de Iraxao nem mesmo se sua fabricação ocorre dentro ou fora da casa dos homens.

No entanto, quando estivemos em Tapi'itãwa, em janeiro de 2017, especificamente, no dia 11/01 (onze de janeiro), Vandimar Marques registrou através de fotografias e de vídeo etnográficos o feitio das duas máscaras do Iraxao.

Dentro da Takãra, as máscaras foram feitas coletivamente. Homens de diferentes idades estavam presentes. Alguns auxiliaram em sua fabricação, embora um artesão-xamã se destaque no feitio dos detalhes desse artefato, que podemos denominar o mestre, pois é um ancião. Do lado de fora, no quintal em frente às casas onde situava o forno tradicional, meninos, meninas, rapazes e moças retocaram suas pinturas corporais com as mulheres-xamãs, também mestres e aprendizes na arte e técnica de pintar e enfeitar os parentes, por traduzirem um conhecimento tradicional.

Há variações nas pinturas corporais no que se refere as cores – preto e vermelho – como nos grafismos. Embora, por outro lado, algumas conexões que os mascarados-xamãs estabelecem entre as máscaras, confeccionadas com a palha de folhas de buriti coletivamente pelos homens, e os maracás com os axigas, como os espíritos dos peixes, tornam-se possíveis quando os corpos são fabricados em cada metade Wyrã em relação com os axigas, os corpos como veículos de comunicação com os axigas e de um enfrentamento/posicionamento através dos enfeites, do embelezamento, da ornamentação e da transformação dos corpos. Isso nos revela que a fluidez da vida transborda e se faz presente nas outras casas e no terreiro, takope, apontando mesmo para o devir e conduzidas pelas mulheres-xamãs.

Se no vídeo Traços Tapirapé (2016), o Kamarao, o chefe indígena, nos diz que "os Iraxao são muito perigosos, referem-se aos espíritos do Karajá, o Axepaanog" e neste sentido, os Apyãwa oferecem comida para eles. Em nossa ida à Tapi'itãwa, a comida para Iraxao também foi oferecida, mas a escassez de alimentos para isto gerou preocupações, certamente, em todos que estiveram presentes no Iraxao, no tempo das chuvas, em janeiro de 2017, imagino que isso reverberou entre todos nem que seja de alguma forma. Pelo visto tal preocupação como o dito Antropoceno tem levado os Apyãwa, que já conhecem o Primeiro Antropoceno, a encontrar situações de narrar tais mudanças e transformações com os brancos, com os não-indígenas. Pouco a pouco, os Tapirapé vêm buscando multiplicar essa narrativa relacionada com conflitos socioambientais ao se engajarem e se posicionarem em relações que possam reverberar suas reinvindicações por uma melhor política e gestão de seus territórios.

Enfim, compartilhar e comunicar alguns imbricamentos imagéticos e imaginativos com a produção de conhecimento em curso, que teve como instrumento de pesquisa, até

o momento, a fotografia e, de forma tangencial, com o(s) filme etnográfico(s), demonstra o quanto à etnologia indígena pode contribuir com o quê destacamos e sublinhamos em nossa escrita, por contribuir para um pensamento que busque eleger quais as relações que revelam estruturas que se prestam para uma cosmopolítica por ampliar a imaginação ao deslocar imagens clichês, como nos ensinou Dos Anjos (1993) ao citar Gilles Deleuze. Pois, o métier do antropólogo seja de olhar, ouvir e escrever, seja de ver, escutar e ler, como também nos ensinou Roberto Cardoso de Oliveira (2000) e Claude Lévi-Strauss (1997) é fundamental quando colaborativamente se consegue seriamente realizar tal tento, mas também quando nós apreendemos com o cinema, como sugere Alice Martins (2017), feito com os povos indígenas como no caso do filme Traços Tapirapé (Marques, 2016), bem como com a chegada dos indígenas nas universidades com os quais (podemos estabelecer) estabelecemos diálogos e apreciamos seus projetos e trabalhos acadêmicos escritos e/ou audiovisuais. Especialmente, mesmo que pelas redes sociais virtuais, com o Txiixe Iolo, com o Fabinho Apyãwa, com o Koria Yrywaxa, com o Arawyo Apyãwa e com o Reginaldo Apyãwa e sua esposa – pesquisadores/a e/ou professores/a indígenas – que estiveram ou estão vinculados à Universidade Federal de Goiás.

REFERÊNCIAS FÍLMICAS

TRAÇOS TAPIRAPÉ. Direção: Vandimar Marques Damas. 27'39". 2016. Acesso em 17 de junho de 2018: https://vimeo.com/217294858

VEVA TAPIRAPÉ. Direção: Cireneu Kuhn. 17'53". 2014. Acesso em 2016.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de & SOUSA, Cássio Noronha Inglez de. *Gestão territorial em Terras Indígenas no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão: Unesco. Coleção educação para todos; v. 39. Série vias dos saberes; n6. 2015.

ASAD, Talal. El concepto de la traducción cultural em la antropologia social britânica. In: Clifford, J. & Marcus, G. E. (orgs.). *Retoricas de La antropologia*. Madrid: Ediciones: Jucár Universidad. Serie Antropología. 1991.

BALDUS, Herbert. *Tapirapé: tribo Tupí no Brasil Central*. São Paulo: Edusp; Companhia Editora Nacional, 1970.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Between the sensible and the intelligible: Anthropology and the cinema of Marcel Mauss and Jean Rouch. *Vibrant – o Virtual Brazilian Anthropology*, v.9, n. 2, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasilia: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo, Cosac Naify, 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela. "Nós os vivos: construção da pessoa e 'construção do parentesco' entre alguns grupos jê". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46):69-96. 2001.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2015.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *O território da linha cruzada: rua Mirim versus avenida Nilo Peçanha*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/UFRGS. 1993.

GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, vol. 10, n. 1, maio, pp. 161-173, 2006.

INGOLD, Tim. Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descobridor-caminho e navegação. *Revista Religião e Sociedade*, volume 25, número 1, p. 76-110, julho 2005.

KELLY, J. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 95-132, 2001.

KOPYTOFF, I. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: Appadurai, A. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Eduff, 2008.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social, uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA-EDUSC. 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Escutar, olhar, ler.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LIMA, Tânia Stolze. O campo e a escrita: relações incertas. *Revista de Antropologia da UFSCAR/ R@U*, v. 5, n. 2, jul-dez., p. 9-23, 2013.

PAULA, Eunice Dias de. *Eventos de fala entre os Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da etnossintaxe: singularidades em textos orais e escritos*. Tese de doutorado em Letras. Goiânia, Universidade Federal de Goiás. 2012.

MARQUES, Vandimar. "Pintura corporal e xamanismo: experiência sobre a produção de um vídeo entre os Tapirapé". *Anais [do] Encontro Internacional de Antropologia Visual*, 03 a 08 de novembro de 2014 [recurso eletrônico]/ Sylvia Caiuby Novaes (org.). São Paulo: FFLCH/USP, 2015.

MARQUES, Vandimar. *Vermelho e negro: Beleza, sentimentos e proteção entre os Tapirapé*. Tese de doutorado. Goiânia, Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual/UFG. 2016.

MARQUES, Vandimar. Trabalho de campos através das imagens: reflexões entre o filme "Traços Tapirapé". *Anais do I Encontro de Fotografia, Cinema e Artes digitais*. MARTINS, Alice Fátima & RIBEIRO, José da Silva (orgs.). Dados eletrônicos. Goiânia: Gráfica UEG/UFG, 2017.

MARTINS, Alice Fátima. Sobre aprender com o cinema. *Revista digital do Laboratório de Artes Visuais*. 2017.

ROUCH, Jean. Des objets inquiétants. *La Nouvelle Critique*, n. 82, 1975.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva – problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp. 2006.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 231-239. 2014.

TAPIRAPÉ, Xario'i Carlos. Cantos do Xarowi. In: *Pesquisas indígenas na Universidade*. Série de Textos Indígenas Museu do Índio – Funai. 2010.

TAPIRAPÉ, Gilson Ipaxi'awyga, Yrywaxã Tapirapé, Ikatopawyga Daniela Tapirapé e Koxawiri Tapirapé, Koxawiri Tapirapé, Júlio César Tawy'i Tapirapé, Josimar Ieremy'i Tapirapé, Arapaxigi Tapirapé, Klebson Awararawoo'i Tapirapé, Koxamare'i Tapirapé, Kaxowari'i Tapirapé, Xaripe'i Tapirapé, Mônica Veloso. Histórias Apyãwa. *Revista articulando e construindo saberes*. V. 2, N. 1. 2017. https://www.revistas.ufg.br/racs. Acesso em 30 de janeiro de 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Resolução n° 02/2017, de 04 de abril de 2017. Acesso em 26 de abril de 2017: https://ufmg.br/storage/3/7/5/e/375ec9f3f14eea18e112ae5f2702030a_15045448481341_287882584.pdf

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O homem nu compreenderá*. Apresentação a um livro de Maureen Bisilliat a ser publicado pelo Instituto Moreira Salles. 2012. Acesso em 17 de junho de 2018: https://ufrj.academia.edu/EVdeCastro/Papers

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada. 304 p. (Reconquista do Brasil, 2 série, 137). 1988.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify. 2010.

WAGNER, Roy. A pessoa fractal. *Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana*. 8. 2011.

ZUKER, Fábio. A cada dia tem menos água na Terra Indígena Urubu Branco. *Amazônia Real*. 25 de maio de 2018. Acesso em 27 de maio de 2018: http://amazoniareal.com.br/a-cada-dia-que-passa-tem-menos-agua-na-terra-urubu-branco-dos-apyawa/

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

HOMENS QUE JOGAM COM PEIXES: A DIMENSÃO SOCIOTÉCNICA DA RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL NA PESCA ARTESANAL E INDUSTRIAL POTIGUAR

Paulo Gomes de Almeida Filho
Doutorando em Antropologia Social (PPGAS-UFRN)
E-mail: pfilhoantropologo@hotmail.com

Resumo

Este artigo é uma peça preliminar do investimento etnográfico junto ao coletivo pesqueiro artesanal de Caiçara do Norte, município situado no litoral norte potiguar, e industrial de Natal, capital do Estado do Rio Grande do Norte. Tal investimento teve início há quase 10 anos em diversas situações de pesquisas que coadunaram, em 2016, na tese em andamento que versa sobre os processos técnicos e as relações multiespécies no âmbito da prática pesqueira. Em especifico, aqui abordarei o que os interlocutores da pesquisa chamam de *jogo*, uma metáfora nativa para o luta pela existência entre humanos e não-humanos no ambiente marinho. Nesta perspectiva, jogar com o peixe é a operacionalização de duas competências que, em termos etnográficos, tenho chamado de *perícia-técnica* (domínio das técnicas de pesca) e *moral-técnica* (regra que estabelece os limites da predação e captura do pescado). Levando em consideração que processos sociotécnicos diferentes engendram relações específicas com o ambiente, é meu intuito neste artigo desdobrar analiticamente essa relação tríade humano-técnica-animal nas modalidades de pesca artesanal e industrial.

Palavras-chave: Jogo, Coletivos Pesqueiros, Técnica, Relações Humanos/NãoHumanos

INTRODUÇÃO

Minha iniciação no campo que alguns autores tem classificado como *antropologia da pesca* se deu em 2009, quando atuei como assistente de pesquisa no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) promovido pelo Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) sobre o ofício a pesca artesanal litoral oriental do Rio Grande do Norte. Na divisão dos temas a serem pesquisados, fiquei responsável pela coleta de dados sobre os processos técnicos artesanais. Apesar de ser, naquela ocasião, um tanto inexperiente para compreender a complexidade daquilo que pesquisava, começava naquela ocasião o interesse pelo objeto de pesquisa da minha tese, da qual este artigo é fruto.

A partir de 2010 estive envolvido em outras situações de pesquisa onde conheci os coletivos pesqueiros de Touros, Galinhos e Caiçara do Norte, municípios localizados no litoral norte do Rio Grande do Norte. Somados a estas experiências iniciais, o mais duradouro dos contatos tive junto aos pescadores artesanais do no município de São Miguel do Gostoso, do qual resultou minha monografia de graduação e a minha dissertação de mestrado. O aprofundamento teórico em produções que abordam sobre processos sociotécnicos, relações entre humanos e não-humanos e etnoconhecimento, bem como, as pesquisa empíricas realizadas sobre coletivos pesqueiros no litoral do Rio Grande do Norte me levou a perceber a recorrência da noção de *jogo* no âmbito da pesca.

O *jogo* é uma categoria êmica também observada por outros pesquisadores em seus respectivos contextos de pesquisas, e que dada a polissemia da palavra, aparece em suas produções como batalha (DUARTE, 1999), duelo (SAUTCHUK, 2007) e estética (RAMALHO, 2010-2011). De qualquer forma, resguardada as particularidades culturais de cada grupo estudado, o significado e a aplicação prática não diferem em essência. *Jogar com o peixe* diz respeito ao encontro entre homens e animais marinhos sob a mediação de artefatos técnicos. A partir da relação, etnograficamente, elaborei duas outras categorias para explicar e entender a primeira: *perícia-técnica* – o domínio cognitivo e corporal do conjunto de técnicas de pesca a serem usadas a depender do pescado que se pretende capturar – e *moral-técnica* – regra que consiste no uso de técnicas que não eliminem totalmente as possibilidades do pescado escapar. A competência no *jogo* reverbera na organização sociopolítica pesqueira (artesanal), visto que, o prestígio adquirido pelo pescador em seu agrupamento é fruto da sua capacidade em operacionalizar concomitantemente conhecimento técnico e respeito à regra de predação, o que por consequência, informará a sua posição dentro da hierarquia da pesca.

Mas um fator importante a ser considerado nessa discussão, diz respeito às especificidades de cada prática de pesca. Alguns autores (DIEGUES, 1983; MALDONADO, 1984, DUARTE, 1999; RAMALHO, 2007) chamaram a atenção para os modos de relações diferenciados com o mar e com os animais entre os pescadores da pequena pesca e aqueles pescadores ligados às companhias industriais. Na perspectiva desses autores, tais diferenças residem no modo de produção destas modalidades: a primeira orientada por um modo de produção artesanal, enquanto a segunda opera sob os moldes da produção industrial e capitalista. Também percebo esta distinção relacional nos discursos dos diversos pescadores artesanais com os quais mantenho contato. É muito comum ouvir deles a afirmação de que os *embarcados* – uma das várias nomenclaturas nativas para designar trabalhadores do mar ligados às companhias industriais – não *jogam com peixe*, pois, seguindo esta lógica, eles perderam a autonomia sobre seu trabalho – da escolha do pescado a capturar e das técnicas a serem utilizadas – o que promoveu um distanciamento entre aqueles pescadores e os seres marinhos.

Por algum tempo tomei esse discurso como o único possível, mas meu recente investimento etnográfico sobre a pesca industrial me faz repensar estas questões. Não se trata de uma oposição simples do tipo que tudo que um pesquisador possa encontrar numa modalidade, na outra se apresentará como oposto. De fato, processos sociotécnicos diferentes engendram relações-interações específicas, mas hoje é possível afirmar que há entre elas um crescente contágio. Ao contrário do que apontava as monografias clássicas sobre comunidades de pesca artesanal do Brasil, hoje elas também estão voltadas ao mercado (interno e externo) e que, por consequência, decisões econômicas mais amplas afetam diretamente os arranjos produtivos locais. Também, que certas relações de solidariedade podem ser encontradas na pesca industrial, onde antes acreditava-se imperar a racionalização burocrática e a impessoalidade. Por esta razão, também é pertinente investigar sobre os tipos de interações humano-animal na modalidade industrial de pesca.

Nesse sentido, pretendo analisar comparativamente os pescadores artesanais de Caiçara do Norte (localidade com o maior coletivo de pesca artesanal do RN) e os pescadores industriais de Natal, onde se encontra o Porto do Estado, local de ancoragem da frota de embarcações industriais. Com o objetivo de compreender a dimensão sociotécnica das relações entre humanos e animais marinhos no contexto das duas modalidades de pesca.

"O POVO DE CAIÇARA SABE NADAR"

Antes de tudo se faz necessário uma definição sobre a pesca artesanal enquanto conceito que norteia a minha percepção sobre o assunto. Entendo por artesanal toda pesca cuja organização e participação nos processos sociotécnicos seja orientada por relações de parentesco, realizada em embarcações de menor porte, com apetrechos técnicos produzidos de forma artesanal e adaptados ao meio social e físico do qual fazem parte, cujos conhecimentos sejam transmitidos ao longo de gerações através da oralidade e da prática. Esta definição se aplica bem ao coletivo de pesca de Caiçara do Norte, um dos lócus tomados como referência em minha pesquisa.

O município de Caiçara do Norte está localizado no litoral norte potiguar a 149 km da capital Natal, conforme mostra o mapa abaixo:

Figura 1 – Mapa do Rio Grande do Norte, em destaque o município de Caiçara do Norte.
Fonte: IBAMA-RN

Figura 2 – Vista aérea da cidade de Caiçara do Norte. **Fonte:** IDEMA-RN

Segundo os relatos históricos, o ano de origem da localidade é 1734, mas Caiçara do Norte só se tornou efetivamente uma cidade em 1995 quando conseguiu a sua emancipação política do munícipio vizinho a qual estava ligada, São Bento do Norte. A cidade possui uma população com pouco mais de 6,5 mil pessoas, e desde sua origem mais remota, a base da sua economia gira em torno da pesca artesanal. Cerca de 800 pessoas estão oficialmente registradas na Colônia de Pesca Z-1, isto sem contar as pessoas envolvidas com a atividade, mas que não estão filiadas e registradas no órgão de gerência local da pesca. Como costumam dizer os interlocutores da pesquisa: "O povo de Caiçara sabe nadar", numa clara referência a tradição secular na pesca da população Caiçarense.

A pesca artesanal em Caiçara é possível, entre outros fatores, graças a sua frota de embarcações adaptadas às especificidades ambientais local, boa parte delas são de pequeno porte, medindo entre 8 e 12 metros de comprimento, 50 delas movidas à vela e remos

(jangadas e paquetes) e 130 à motor (barco/bote). Cada barco tem a sua especialidade, barcos que pescam peixes, barcos que pescam lagosta e alguns poucos possuem que a licença para os dois tipos de pesca. A duração das expedições de pesca varia de acordo com a especialidade da embarcação, em média 3 dias para a pesca de peixes e 4 dias para a pesca da lagosta. O número de tripulantes e as funções deles também será determinado pelo tipo de pesca realizado na embarcação. Na pesca da lagosta são 5 pescadores: 1 mestre, 2 mangueiristas e 2 mergulhadores. Na pesca de peixes com rede ou linha são em média 3 pescadores: 1 mestre e 2 proeiros – o mais experiente lança a rede ou solta o espinhel, enquanto o outro, menos experiente, o ajuda na execução e organiza os materiais em ordem de uso.

A divisão social do trabalho também determina as formas de divisão do pescado capturado. Chico Dino, comerciante local, certa vez me disse: "A pesca artesanal é a forma de trabalho mais socialista do sistema capitalista. Que patrão cede aos seus funcionários metade do lucro da sua empresa?". Chico fazia referência a divisão do quinhão na pesca, onde 50% do pescado capturado pertence ao dono da embarcação e os outros 50% é dividido igualmente entre os pescadores. Por vezes ocorre de alguns donos de barcos mais generosos, do seu quinhão recebido, gratificarem com um pouco mais os mestres a quem confiam o barco.

As técnicas de pesca mais utilizadas em Caiçara são: rede de espera, pesca de linha/espinhel, pesca de tresmalho, e o mergulho com compressor para a pesca da lagosta. As técnicas utilizadas serão determinadas pelo tipo de espécie que se pretende capturar, logo, também serão determinadas pelo comportamento e pelos ciclos destes. O primeiro trimestre do ano é mais propício para a pesca com linha ou espinhel dos peixes de grande porte e que "afundam" (Cioba, Serigado, Cavala, Agulhão de vela e Albacoara), abundantes nas *pedras*[1]. Já o restante do ano é predominante a pesca com rede de espera de peixes de cardumes (Serra, Agulha, Guarajuba e Voador). Estes são espécies de menor porte e com comportamento mais coletivo, encontrados nas *paredes*[2]. Já a pesca da lagosta é oficialmente liberada do defeso no mês de junho até o final do mês de novembro. embora proibida, a técnica de predação da espécie utilizada localmente é a do mergulho com compressor[3], onde os pescadores-mergulhadores submergem até o fundo no mar e capturam a lagosta utilizando um arpão. A escolha técnica também leva em consideração a capacidade de apreensão, a eficiência técnica. Os peixes considerados de baixo valor comercial se não pegos em quantidade não compensam o trabalho despendido. A espécie mais abundante nos mares de Caiçara é o peixe-voador, considerado pelos pescadores

[1] Região marinha de formação rochosa, refúgio, espaço de reprodução e/ou alimento para várias espécies.
[2] Corresponde ao limite da plataforma continental.
[3] A técnica legal e não predatória para a pesca da lagosta é a realizada com manzuá/covo (armadilha retangular feita de madeira de mangue). Considerada menos eficiente e com custos de manutenção mais elevados.

locais como um peixe "fraco" dado o seu baixo valor no mercado. Na safra deste peixe, nos meses de maio e junho, 1000 unidades dele custa em média R$50,00. Valor que contrasta com o preço da ova da mesma espécie, cerca de R$40,00 o kg, tão apreciada por consumidores externos.

No que diz respeito à circulação e comercialização do pescado, as formas assumidas localmente diferem um pouco das outras comunidades pesqueiras do litoral potiguar. Enquanto nas outras comunidades de pesca predomina a transação direta com o *atravessador*[4], o agente responsável na economia pesqueira pela comercialização do pescado em mercados inacessíveis aos pescadores, em Caiçara do Norte a comercialização se dá através dos *armazéns*, estabelecimentos que medeiam as tratativas entre pescadores e atravessadores. Os *armazéns* são geralmente propriedades de ex-pescadores que conseguiram através da pesca maximizar as suas economias e ascender socialmente. Asseguram através de uma economia baseada na reciprocidade, a primazia sobre a produção de certo número de barcos. Estes estabelecimentos então, estocam a produção comprada das embarcações a eles "amarradas" e revendem posteriormente pra atravessadores independentes e empresas de pesca de Natal e outras cidades.

Em termos de representação política, os pescadores locais se organizam de duas formas: uma mais tradicional, centrada na figura do *mestre pescador;* outra de caráter administrativo, a Colônia de Pescadores Z-1. A primeira se constrói através da competência técnica: no saber *jogar* com o peixe e no domínio da *marcação*. Aqueles que se mostram competentes na execução técnica adquirem prestígio, diretamente associado ao carisma que torna o *mestre* um líder frente aos seus pares, e que faz com que a tripulação siga as suas orientações durante a pescaria e o aceite opinar sobre os mais diferentes assuntos de interesse do grupo.

> O mestre é o responsável pela embarcação, toda responsabilidade cai sobre ele. É ele que sabe marcar e que vai garantir a pescaria. Então quando ele fala não tem desacordo, a tripulação acata. (Isac – pescador aposentado. Caiçara do Norte, 03/2018)

As palavras de Isac reforçam o que tem sido dito até agora sobre o prestígio do *Mestre* nesse segmento social. Ele nos mostra que a mestrança não é resultado de propriedades excepcionais da personalidade do pescador. Nas palavras do interlocutor, ser mestre é resultado da competência na *marcação*, ou seja, na garantia aos tripulantes do sucesso na pescaria. Geertz (2007) ao falar de carisma verificou que, nos casos por ele estudado, o

[4] O atravessador também atua como um financiador na compra dos suprimentos necessários para a manutenção da pesca e provê os pescadores e seus familiares quando acometidos por moléstia. Com isto, este intermediário consegue submeter os pescadores a uma economia baseada na moral, onde mesmo tendo consciência do processo espoliativo da relação, os pescadores se mantêm fiéis a ele.

poder dos monarcas, imperadores e líderes não se restringe a um segmento especifico, mas que com ele circula. Semelhantemente, o prestígio do Mestre Pescador não está restrito ao ambiente marítimo, o *Mestre* traz com ele para a terra a liderança que possui no mar.

Já a Colônia Z-1, foi criada em 29 de junho de 1919, é a segunda mais antiga do Brasil. Nelinho, filho e ex-pescador, é presidente da instituição desde 2001. A Colônia de Pesca é um órgão, em nível local, gestor da atividade ligado ao Estado. Oficialmente, media a relação entre pescadores e o Estado, especialmente no que diz respeito ao acesso ao seguro no defeso da pesca da lagosta[5] e a aposentadoria. Para a filiação à Colônia, os pescadores devem possuir a carteira de pescador emitida pelo ministério da pesca, a licença de pesca emitida pela Capitania dos Portos e pagar uma mensalidade de 2% do salário mínimo. Atualmente são 800 pessoas filiadas à Colônia Z-1, sendo 600 homens e 200 mulheres de pescadores. Mas o número total de pescadores ligados à Colônia não expressa a totalidade de pessoas envolvidas direta ou indiretamente com a pesca em Caiçara do Norte.

Tabela 1 – O quadro informa sobre as espécies capturadas, seus ciclos, habitats, comportamentos e as técnicas empregadas. **Fonte:** Elaborado pelo autor.

Espécie	Comportamento	Ciclo	Local de captura	Técnica empregada
Cioba	Individual/afunda/alta resistência	Jan-Fev-Mar	Pedra	Linha
Serigado	Individual/afunda/alta resistência	Jan-Fev-Mar	Pedra	Linha
Cavala	Individual/afunda/alta resistência	Jan-Fev-Mar	Pedra	Linha
Agulhão de Vela	Individual/afunda/alta resistência	Jan-Fev-Mar	Pedra	Linha
Albacora	Individual/afunda/alta resistência	Jan-Fev-Mar	A partir da "Parede"	Espinhel
Serra	Coletivo/baixa resistência	Ano inteiro	Parede	Rede de espera
Agulha	Coletivo/Baixa resistência	Ano inteiro	Parede	Rede de espera
Guarajuba	Coletivo/Baixa resistência	Ano inteiro	Parede	Rede de espera
Voador	Coletivo/baixa resistência/Bobo	Ano inteiro (Mai-Jun)	Parede	Jereré
Lagosta	Baixa resistência	Jun-Nov	Pedra	Covo/Mergulho e arpão

A INDÚSTRIA POTIGUAR DE PESCA

O processo de industrialização da pesca no Brasil teve início nos anos de 1950, e no Nordeste no ano de 1956 através da Industria Brasileira de Pesca e Frios com o

[5] Consiste na interdição, entre os meses de dezembro e maio, da pesca da lagosta. Durante esse período, os pescadores de lagosta recebem um seguro de um salário mínimo. Caso sejam pegos desrespeitando o defeso, o pescador além de multa, terá a embarcação apreendida e perderá a sua licença para a pesca.

arrendamento de embarcações estrangeiras para a pesca do atum (LIRA, 2016). O Rio Grande do Norte tem na pesca industrial um grande gerador de divisas. Segundo o jornal Tribuna do Norte (2013), em 2011 o Estado exportou cerca de 18 milhões de dólares em pescado. Apesar das reiteradas críticas a infraestrutura portuária de Natal, a localidade é considerada estratégica para esta modalidade de pesca, visto as suas condições geográficas e ecológicas consideradas exemplares para o escoamento da produção aos mercados consumidores. Por este motivo, o *lócus* de pesquisa no tocante a modalidade industrial de pesca não poderia ser outro senão Natal, a capital do Estado. Aqui se encontra sediadas algumas empresas de pesca do Estado, e ainda, o porto do cidade onde ancoram e partem as embarcações atuneiras.

Figura 3 – Região portuária de Natal, bairro da Ribeira, zona leste.
Fonte: IDEMA-RN

A pesca industrial local tem se notabilizado nacionalmente pelo sucesso obtido na captura de atuns na plataforma oceânica brasileira graças a infraestrutura tecnológica que dispõe. Uma das empresas estudadas, a Atlântico Tuna, possui 11 embarcações atuneiras arrendadas por empresas de pesca do seu principal mercado consumidor, o Japão.

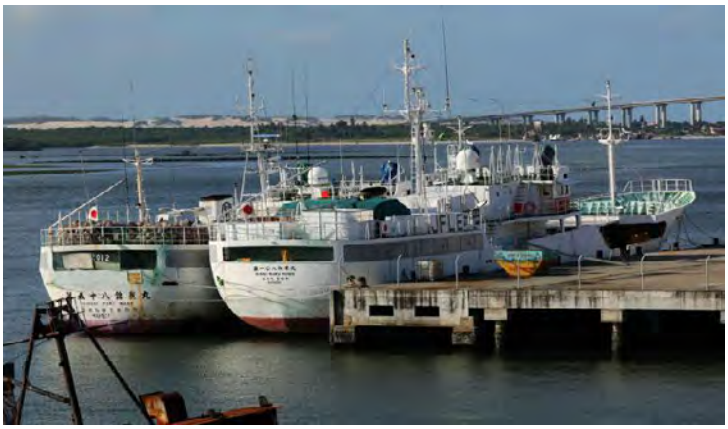


Figura 4 – Embarcações japonesas (atuneiras) atracadas no porto de Natal.
Fonte: Atlântico Tuna

O processo técnico de captura na pesca industrial se dá através do uso de espinhéis. Este artefato possui uma linha principal com cerca de 150 km de comprimento, suspensa por boias (monitoradas por rádio frequência), com ramificações a cada 900 metros onde se prende os anzóis com as iscas.

Os anzóis não matam o peixe imediatamente, eles são recolhidos ainda vivos e abatidos a bordo através de uma perfuração na cabeça. Em seguida são sangrados e retiram-lhes as vísceras, cortam-lhes as nadadeiras e caudas, lavam suas carnes com uma água especial, pesam, conferem-lhes identificação específica, e finalmente, são ensacados e condicionados no frigorífico da embarcação a uma temperatura de -60ºC.

A duração de cada expedição dependerá da embarcação (tamanho e tripulação), mas em média tem a duração de 20 dias, sendo dois deles dedicados a preparação da embarcação. Pesca-se na plataforma continental seguindo os fluxos migratórios do atum e levando em consideração os ciclos lunares, temperatura e profundidade. A organização produtiva contam com cerca de 11 tripulantes (2 comandantes, mestre de máquinas e ajudante, cozinheiro, 2 geladores, contramestre e 3 pescadores) com funções bastante específicas, cujos salários e adicionais por produção obedecem a hierarquia mencionada.

PERÍCIA-TÉCNICA

A pesca para além de uma atividade econômica de um determinado substrato cultural, se constitui em um saber técnico e prático que se inscreve de forma processual e tem no corpo a sua ferramenta mais elementar:

> O trabalho pesqueiro inscreve-se e se constrói no uso do corpo, na educação do saber sensível humano, expressando-se, ao longo dos anos, no apuro e refinamento de alguns sentidos para que os pescadores exerçam sua atividade com qualidade nas águas dos rios, estuários e/ou mar. (RAMALHO, 2011)

Como bem observou Sautchuk (2007) em sua etnografia sobre os pescadores laguistas e costeiros da vila de Sacuriju-AP, as modalidades de pesca estão ajustadas as condições ecológica que, por sua vez, para além da eficiência produtiva, são capazes de engendrar configurações particulares de pessoa, ou seja, o pescador constrói a sua identidade a partir de sua relação com a pesca. Semelhante entendimento possui Ramalho (2011), para o autor a prática pesqueira informar um modo particular de relação com o ambiente. Esta relação se dá através de uma complexa educação do corpo-pescador:

> O saber-fazer pescador artesanal liga-se à edificação de conhecimentos náuticos e pesqueiros, bem como à educação dos sentidos humanos. Fazer-se pescador é, gradativamente, adquirir consciência cada vez mais sofisticada do próprio corpo, de suas possibilidades de aprimoramento, de autocriação. (...) Dessa maneira, para existir como pescador, o homem tem que se afirmar na fruição dos seus sentidos concretamente, em seu dia-a-dia, nos diálogos que realiza com o mar, através de sua atividade produtiva. (RAMALHO, 2011)

Ingold (2015; pg. 99-100) discute de maneira bastante pertinente, através de sua noção de habilidade, sobre o papel da percepção nos processos de interação com o meio. Para ele, as atividades práticas longe de serem automatizadas – no sentido irreflexivo do termo – se constituem em processos que exigem constante atenção, controle e ajustamento em cumprimento das fases de um processo técnico: preparação, início, continuação e encerramento. Seguindo a perspectiva de Ingold, entendo que não só o meio físico exige respostas coerentes aos pescadores, mas também os próprios processos técnicos e a organização social em torno deles. Para Ingold – sou do mesmo entendimento – existe uma complexa e simétrica relação no modus operandi entre o organismos humanos, os materiais (artefatos técnicos) e os não-humanos. Enquanto saber prático, a pesca, desde a iniciação, concede ao corpo papel de destaque. Os processos sociotécnicos são capazes de moldar o organismo humano às condições de trabalho, do contrário, ocorre a rejeição do indivíduo a esta modalidade técnica. Por isso, são necessários costumes e resistências orgânicas como elementos primordiais do fazer-se marítimo.

> A consciência não está deslocada, como se vê, da natureza orgânica do ser social, necessitando dela para sempre se efetivar em si mesmo e, com isso, no meio ambiente. (...) A não adaptação orgânica obriga o deslocamento para outro trabalho, realizando quase que uma "seleção natural" entre os próprios pescadores. (...) Sem a adaptação física ao meio ambiente marinho, as barreiras orgânicas não poderão ser suplantadas. Assim, o sentir dos sentidos não pode ser obscurecido na realização do trabalho pesqueiro. (RAMALHO, 2011)

Pude observar a aplicação prática da citação acima entre os pescadores artesanais de Caiçara e os pescadores industriais de Natal, expressa nas palavras de João do Amaro, mestre-pescador de Caiçara e Seu Luís, cozinheiro de embarcação industrial.

Aprendi a pescar com 10-12 anos de idade, vendo o meu pai e os meus irmãos pescarem. Depois foi com o meu *mestre*, foi com ele que aprendi a *marcar*. O trabalho da

pesca é pesado, tem que ter fibra pra aguentar. Se não tiver a mão dura, quando pega um peixe forte, esperto, a linha corta as mãos e é arriscado até ele te derrubar do barco (João do Amaro – *mestre-pescador*. Caiçara do Norte, 01/2018).

Na fala de João do Amaro fica clara a importância do corpo para os processos técnicos da pesca. Ele fala sobre a iniciação na atividade ao mesmo tempo em que elucida sobre as transformações pelas quais atravessa o corpo-pescador através dos processos técnicos. Suas palavras encontra ressonância nas do Seu Luís, ex-pescador artesanal, atualmente pescador industrial:

> Meu pai e meu tio levaram todos os filhos pra pescar, mas nem todos deram pra pesca. Tem gente que enjoa demais e não tem cura. Tanto na pesca artesanal como na embarcada o cara tem que ter preparo do corpo. Tu imagina, se o cara não tiver preparo como é ele vai aguentar 15-20 dias embarcado? (Luís, cozinheiro da embarcação blueocean. Natal, 05/2018)

Ramalho (2011) explica que a labuta diária com o mar exige dos homens uma educação dos sentidos e a consciência na execução técnica. Não é suficiente apenas o conhecimento cognitivo sobre as propriedades do meio – a compreensão dos tipos de ventos, o ritmo das marés, a complexa operação mental de descobrir pesqueiros, os hábitos das espécies e as possibilidades de técnicas de pesca –, faz-se necessário também a habilidade corpórea na execução:

> O ato de pensar não tem nenhuma valia se não for traduzida no manejo do corpo capaz de lançar, com as mãos, uma rede no momento preciso sobre o cardume, no puxar o covo, na ação de equilibrar-se a bordo na hora em que se retira ou se coloca a rede no mar, etc. (RAMALHO, 2011)

À esta capacidade de operacionalizar domínios cognitivos e destreza corporal na execução da atividade, chamo de perícia-técnica. A organização social em um barco de pesca artesanal está diretamente atrelada a ela. A pesca informa diferentes habilidades no trato com o mar, estas habilidades, por sua vez, definirá o papel ocupado pelo pescador dentro da organização produtiva.

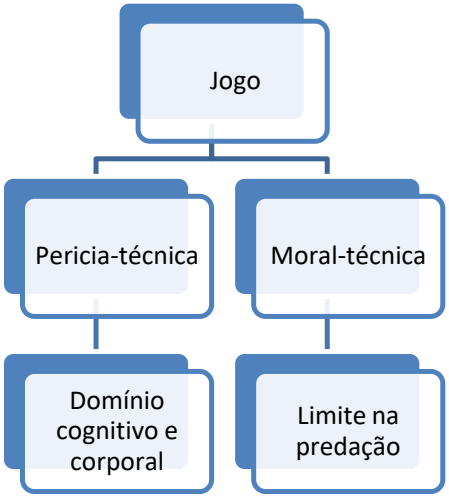


Figura 5 – Fluxograma da noção de *Jogo*.
Fonte: Elaborado pelo autor.

Umas das habilidades mais valorizadas no universo da pesca é a de *marcar* o mar, presentes nas duas modalidades aqui apresentadas, embora com características peculiares. Na pesca artesanal a *marcação* diz respeito à complexas e refinadas operações mentais, cuja tradução apresenta-se no ato talentoso ato de encontrar pesqueiros, de marcá-los e saber guiar-se no mar. Trata-se de uma orientação espacial que leva em consideração um conjunto de elementos, tais como: sons da maré, a orientação dos ventos, o comportamento das espécies marinhas e de outras que disputam com os homens o peixe enquanto alimento, a profundidade do mar, a distância da terra a partir de marcos naturais e sociais da paisagem, e no caso da pesca noturna, a localização dos astros. Já na pesca industrial considerável parte desta necessária habilidade de orientação espacial será mediada tecnologia de informação. Nesta modalidade de pesca a competência é verificada através da capacidade de ler o ambiente através de software e instrumentos de navegação eletrônicos.

Habilidade e percepção são inerentes as duas modalidades de pesca. Sobre estas explica Ingold (2015; pg.90): "É na 'sintonia' mesma do movimento em resposta às sempre mutáveis condições de uma tarefa em desdobramento que a habilidade de qualquer técnica corporal, em última instância, reside". Dessa forma, a habilidade do Proeiro no momento do lançamento da rede, ou do pescador embarcado no manuseio da máquina que despeja e recolhe o espinhel no mar, não é uma ação meramente mecânica e automática, como muitos costumam pensar, ao contrário, é um processo – no sentido de estória, tal como elaborado por Ingold – que se inscreve através da sucessão de atos relacionais com artefatos técnicos e ambiente físico.

Outro fator importante a considerar em ambas modalidades de pesca é o aspecto relacional homem-artefato técnico. Como aponta Cristiano Ramalho:

> Além disso, há outro corpo decisivo, e que não é o da natureza orgânica e inorgânica, para consolidar a arte da pesca: as ferramentas de pescar. Tais ferramentas (armadilhas e o barco) são extensões corporais dos pescadores e de sua destreza sensível, cujas funções voltam-se para atingir os objetivos do trabalho (os pescados) e seguir os roteiros marítimos. A posse do talento cristaliza-se no saber como e de que modo utilizar as redes e o barco, e também sentir, através desses instrumentos, a natureza marinha. (RAMALHO, 2011)

AS MORAIS DA PESCAS

A partir deste ponto, adensarei mais sobre o que tenho chamado de *jogo* no âmbito da pesca artesanal potiguar. A noção de jogo – por vezes expressa como batalha ou duelo – trata-se de uma percepção que os pescadores desenvolveram sobre a relação que estabelecem com os não-humanos através da prática pesqueira. Como mostrarei mais adiante, esta relação é a todo tempo mediada por processos técnicos. Nos coletivos pesqueiros estudados, as fronteiras entre humanos e não-humanos e entre cultura e natureza são colocadas em xeque a todo momento.

Mostrei no tópico anterior um pouco sobre os processos técnicos e da importância do corpo na prática pesqueira. O que chamo de perícia-técnica diz respeito a isso, a educação do corpo, ao domínio cognitivo das possibilidades técnicas e também da ação precisa. Em saber, como diria Ingold (2015), através da sinergia entre corpo e materiais, contar uma estória:

> Cada uso de uma ferramenta, em suma, é uma lembrança de como usá-la, que ao mesmo tempo segue vertentes de práticas do passado e as leva adiante em contextos atuais. O profissional qualificado é como um talentoso contador de estórias cujos contos são contados na prática da sua arte, em vez de palavras. (pg. 103)

Por sua vez, o que chamo de moral-técnica diz respeito aos limites impostos na pesca artesanal para a predação do ser marinho. Está imbricada nesta noção a necessidade de paridade na relação entre homens e peixes. Embora os homens possuam capacidades cognitivas e apetrechos técnicos, os peixes, para os pescadores estudados, possuem capacidades semelhantes às humanas, por exemplo, percepção visual e olfativa, consciência e capacidade de ação, além de uma maior adaptabilidade ao ambiente marinho. A moral-técnica consiste então, no uso de técnicas que não impossibilitem o *jogo*, ou seja, a disputa justa entre homens e seres marinhos.

O arcabouço de conhecimentos resultante deste jogo é incrível. Os pescadores de Caiçara revelam ser capazes de reconhecer através do tato a espécie fisgada antes mesmo de trazê-la ao barco. Como explica João do Amaro:

> Se descobre o peixe pela linha. Tem peixe que quando fisgado ele afunda, outros ficam ziguezagueando, outro se entocam nas pedras pra torar a linha. (João do Amaro – *mestre-pescador*. Caiçara do Norte, 02/2018).

A fala de João do Amaro, encontra ressonância na pesquisa realizada por Ramalho (2011) junto à comunidade pesqueira de Suape-PE:

> Para encontrar pescados, a audição e, mais uma vez, a visão e o tato são também centrais, na medida em que se tornam categorias sociais acerca dos melhores momentos e locais para se pescar, ao apontar onde tem, onde não tem ou pode existir pescados (os pontos de pesca). Pela forma que os peixes batem no mar, pela mudança de coloração das águas ou pela força colocada na mão que segura a linha de pesca, os peixes são encontrados e distinguidos (aracioba, cavalas, guarajuba, serra, tainha, sardinhas, agulhas, bagres) para que, a partir daí, se saiba utilizar os meios mais adequados para capturá-los (redes mais apropriadas de acordo com a malha, profundidade, tipos e tamanhos da linha, isca especial e outros), tendo em vista alcançar o fim pensado, para que a teleologia aconteça. (RAMALHO, 2011)

Há ainda a humanização dos seres marinhos. Além da capacidade de ação, os pescadores atribuem a eles personalidade/temperamento, por exemplo: "esperto", "brabo", "bobo" e etc.

> O peixe Pargo é um peixe grande, bonito, mas é bobo. Quando ele vê a gente no fundo do mar, ele dar o lado, parece que pede para ser furado. Mas tem peixe que fica o tempo todo de frente, aí não tem como a gente matar. ("Irmão" – pescador aposentado. Caiçara, 04/2018).

"Dé", pescador de Caiçara, também me explicou sobre o uso de redes feitas de nylon ao invés das antigas redes tecidas com algodão e da sua maior eficácia técnica:

> A rede de nylon fica transparente na água, a de algodão escurece com o tempo e aí não pega mais peixe... o peixe é como a gente, se ele vê a rede ele vai sair dela. Se você vê a fogueira no meio do caminho, não vai passar nela, vai passar em volta. O peixe é igual ("Dé", pescador. Caiçara, 05/2016).

Dessa forma, na perspectiva dos pescadores estudados, o que garante o jogo é a noção de paridade entre homens e peixes no confronto. Paridade que os pescadores artesanais alegam não existir na pesca industrial, pois o jogo só é possível quando a possibilidade de vitória do peixe não é eliminada.

Autores como Diegues (1983), Duarte (1999) e Ramalho (2011) destacam na pesca industrial a racionalidade econômica e a organização social do trabalho baseada em princípios burocráticos. Ao invés de produtores, os pescadores vinculados a esta modalidade de pesca são assalariados responsáveis, não pela captura do pescado, mas pela gerência de maquinários que o fazem. Na pesca industrial a distância entre os

pescadores e os seres marinhos parece ser maior. Isto ocorre a maioria das vezes em razão da especialização técnica das empresas de pescas em uma determinada espécie de peixe. Segundo interlocutores ligados as duas modalidades de pesca aqui abordadas, a especialização retira dos pescadores a autonomia sobre os processos produtivos. Aqui a eficácia técnica se constrói não através de um duelo direto e justo, mas em quantidade capturada. Os dispositivos tecnológicos – sondas, sonares, metodologias de georeferenciamento, apetrechos de captura de longo alcance, armazenamento e conservação – e os ciclos de produção e permanência estendida da tripulação no mar são exemplos disso. Ao contrastar as duas modalidades de pesca, Ramalho explica:

> O controle da técnica é fundamental para os desafios que estão sempre presentes em alto-mar e cuja legitimidade apresenta-se na batalha a ser travada com os peixes em condições justas, tendo em vista que, por existir chances do pescado escapar diante das armadilhas, o talento do marítimo em vencer o peixe vivifica-se ainda mais. Na pesca artesanal – diferentemente da industrial que diminui as margens do peixe escapar e não ressalta a riqueza do trabalho vivo -, há o jogo, o improviso do saber-fazer, o manejo complexo dos sentidos humanos e, acima de tudo, a luta entre o homem e o peixe pela sobrevivência, que enobrece a arte de ser pescador graças ao estado equitativo e ético em que se opera e ocorre tal desafio marinho, recheando-o de beleza, maestria e orgulho, e, assim, de humanidades o mar. (RAMALHO, 2010)

Para finalizar, como também observou Ramalho (2010), é através do jogo, ou seja, da capacidade de operacionalizar concomitantemente pericia-técnica e moral-técnica que, os pescadores artesanais adquirem prestigio em seu coletivo pesqueiro, fundamental para a manutenção dos laços que regem esta relação com o ambiente marinho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo se teve por intenção apresentar algumas considerações preliminares sobre o objeto de pesquisa da minha tese de doutorado ainda em andamento: a dimensão sociotécnica da relação humano-animal na pesca artesanal e industrial potiguar. Partindo da noção de *jogo*, uma categoria êmica que diz respeito ao encontro entre homens e animais marinhos sob a mediação de artefatos técnicos em contextos de pesca. Desta categoria, outras duas, etnograficamente, foram elaboradas: *perícia-técnica* – o domínio cognitivo e corporal do conjunto de técnicas de pesca a serem usadas a depender do pescado que se pretende capturar – e *moral-técnica* – regra que consiste no uso de técnicas que não eliminem totalmente as possibilidades do pescado escapar. Como demonstrei, sobretudo na modalidade artesanal, a competência no *jogo* reverbera na organização sociopolítica pesqueira (artesanal), visto que, o prestígio adquirido pelo pescador em seu agrupamento é fruto da sua capacidade em operacionalizar concomitantemente conhecimento técnico

e respeito à regra de predação, o que por consequência, informará a sua posição dentro da hierarquia da pesca.

Mas um fato importante reforçado através da pesquisa de campo junto à coletivos pesqueiros artesanais e industriais, diz respeito à distinção relacional entre homens e animais marinhos em decorrência dos processos técnicos utilizados. Nos discursos dos diversos pescadores artesanais com os quais mantenho contato é muito comum a afirmação de que os *embarcados* não *jogam com* peixe, pois, seguindo esta lógica, eles perderam a autonomia sobre seu trabalho – da escolha do pescado a capturar e das técnicas a serem utilizadas – o que promoveu um distanciamento entre aqueles pescadores e os seres marinhos.

Todavia, apesar de na pesca industrial imperar a racionalidade econômica e a organização social do trabalho baseada em princípios burocrático. Sendo os pescadores desta modalidade produtores responsáveis, não pela captura do pescado, mas pela gerência de maquinários que o fazem, os dispositivos tecnológicos – sondas, sonares, metodologias de georeferenciamento, apetrechos de captura de longo alcance, armazenamento e conservação – e os ciclos de produção e permanência estendida da tripulação no mar são exemplos disso. Contudo, na pesca industrial a distância entre os pescadores e os seres marinhos não parece ser tão grande como se acreditava, a comunicação relacional entre homens e espécies marinhas está presente o antes e após a predação.

A lógica da eficácia técnica está presente nas duas modalidades, todavia a moralidade na pesca industrial me parece funcionar sob ordem quantitativa. E embora os pescadores artesanais preconizem um comportamento equitativo com as espécies marinhas, em algumas ocasiões é possível observar a sobrepesca.

Para finalizar, preliminarmente, é possível aferir que contrastando as duas modalidades de pesca é notório que não se trata de uma oposição simples do tipo que tudo que um pesquisador possa encontrar numa modalidade, na outra se apresentará como oposto. De fato, processos sociotécnicos diferentes engendram relações-interações específicas, mas hoje é possível afirmar que há entre elas um crescente contágio. Ao contrário do que apontava as monografias clássicas sobre comunidades de pesca artesanal do Brasil, hoje elas também estão voltadas ao mercado (interno e externo) e que, por consequência, decisões econômicas mais amplas afetam diretamente os arranjos produtivos locais. Também, que certas relações de solidariedade podem ser encontradas na pesca industrial, onde antes acreditava-se imperar a racionalização burocrática e a impessoalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DIEGUES, Antonio Carlos. Pescadores, Camponeses e Trabalhadores do Mar, São Paulo, Ática, 1983.

DUARTE, F., As Redes do Suor: a Reprodução Social dos Pescadores da Produção do Pescado em Jurujuba, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, EDUFF, 1999.

INGOLD, Tim. That's enough about ethnography! In: HAU: Journal of Ethnographic Theory 4 (1), 2014.

————. Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petropólis, RJ: Vozes, 2015.

MAUSS, Marcel. "As técnicas do corpo" In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LIRA, Marcelo Gomes. Pesca de atuns e afins no oceano atlântico: interações oceanográficas, implicações socioeconômicas e tecnológicas. – Natal, 2016.

MALDONADO, Simone. Pescadores do Mar, São Paulo, Ática, 1986.

RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. Estética marítima pesqueira: perfeição, resistência e humanização do mar. Ambiente e Sociedade (Campinas), 2010.

————. O sentir dos sentidos dos pescadores artesanais. Revista de Antropologia (USP. Impresso), 2011.

SAUTCHUK, C. E. Topar, arpoar: a relação com o pirarucu. In: O Arpão e o Anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá). Tese de doutorado. DAN/UnB, 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 039. Body and public space: between art and politics

EMERGÊNCIA DE NOVOS SUJEITOS POLÍTICOS NA ARTE CONTEMPORÂNEA: O COLETIVO NEGA[1] EM FLORIANÓPOLIS (SC, BRASIL)

Paulo Raposo[2]
Instituto Universitário de Lisboa, Centro em Rede de Investigação em Antropologia

Abstract

Coletivo Nega is a theatre group composed of young black women of Florianopolis (Santa Catarina) which is the capital of the State with fewer black population of Brazil. In this article I intend to examine a relatively recent phenomenon that results from a close and intense relationship between processes of identification, political and racial empowerment and political resistance with forms of protest imminently based on artistic performances. This relationship between art and politics is also visible in the way much of the contemporary artistic proposals incorporate increasingly narratives and practices that use models of autonomy, horizontality, complicity and sharing, replicating models of specific policy management from libertarian and assemblers' movements. I seek to explore which are the emerging dimensions of embodiment and performativity entered in these bodies of people who seek racial and social visibility, strategical engagement to produce new political statements within the socio-political reality of contemporary Brazil.

ABRINDO CAMINHOS...

Desde há algum tempo venho tomando consciência da naturalização da minha condição não racializada de homem branco, hétero, cis e de uma respeitabilidade social que as cãs brancas do meu cabelo e a paternidade me garantem. Essa perceção é tanto mais evidente quanto, no contexto de professor visitante numa universidade pública no Brasil,

[1] Segundo a Professora do Departamento de Artes Cênicas da Universidade do Estado de Santa Catarina e fundadora do grupo, Fátima Costa Lima, o Coletivo Nega foi formado oficialmente em março de 2011, após breve experiência inicial no segundo semestre de 2010. E é um grupo de teatro que recebe suporte estrutural do Programa de Extensão NEGA (Negras Experimentações Grupo de Artes), do Departamento de Artes Cênicas do Centro de Artes da UDESC (LIMA 2015).

[2] Professor Visitante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil), Professor do Departamento de Antropologia do ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa e investigador do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (financiamento no âmbito do plano estratégico do CRIA UID/ANT/04038/2013).

a minha origem portuguesa e europeia e de pesquisador sénior me coloca num espaço social de privilégio óbvio. Foi consciente dessa condição de partida que procurei construir minha pesquisa, sempre reconhecendo o lugar de onde falo e o poder e privilégios a ele associado. Tudo isso se tornou evidente quando – decorrente de um já longo interesse pessoal e intelectual pelas questões ligadas à arte e à política no meu percurso como antropólogo e ativista político e na minha aproximação ao mundo da arte – me deparei com um coletivo de atrizes negras, jovens, brasileiras em Florianópolis: o Coletivo Nega. A minha presença entre elas, as minhas perguntas e inquietações, o espaço e as direções de pesquisa foram obviamente equacionadas e colocadas à partida na mesa para e pelas jovens atrizes. E, para ser absolutamente franco, nunca deixámos de nos percebermos justamente a partir do lugar de onde olhávamos e falávamos, ao longo de todo o trabalho de campo.

(RE)EMERGÊNCIAS NEGRAS

A disputa por um espaço de discussão, de visibilidade e de poder no que diz respeito às questões raciais tem sido um fenómeno social com relevância significativa atualmente, não apenas no Brasil, mas em diversos outros locais. O movimento social em torno do *#Black Lives Matter* nos EUA será um dos exemplos mais emblemáticos; já para não falar das polémicas mais *mainstream* partilhadas nos *mass media* a propósito de manifestações racistas acerca do desempenho de futebolistas negros na recente Copa do Mundo realizada na Rússia em 2018. Em suma, a questão racial parece revelar-se uma das questões centrais da agenda política presente, ainda que se deva enquadrá-la num debate mais amplo que tem já um lastro histórico significativo na luta contra a discriminação racial.

No Brasil, apesar do caminho traçado nos últimos anos com a aplicação ou o reforço de políticas afirmativas que visam contemplar a equidade inter-racial de acessos a recursos, bens e serviços ou a espaços de decisão e poder, continua a ser evidente um enorme abismo na garantia de direitos e deveres de cidadania por conta da cor da pele. O racismo estrutural e institucional que atravessa a sociedade brasileira não foi ainda travado e existem sinais evidentes no presente de agravamento da situação o que exige a máxima atenção dos movimentos sociais e das pessoas que se batem por uma sociedade sem discriminações deste tipo.

Mas neste artigo pretendo discutir como essas questões estão sendo protagonizadas por aquilo que alguns dizem ser o *boom* da reflexão e da produção negra no circuito de artes contemporâneas no Brasil. Diane Lima, curadora e pesquisadora de arte e produtora do instigante projeto *AfroTranscendence* afirma que

> Toda pessoa negra que está hoje produzindo arte foi descobrindo-a a partir de quem veio antes. Como a gente vem de um processo histórico de ausência de referências, é como se a gente abrisse uma caixa encantada de coisas que nunca tínhamos ouvido falar antes e acho que esse diálogo geracional entre artistas está relacionado a isso.
>
> (Diane Lima, in Reportagem *Negras Linguagens* de Christiane Gomes, Revista Continente, online[3])

No último dia de Agosto de 2017, no Galpão da Associação Cultural VideoBrasil em São Paulo, uma exposição de arte contemporânea nascia a partir de uma pergunta, simultaneamente sem resposta e com múltiplas respostas: *Agora Somos Todxs Negrxs?*[4]. Com curadoria de Daniel Lima, um dos raros curadores negros no Brasil, a exposição reuniu um conjunto de produções artísticas de jovens artistas negros brasileiros com nomes já consagrados da cena artística negra no país. A exposição pretendia de algum modo criar um espaço de emergência de micropolíticas e de subjetividades que a arte parece fazer ressoar de uma forma que nem sempre as leis e as macropolíticas alcançam.

> O mais valioso é o fato deste país - que teve a maior escravidão - começar a discutir num plano cultural e intelectual e, sobretudo, em trama. Não se trata de um grupo de artistas, mas de uma rede que vem sendo criada em décadas de trabalho. (...) Assim, os nossos trabalhos juntos criam uma espécie de anti-dispositivos de inferiorização, são máquinas de contra-ataque a esse mundo normatizado. O movimento de resistência está criando um mundo quando se opõe àquele que existe.
>
> (Daniel Lima, in Entrevista ao Blog *Buala* "Perspetivas de mundo, conversa com Daniel Lima, curador de AGORA SOMOS TODXS NEGRXS?"[5])

Em certo sentido, é como se estas formas de arte de natureza eminentemente política ao mesmo tempo que se expõe ao agressivo e violento olhar censório e em simultâneo ao militante e engajado envolvimento, abrissem definitivamente as portas para a discussão, a reflexão e a equação destes questionamentos emergentes na sociedade e que no caso concreto da questão racial envolve apagamento histórico, esvaziamento de espaço e silenciamento e a busca pelos seus simétricos através de modos de resistência perene. Estas modalidades de questionamento artístico negro que surgem no presente, ainda que inseridas numa reactualização de processos anteriores submersos pela ação hegemónica de uma história, crítica, produção e mercado de arte branco que as invisibilizou, conseguem apesar de tudo isto dar à luz espaços de dissenso, contestação e resistência bem significativos. Há hoje uma disputa tensional e um processo de conquista de um

[3] Reportagem completa pode ser acedida aqui: https://www.revistacontinente.com.br/edicoes/203/negras-linguagens (acesso 13/07/2018)

[4] Aqui se pode aceder ao material que foi publicado pela curadoria da exposição: http://site.videobrasil.org.br/exposicoes/galpaovb/agorasomostodxsnegrxs/pp (acesso em 13/07/2018)

[5] Entrevista conduzida por Marta Lança no blog português Buala consultado aqui: http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/perspetivas-de-mundo-conversa-com-daniel-lima-curador-de-agora-somos-todxs-negrxs (acesso 13/07/2018)

lugar de fala (cf. Ribeiro 201?) para as pessoas negras, ou seja, o reconhecimento de que certas pessoas tenham acesso à palavra quando esta lhes foi historicamente negada.

A artista e investigadora portuguesa negra, Grada Kilomba, diz estar interessada na produção de espaços híbridos onde coincidam várias linguagens e formatos – da performance, à instalação, à escrita, às artes visuais. Mas a autora reage também ao que, hegemonicamente, se espera da arte negra uma vez mais do ponto vista branco da arte contemporânea, ou num movimento de branqueamento da arte negra.

> E pedem-nos para que nos afastemos, nós, as nossas biografias e os nossos corpos, das questões que este objeto possa levantar – e é precisamente aqui que está o cerne da produção de conhecimento colonial. Há uma marginalização violenta de certos corpos e ao mesmo tempo a fantasia de querer ser objetivo, neutral e universal. Mas o que é que acontece quando, historicamente, tu tens sido este objeto? O que é acontece quando passas a ser sujeito de fala? Em que línguas e formatos deverás falar a tua realidade?
> (Grada Kilomba, *Secrets to Tell, 2017, 89)*

O mesmo debate pode ser encontrado para o campo do cinema brasileiro (e extensível ao audiovisual em geral, em particular à televisão). O crítico de cinema negro, Heitor Augusto, no seu blog *Urso de Lata*[6] afirmava que o ano 2017 foi o ano da explosão das questões raciais no cinema brasileiro, mas esperava que 2018 pudesse ser o de mensurar resultados. Vários foram os episódios que revelaram essa efervescência, destaco aqui a polémica receção ao filme *Vazante* de Daniela Thomas que pretendia dar conta do processo de escravatura de pessoas negras no Brasil, mas que acabou suscitando imensas reações negativas nos movimentos sociais negros por conta do modo como colocava a questão da *representação* do negro. A crítica de cinema e jornalista do jornal online *The Intercept Brasil*, Ana Maria Gonçalves, refere que no filme a *"escravidão vira mera moldura, plano de fundo, com personagens negros sem voz, sem nome"*[7] Uma outra dimensão que o cinema brasileiro parece enfrentar prende-se com a *representatividade*, i.e., como sublinhava Heitor Augusto, da necessidade de dar conta da *"(...) presença de pessoas negras nos processos de criação, na tomada de decisões, nas escolhas do que será produzido e o que irá circular, nos papeis de avaliadores acerca dessas imagens. O que significa dizer que falar de representatividade é inevitavelmente falar de relações de trabalho."*[8]

O que quero sublinhar aqui é que este debate e este contexto de discussão urgente das questões raciais se espalha de forma transversal pelos diversos campos artísticos. De

[6] Blog Urso de Lata pode ser consultado aqui: https://ursodelata.com/2018/01/29/o-que-pode-ser-o-cinema-e-o-cinema-negro-brasileiro-em-2018/ (acesso em 13/07/2018)
[7] O artigo pode ser consultado aqui: https://theintercept.com/2017/11/16/o-que-a-polemica-sobre-o-filme-vazante-nos-ensina-sobre-fragilidade-branca/
[8] Cf. https://ursodelata.com/2018/01/29/o-que-pode-ser-o-cinema-e-o-cinema-negro-brasileiro-em-2018/ (acesso 13/07/2018)

algum modo permitam-me dizer que este é verdadeiramente um assunto *contemporâneo* e que exige também um olhar *contemporâneo* no sentido que Agamben (2009) atribui a este conceito; i.e, uma capacidade de entendermos o nosso tempo mantendo o olhar fixo não no brilho luminoso das suas luzes, mas antes no das suas sombras, procurando descobrir a sua escuridão. E tal como o filósofo italiano esclarece, contemporâneo é aquele que percebe a sombra de seu tempo como algo que lhe incumbe e que não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que qualquer luz, se refere direta e singularmente a ele. É nesse sentido que entendo a emergência deste sujeito político que se visibiliza finalmente a partir, literal e historicamente, das trevas dos tempos.

Tomemos aqui a título de exemplo algumas propostas recentes desta (re)emergente teatralidade negra e que trazem consigo justamente este enquadre aqui apresentado:

> Como discutir negritude e questões raciais a partir da experiência singular de cada um dos atuantes? Daí algumas hipóteses possíveis sobre o que é ser negro e negra no Brasil hoje; sobre o que é ser um(a) artista negro(a) em tempos obscurantistas.
>
> *("Isto é um Negro?"* Chai-Na|S.Paulo/SP, in Programa Festival Internacional de Teatro de Rio Preto 2018)

> A montagem se articula a partir da fala pública de uma mulher negra, uma espécie de conferência sobre questões que incluem racismo, a realidade do negro e da negra no Brasil, hoje. O afeto e o diálogo, a maneira como lidamos com as diferenças e como cada um se vê numa sociedade marcada pela desigualdade.
>
> ("Preto", Companhia Brasileira de Teatro | Curitiba /PR, in Programa Festival Internacional de Teatro de Rio Preto 2018)

> O solo perpassa as violências psicológica, emocional e sexual contra a mulher para retratar como a voz feminina tem sido silenciada diante da força física, da mentalidade escravocrata e do comportamento machista dominador – mesmo com significativos avanços sociopolíticos aqui e ali. A bailarina traz referências históricas como a máscara de flandres, usada pela lendária escrava Anastácia nas sessões de tortura pelo seu senhor, e o sutiã, símbolo da luta por liberdade na década de 60.
>
> ("Entrelinhas", Coletivo Ponto Art | Salvador/BA, in Programa Festival Internacional de Teatro de Rio Preto 2018)

As propostas artísticas aqui reveladas podem ser vistas, como se afirma na programação do recente Festival de Teatro Internacional realizado em Rio Preto (6-14 Julho 2018), como o dar a ver de *"uma certa cartografia da insurgência (...) de obras e artistas que por todo o país estão respondendo artisticamente aos conflitos atuais"*.[9] Esta "cartografia da insurgência" propõe-se ainda abrir (ou talvez melhor, continuar) um debate tenso,

[9] O Programa completo pode ser consultado no site do Festival de Teatro Internacional de Rio Preto neste link: http://fitriopreto.com.br/texto/ (acesso 13/07/2018)

complexo e difícil que se manifesta de um modo bem sensível hoje no Brasil, em torno de questões fraturantes, ainda que decisivas, sobre as contradições de um tempo em mutação, onde "fantasmas e tabus", "sombras e contradições" movem corpos, pessoas, subjetividades e identidades que se encontram em estado de urgência e de emergência.

> Importa o quê e como se faz, e importa também quem faz! Tantas obras com artistas mulheres como propositoras da cena. Artistas negros e negras evidenciando os espaços brancos de privilégio, riscando o chão e demarcando suas vozes. Experiências de corpos desviantes, que embaralham noções de identidade e perturbam redutos históricos do conservadorismo como a sexualidade e os afetos.
>
> (Programa do Festival Internacional de Teatro de Rio Preto, texto assinado pelos curadores do evento, Janaína Leite, Marcos Bulhões e Sérgio Luis Venit Oliveira)

Um outro exemplo curioso é também o que o encenador e professor da UFMG, Rogério Lopes, construiu com os alunos de uma das suas turmas em 2017. Decorrente das políticas das ações afirmativas de integração de pessoas negras nas universidades públicas brasileiras, esta turma acolhia mais de metade de estudantes negros. Pelo que o docente sugeriu fazer uma montagem com os alunos negros que abordasse a temática racial, tendo sido escolhida a peça de Jean Genet "Os Negros" - estreada em 1959 em Paris numa encenação de Roger Blin e que curiosamente exigia, quando a escreveu, que a mesma fosse representada por atores negros[10]. Nesse tribunal clownesco de brancos – neste caso, representados por negros – que julgam um suposto crime cometido por um negro, será necessário desvendar as absurdas sombras para perceber as suas efetivas remissões ao real.

Resultante do mesmo contexto de impacto das ações afirmativas no meio universitário, o Coletivo Nega é também atualmente formado por jovens estudantes "cotistas" na sua maioria da UDESC[11]. Nega é mais um exemplo de produção artística que pretende justamente trazer para cena essa reflexão sobre a condição da negritude, do racismo e da discriminação racial. Recentemente, e resultando de um processo interno que definem como orgânico e que resultou na saída dos elementos brancos do elenco

[10] Esta mesma peça foi representada em Portugal em 1986 por um grupo de atores brancos do Teatro do Século embora dirigida por um encenador negro, Rogério de Carvalho, decorrente da escassez de atores negros na altura, mas 20 anos depois o mesmo encenador conseguiu levar a cena a peça com um elenco inteiramente composto por atores negros.

[11] As ações afirmativas na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) começaram em 2011/semestre 2 integrando um total de 5 alunos do grupo racial negro e cresceram até valores de 447 estudantes negros matriculados em 2018/semestre 1. Convém acrescentar que apesar destas politicas públicas terem sido contempladas no Plano Nacional de Educação desde 2000 resta ainda construir medidas e apoios que permitam garantir a permanência destes alunos. Os dados estatísticos das políticas "cotistas" na UDESC podem ser consultados aqui: http://www.udesc.br/arquivos/udesc/id_cpmenu/2372/Planilha_Estatistica_Cotista_Udesc_Matriculados___Atual_mar_2018_15220660650777_2372.pdf (acesso 13/07/2018)

inicial e dos elementos masculinos (2015), as atrizes do elenco atual do Nega[12] têm vindo a explorar claramente um viés desse debate: a questão da mulher, jovem e negra.

> (...) o que a gente trabalha, na nossa peça (Preta-à-Porter) (...) são as nossas histórias, os nossos manifestos, e as nossas vidas, em cena. Dirigido pela gente.
> (Entrevista Thuanny Paes/Diário de Campo, Novembro 2017)

O teatrólogo, ator e intelectual negro Salloma Salomão afirmava o seguinte:

> (...) vejo os movimentos negros disseminados pelo Brasil inteiro (...) e sem um centro organizativo. Um bom exemplo é o movimento Hip-hop (...) misturando hip-hop com capoeria, com práticas de dança, mas não apenas práticas, eles estão teorizando sobre o corpo negro urbano, sobre as danças urbanas, eles estão intervindo na paisagem urbana.
> (Salloma Salomão in *AfroTranscendence* de Yasmin Thayna / Diane Lima)[13]

Ou talvez dito de outro modo: ganham agora uma visibilidade e uma presença que contradiz e se faz em contramão com a subalternidade e a submissão requerida sistematicamente aos negros desde o processo de escravização e de diáspora forçada dos seus antepassados africanos.

Dir-se-ia que estamos aqui perante uma espécie de tensão ou confronto entre o que poderíamos chamar por a "banalidade do mal" (para reutilizar uma expressão de Hannah Arendt[14]) enquanto princípio organizador do projeto colonial e das contemporâneas formas de colonialidade[15] (cf. Quijano 1997) e os modos insurgentes e de resistência que as populações negras foram capazes de acionar numa reação ao que Grada Kilomba chamou por "a máscara do silenciamento".[16] E não é despiciente pensar que a figura icónica dessa

[12] O grupo é atualmente formado pelas estudantes de artes cênicas da UDESC, Rita Roldan, Thuanny Paes, Franco, Sarah Motta e Alexandra Melo (responsável pela iluminação dos espectáculos) e pela estudante de arquitetura da UFSC, Michele Mafra. Para um breve historial do grupo, sugere-se a leitura de Lima (2015), Silva (2016)

[13] AfroTranscendence, Cap. 7, com Salloma Salomão, dir. Yasmin Thayna / Diane Lima.
(acesso em 13/07/2018 https://www.youtube.com/watch?v=HnqIfjc9AN0)

14 Conceito usado pela autora para demonstrar no caso do julgamento em Jerusalém do nazi Adolf Eichmann, cuja cobertura noticiosa para o jornal norteamericano The New Yorker foi por ela realizada e resultando depois na edição de um livro intitulado Eichmann em Jerusalém - Um relato sobre a banalidade do mal (1963). Para a autora, "banalidade do mal" é a atitude que resulta do ato de suspensão do pensar ou da negação do pensamento, permitindo assim que os sujeitos percam a capacidade intrinsecamente humana de pensar, ou seja, distinguir o bem do mal, o belo do feio.

[15] Quijano (1997) cunhou o conceito de colonialidade como um processo que ultrapassa as particularidades do(s) colonialismo(s) e que não desapareceu com as independências ou as descolonizações. Essa distinção entre colonialidade e colonialismo revela a perenidade e persistência das formas coloniais de dominação, mesmo após o desaparecimento das administrações coloniais; por outro lado, permite demonstrar que essas estruturas de poder e subordinação são reproduzidas pelos ("novos") mecanismos do capitalismo colonial-moderno.

[16] No seu texto A Máscara, capítulo traduzido por Jessica Oliveira de Jesus para a língua portuguesa do livro de Grada Kilomba, Plantations Memories (2010), onde a artista e intelectual portuguesa se refere à máscara usada como instrumento de tortura pelos colonizadores para impedir as pessoas escravizadas de falar ou de comer. Nas suas palavras, "(...) a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento dos(as) chamados(as) 'Outros(as)': Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? "(Kilomba, 2010: 172)

resistência é justamente uma mulher negra escravizada de nome Anastácia a quem foi infligida a tortura da máscara de metal.

Curiosamente, a existência de um teatro negro e a presença do negro no teatro têm-se revelado bem mais complexas na *ocupação* de um lugar de afirmação. Como me comentava Thuanny Paes do *Coletivo Nega*[17] de Florianópolis:

> A arte negra, ela é muito absorvida, muito... a música e a dança, muito absorvida e apropriada (...) então não tem como as pessoas serem racistas tanto com a música e a dança, porque é gostoso...e aí no teatro já não tem, não sei, o termo teatro não é usado tanto...não é algo como vemos assim na Europa, (comparando) com em África. Ele está em outro aspeto, eu acho. Essa invisibilidade que a gente tem no teatro é cruel...porque você não tem assim um espaço... (Entrevista Thuanny Paes/ Diário de Campo, Novembro 2017)

Um dos aspetos relevantes deste movimento de negras/os em movimento de empoderamento artístico e político é o cada vez mais reiterado perfil de artista, ativista, pesquisador. Exemplo disso, Fernanda Rachel da Silva, uma das fundadoras do Coletivo Nega, no seu TCC de Especialista em Gênero e Diversidade na Escola lançava algumas questões pertinentes para pensar a cidade:

> Qual é a minha cor? Qual é a verdadeira cor do Coletivo NEGA? Reflexos pertinentes de séculos de escravismo me fazem concluir que a minha cor, apesar de tanta coisa vivida e deixada, ainda não é "a cor dessa cidade".
> (Silva, 2016: 15)

Claramente aqui a relevância contemporânea de um outro movimento que tem ganhado uma significativa visibilidade - o feminismo – afeta, digamos assim, de forma intersecional os pilares do empoderamento das mulheres negras. Isto é, articula com eloquência as questões de gênero, de raça e até de classe. E deste modo, as atrizes do Nega assumem sem hesitações que o coletivo de teatro é um espaço político conquistado, na universidade, na cidade e no cenário artístico.

> (...) a gente já tem voz...a gente não precisa de voz...estamos no Nega, representando nas escolas, no teatro, é isso que a gente procura fazer...é suprir a falta de representatividade. Meu, se eu em criança visse isso, nossa, eu acho que iria mudar totalmente a minha maneira de eu me ver, tipo eu ia me amar mais, eu teria uma infância com muito mais autoestima.
> (Entrevista Thuanny Paes/Diário de Campo, Novembro 2017)

[17] Formado em março de 2011 pela Prof. Fátima Costa Lima do Departamento de Artes Cênicas do Centro de Artes da UDESC (Universidade do Estado de Santa Catarina), após breve experiência inicial no segundo semestre de 2010, o Coletivo NEGA é um grupo de teatro que recebe suporte estrutural do Programa de Extensão NEGA (Negras Experimentações Grupo de Artes) daquele Departamento da UDESC. Recentemente foi contemplado pelo Fondo de Mujeres del Sur com um projeto proposto por Thuannny Paes intitulado: Mulheres Negras Resistem! Para a promoção de debates e oficinas sobre a questão do racismo e da discriminação da mulher negra; e contemplado com o Edital Elisabete Anderle de Estímulo à Cultura 2017 para a realização do projeto "AFROARTE SC - Viajando com arte negra nas escolas catarinenses".

ALGUMAS REFLEXÕES FINAIS

Temos vindo a sustentar que, quer pela aplicação de políticas publicas e ações afirmativas que buscam maior equidade racial, quer pela mobilização crescente e plural dos movimentos sociais negros, se assiste hoje a uma inevitável crescente reivindicação de *lugares de fala* para aqueles que têm vindo a romper com o silêncio instituído e com a subalternização que o racismo conformou (cf. Ribeiro, 2017). E essa (re)emergência tem se revelado em clara evidência no domínio da arte, talvez também por isso exista um fortíssimo movimento conservador e moralista, autoritário e repressivo que procura a contraciclo dominar e suster estas pulsões de fala.

Este movimento de empoderamento negro não atingiu claramente uma inversão dos padrões hegemónicos que caracterizam os fenómenos de racialização da sociedade brasileira, nem resultou de uma *ocupação* sistemática, legitimada e organizada de espaços institucionais e representativos do fazer artístico, mas pulsa significativamente numa disseminada efervescência do tecido artístico que se reclama agora sem reservas, por negro ou preto.

Conceição Evaristo, a destacada escritora negra, nascida numa favela em Belo Horizonte e recentemente nomeada para membro da Academia Brasileira de Literatura, dizia numa entrevista ao site *Carta Capital*:

> (...) aquela imagem da escrava Anastácia, eu tenho dito muito que a gente sabe falar pelos orifícios da máscara e ás vezes a gente fala com tanta potência que a máscara é estilhaçada. E eu acho que esse estilhaçamento é um símbolo nosso, porque nossa fala força a máscara.
> (Apud Ribeiro, 2017:76)

Sidney Amaral afirmava na entrevista à webserie *Afrotranscendence* que *"ser artista já é difícil, ser artista negro no Brasil aí já é um pouco mais complicado"*. [18] Por sua vez, Fernanda Rachel da Silva, uma das atrizes dos primeiros tempos do Coletivo Nega e a responsável principal da encenação da peça "Preto-a-Porter" dizia que *"ser atriz e negra traz uma especificidade no teatro contemporâneo, principalmente na atualidade, onde encontramos (felizmente) um grande empoderamento feminino."* (Silva, 2016:15). Talvez um sintoma disso terá sido a recente alteração do nome da peça de *Preto-a-Porter* para *Preta-a-Porter*.

Sobre o campo da performance teatral, Eleonora Fabião afirmava que estaríamos passando de um problema ontológico - o que é teatro - para uma interrogação performativa - o que queremos que o teatro seja? Cada espetáculo, cada trabalho artístico, cada

[18] Afrotranscendence, cap. 9, com Sidney Amaral, dir. Yasmin Thayna / Diane Lima. (acesso em 13/07/2018 em https://www.youtube.com/watch?v=UBM8mIJQJVY)

performance seriam, então, cada vez mais uma resposta para tal interrogação performativa: uma "*resposta provisória, parcial e participante: resposta-corpo*". (Fabião, 2008:245).

Todavia, esta potência de resistência que se manifesta pelo corpo das atrizes do Nega parece ser um movimento que se expande, em formatos cada vez mais rizomáticos é certo, mas de forma ainda substancialmente inorgânico e disperso, ainda que ressoando vontades e apelos por dispositivos partilhados. Salloma Salomão explica assim esta condição paradoxal:

> A mim não me parece que haja o movimento negro. Não há um bloco de pessoas organizadas no país inteiro que seguem uma cartilha de comportamento político, de ideologias e de práticas. Eu utilizo o termo movimentos negros (...) são grupos, pessoas e instituições, organizadas ou não, que procuram na sua prática, no seu discurso e na sua produção, a valorização dos descendentes de africanos, visto que eles são socialmente e politicamente desvalorizados, discriminados através de práticas racistas interpessoais e institucionais.
>
> (Salloma Salomão in *AfroTranscendence* websérie de Yasmin Thayna / Diane Lima[19])

O Coletivo nega é mais uma dessas vozes que fala Salloma Salomão e que emerge na ilha da magia contra o branqueamento, higienização e gentrificação, mas que além da luta comum com seus irmãos negros no combate contra a segregação periférica e pela visibilidade racial, ainda procura afirmar a urgência de um lugar de fala e de poder enquanto mulheres jovens negras em uma cidade onde o modelo hegemónico da masculinidade é o Playboy branco e onde o corpo da mulher negra continua a ser um campo fértil para o exotismo, para a fantasia sexual ou para a exploração laboral, em uma perpetuação da mentalidade escravocrata.

REFERÊNCIAS

FABIÃO, Eleonora (2008) "Performance e teatro: poéticas e políticas da cena contemporânea". In: *Sala Preta* (USP). n.1, v.8, p. 235-246.

KILOMBA, Grada (2017) *Secrets to tell*. Catálogo à Exposição do MAAT – Museu Arte Arquuitectura e Tecnologia, Lisboa

KILOMBA, Grada (2010) "A Máscara", In: *Cadernos de Literatura em Tradução*, USP, n. 16, p. 171-180, Trad. Jessica Oliveira de Jesus (ed. Original: KILOMBA, Grada. "The Mask" In: Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism. Münster: Unrast Verlag, 2. Edição, 2010.)

LIMA, Fátima Costa (2015) "Dramaturgia não aristotélica contra a empatia no teatro negro de Preto-à-Porter do Coletivo Nega". In: *Anais do VIII Colóquio Internacional de Marx e Engels*, Unicamp, Brasil, Comunicação ao GT 9 – Cultura, Capitalismo e Socialismo, s/p.

[19] AfroTranscendence, Cap. 7, com Salloma Salomão, dir. Yasmin Thayna / Diane Lima. (acesso em 13/07/2018 https://www.youtube.com/watch?v=HnqIfjc9AN0)

publicado online (acesso 13/07/2018): https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2015/trabalhos2015/F%C3%A1tima%20de%20Lima%2010415.pdf

QUIJANO, Aníbal (1997) "Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina". In: *Anuário Mariateguiano*. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997

SILVA, Fernanda Rachel (2016) *Eu, tu, elas: refletindo sobre as percepções pós espetáculo Preto-à-Porter*, Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização em Gênero e Diversidade na Escola, UFSC

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

A COMPARATIVE STUDY ON THE PRODUCTION OF TERRITORIES BETWEEN THE KAINGANG (JÊ) AND MBYA (TUPI-GUARANI)

Paulo Roberto Homem de Góes[1]
PPGA - UFPR

Abstract

The purpose of this paper is to contrast, based on ethnographic data, the territorial production logics of the Kaingang of Tibagi basin (Jê) and the Mbya of Litoral Sul (Tupi-Guarani). The premise is that territorial production processes, because they can be approached in the long term, are strategic to identify how the social morphology of each ethnic group is constituted. I analyze here, in this way, how the Kaingang and Mbya, whose territories in the basin of the Paraná River have been bordering for thousands of years, produce spaces and environments by producing their various sociopolitical scales. This effort aims to illuminate more general contrasts between Jê and Tupi-Guarani peoples. The Kaingang and Mbya territorialities are approached from some analytical strategies, among them: (I) mapping intra and interaldean relations, (II) identification of distinct scales of sociability, (III) political organization, (IV) archaeological data and V) contrast with the ethnographic data on other linguistically related peoples, Jê and Tupi-Guarani, of course. The results of this analysis point to significant differences between the Kaingang and Mbya concerning village demographics, processes of constitution of moral and political leadership, patterns of interdepartmental relations, and linguistic differentiation. Finally, I mobilize botanical metaphors to illustrate the territorialization of these social forms, where the Mbya Rhizome contrasts with the Kaingang Tuberous.

Keywords: Territory production; social morphology; Kaingang (Jê); Mbya (Tupi-Guarani);

INTRODUÇÃO

A presente comunicação é uma síntese de alguns argumentos que mobilizo em minha tese de doutorado homônima que está em fase final de revisão (2018). Enquanto tal, e considerando o espaço aqui disponível, priorizarei apenas alguns aspectos da análise, sobretudo aqueles que subsidiam a elaboração das hipóteses e proposição dos modelos morfológicos. Deste modo, não será possível adentrar, senão superficialmente,

[1] Doutorando PPGA – UFPR.

nas análises etnográficas a partir das quais as presentes hipóteses foram elaboradas[2]. O objetivo aqui é o contraste, enquanto método, dos padrões socioterritoriais kaingang e mbya. Esta apresentação está estruturada em três partes. Primeiramente tratarei de princípios morfológicos kaingang, em seguida irei analisar o processo de criação de tekoas no Litoral do Paraná para propor uma leitura do modelo Mbya. Finalmente irei contrastar estas morfológicas para propor modelos para apreensão destas formas socioteritoriais.

TAKE 1 - POVOS DO SOL: DENSIDADE TUBEROSA

Em outubro de 2013 fui convidado por lideranças da Terra Indígena[3] Apucaraninha/PR para acompanhar uma comitiva Kaingang ao Palácio Iguaçu, sede do governo do Estado do Paraná. Estavam presentes cerca de quarenta (40) moradores das aldeias Sede[4] e Serrinha[5], os quais foram recepcionados pelo então governador Beto Richa, pelo secretário especial de Assuntos Fundiários Hamilton Seriguelli e pela então secretária da Família e Desenvolvimento Social, Fernanda Richa. Após uma breve cerimônia performatizada por jovens kaingang, Seriguelli assumiu o microfone para apresentar os presentes destacando "*a ótima relação que esse governo vinha estabelecendo com as populações indígenas do Estado*".

O protocolo previa que o governador fizesse então seu discurso, no entanto, abruptamente foi interrompido por Lourival de Oliveira, costumeiramente chamado de "pajé" em sua terra. Mesmo sem acesso ao microfone, Lourival - que lidera as famílias estabelecidas na aldeia da Serrinha, área de reinvidicação kaingang nos limites da TI Apucaraninha/PR-, se fez ouvir. Iniciou afirmando que "*apesar de não confiar nos políticos, nós, às vezes, precisamos nos entender*", diante desse inesperado posicionamento o governador e seus assessores calaram momentaneamente se entreolhando. Em seguida, um dos secretários procurou apaziguar a situação retomando a ordem que haviam estabelecido para as falas. Lourival então se colocou em pé e, com dedo em riste, subiu o tom da voz:

[2] Desenvolvo pesquisa e trabalhos de assessoria entre os kaingang e mbya de forma continua desde 2009. Os períodos de pesquisa etnográfica foram realizados nas seguintes áreas:
Kaingang - TI's Apucaraninha, Barão de Antonina, São Jerônimo, Queimadas e Mococa, todas na região Norte do Paraná, além de visitas em Marrecas (PR) e Guarita (RGS);
Mbya - tekoas Pindoty, Kuaray Guata Porã, Kuaray Haxa, Araça'i, Guaviraty, Karaguatá Poty no Litoral do Paraná e Yvyju e Morro Alto (Litoral de SC).

[3] Doravante TI.

[4] Sede é a aldeia mais populosa e centro político da Terra Indígena Apucaraninha, a qual é composta por quatro aldeias atualmente: Sede, Barreiro, Gój Kupreg e Serrinha. Esta TI possui uma população total de aproximadamente 2.000 pessoas.

[5] Esta aldeia foi criada em 2010 com intuito de recuperar uma área de aproximadamente 800 hectares que, segundo os Kaingang, foram subtraídos da área delimitada pelo governo estadual em 1949. Na Serrinha teriam vivido os antepassados de Lourival

Governador, não tenho estudo, mas eu acho mesmo que as vezes a pessoa estuda tanto que não fica boa da cabeça. Você veja, como é que uma juíza manda a polícia federal (se referia à reintegração de posse) ir lá na minha casa, na terra onde nasceram meus bisavós e manda a gente sair? Você veja, quando o delegado da (polícia) federal chegou e falou para mim que ia dar um prazo para nos tirar da Serrinha eu falei para ele: Tudo bem, você pode voltar aqui no prazo, mas junto com os policiais traga os caixões, pois vocês vão matar, mas vão morrer também!

Após sua fala, Lourival voltou a sentar e não mais se manifestou. Seriguelli voltou a destacar a boa relação com a comunidade e a disposição ao diálogo. Citou a quantidade de escolas indígenas inauguradas sob a gestão de Richa. Habilmente migrou do delicado assunto fundiário para o da educação. No dia seguinte, a Agência Estadual de Notícias publicou[6] uma 'síntese' do encontro destacando "o clima harmonioso entre indígenas e o governo estadual" (como se esta fosse uma fala dos kaingang), Lourival não foi citado nessa matéria.

Em setembro de 2017 aproximadamente duzentos kaingang se deslocaram até a fazenda Tamarana, limítrofe à TI Apucaraninha, para pressionar por uma resolução. Esta TI fora titulada pelo Estado através do decreto nº 6 de 1900, originalmente com uma área de 54.000 ha. Porém um acordo entre o governo federal e o governo do estado do Paraná em 1949 reduziu os limites da área para 6.500 hectares (Tommazino, 1995). A reivindicação das famílias decorre do fato de que há um descompasso entre a área no papel e o tamanho efetivo da TI disponível (5.574 hectares). Passados cinco anos daquela reunião no Palácio Iguaçu e Lourival e seus familiares permanecem na aldeia da Serrinha.

A destacada capacidade de mobilização étnica, de articulação com instituições dos mais variados níveis, as estratégias de resistência e disposição para o embate, a memória de suas paisagens culturais, tudo isto, que a história kaingang nos fornece continuamente exemplos, se articula contemporaneamente em processos de reterritorialização como, entre outras, Ore Mag, Po Myg, Por Fi Ga na bacia do rio Guaíba, Serrinha na bacia do Tibagi, Boa Vista no Iguaçu e Tupã Nhe'e Kretã no planalto curitibano.

A relação do Kaingang com a terra é de pertencimento, é umbilical. Os dialetos de sua língua são geograficamente localizáveis[7], pois sua sociologia replica essa filiação a determinado local. Os sobrenomes das famílias permanecessem ligados *àquela* terra[8],

[6] Conforme: http://www.aen.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=77355&tit=No-encontro-com-Richa-caingangues-ressaltam-a-educacao-e-a-paz-no-campo

[7] Os estudos linguísticos identificam, contemporaneamente, a existência de três dialetos kaingang: Kaingang São Paulo, Kaingang Paraná e Kaingang Sul (D'Angelis, 2008).

[8] São vários os exemplos de famílias para as quais é possível identificar, através do cruzamento de dados genealógicos e documentos, quatro ou cinco gerações na mesma área. É o caso dos Vegmã em Queimadas, Candido em São Jerônimo, Pereira em Mococa, etc.

àquele local onde está enterrado o umbigo[9] *de meus pais, de meus avós, de meus filhos*. A terra é origem e destino dos Kaingang, nela são gerados os irmãos do tempo mítico[10] e à terra vão seus mortos, habitantes do subterrâneo, do *numbê*[11].

Esta relação visceral com a terra, a capacidade de articulação política e a disposição para o embate são características morfológicas que, ao meu ver, os kaingang compartilham com outros jê, e que viabilizaram um reconhecimento relativamente precoce por parte do estado de suas áreas de habitação.

BREVES NOTAS SOBRE A LONGA HISTÓRIA JÊ NOS PLANALTOS MERIDIONAIS

Nos campos de altitude que abrangem a região Nordeste do Rio Grande do Sul e Sudeste de Santa Catarina há uma expressiva densidade de sítios compostos por estruturas subterrâneas, aterros e montículos funerários que vem sendo pesquisados por diversas equipes de arqueólogos nas últimas décadas. Conforme Copé (2015), em termos geográficos, os conjuntos de estruturas semissubterrâneas seguem um padrão de assentamento nas partes mais elevadas do planalto, localizadas nos morros que configuram as nascentes dos tributários dos corpos hídricos. Eram povos que dominavam os divisores de água e possuíam uma vasta visibilidade sobre a região[12].

As datações radiocarbônicas referentes a esses sítios sugerem que estas tecnologias construtivas foram empregadas por um período de aproximadamente 1.100 anos. Conforme as conclusões de Schmitz et al. (2014), as casas subterrâneas deixam de ser construídas e habitadas apenas no século XVII, evento certamente relacionado aos processos de colonização que passam a atingir essa região. Conforme Corteletti et al. (2016) a análise de fitólitos tem demonstrado ampla variedade de cultivares e em todas estações do ano, sugerindo que estas populações habitavam uma mesma região de forma perene ao longo do ano e por longos períodos de tempo. Tais hipóteses contrariam a imagem corrente na arqueologia de que os Jê Meridionais seriam populações com grande mobilidade territorial e condicionadas aos ciclos dos recursos extrativistas e cinegéticos.

[9] É recorrente entre os Kaingang a pratica de enterrar o cordão umbilical do recém-nascido, por exemplo, próximo ao mourão de uma cerca para que a criança cresça com disposição ao trabalho ou enterrar próximo a um pé de cedro para que tenha saúde. O local de enterramento do cordão umbilical é também considerado um importante símbolo da relação daquela criança com aquele lugar, sua terra de origem. Assim, muitos conhecem os locais onde estão os umbigos de seus ancestrais e de seus descendentes.

[10] Conforme a mitologia Kaingang os demiurgos pioneiros que dão origem à humanidade vêm ao mundo a partir do subterrâneo, saídos do alto das montanhas.

[11] As principais estruturas arqueológicas Jê no Sul do Brasil são complexos funerários e as principais cerimônias tradicionais dos Kaingang registradas pelos documentos históricos e etnográficos foi o ritual do kikikoi, referente aos ancestrais.

[12] Visibilidade que poderia ultrapassar os 20 km conforme alguns experimentos realizados pela equipe de José Iriarte (comunicação pessoal, 2016).

Os dados referentes à estratigrafia do sítio House 1, por exemplo, reforçam estas hipóteses e contribuem para consolidar uma imagem das populações Jê Meridionais com uma territorialidade bem estabelecida e com amplo domínio de técnicas agrícolas. A grande mobilidade e dependência econômica da caça e extrativismo, presente nos relatos dos cronistas, foi antes um produto do próprio processo de desterritorialização do que uma característica das culturas Jê Meridionais. Os autores mencionam a existência de complexos com até 107 casas subterrâneas e destacam que o padrão são estruturas com até cinco metros de diâmetro. As estruturas de grandes proporções (caso, entre outros, do sítio 52 e House 1) são mais raras e em geral são encontradas isoladas das demais ou em posição central com relação àquelas com até cinco metros de diâmetro. Estas características da distribuição espacial das estruturas (densidade e centros territoriais) e a profundidade temporal com que foram ocupadas merecem atenção da etnologia kaingang pois se relacionam com padrões socioterritoriais contemporâneos. As conclusões de De Souza et. al. (2016) a partir da House 1 – Baggio 1 dialogam, como veremos a seguir, com uma outra característica da casa kaingang, qual seja, a relação de várias gerações que as famílias estabelecem com determinados lugares de habitação.

IAMBRENATO E 'TRONCO-VELHO': ALGUNS PRINCÍPIOS MORFOLÓGICOS KAINGANG

> Vou te dizer sobre meu avô! O umbigo dele tá enterrado no pé daquele cedro ali. Vãfãn, TI Barão de Antonina. 2012.

Na bacia do Tibagi nunca ouvi dos kaingang o termo "tronco-velho", categoria utilizada entre as famílias da bacia do rio Uruguai (cf. Fernandes, 2003), no entanto, seus princípios são também ali operantes. As grandes casas são de famílias antigas (*kahkã gufã*), estabelecidas há muito naquela terra.

Em 1910 Capitão Ozório, encarregado do recém-criado Serviço de Proteção do Índio, percorreu doze aldeias na bacia do Tibagi (cf. Mota, 2014), dos quais nove eram habitadas exclusivamente pelos Kaingang[13]. Os dados apresentados pelo capitão Ozório são sucintos, basicamente o nome do chefe, descrições geográficas e censo demográfico. Dentre os caciques Kaingang identificados no relatório, não obstante o parco detalhamento e o fato de em quatro aldeias não haver identificação do cacique, foi possível relacionar em quatro casos a manutenção dos mesmos sobrenomes dentro do atual quadro de lideranças das Terras Indígenas correspondentes, assim[14]:

[13] Uma das aldeias era habitada pelos Kaingang e Xetá, uma pelos Kaingang e Guarani e uma pelos Guarani e Kaiowá.
[14] Por questão de espaço, apresento os dados resumidos.

- Luiz Gauka Ferreira, nascido em 1951, foi entre 2014 e 2016, chefe de polícia do grupo de lideranças da TI Queimadas. Seus pais, Francisco e Laura Ferreira, são nascidos à época da visita do capitão Ozório do SPI no *emã*[15] Faxinal do Cambará, localizado no alto da Serra do Cadeado. Este *emã* era liderado pelo cacique Ferreira que é ascendente direto de Francisco, tendo sido conservado o sobrenome e, embora, não tenham conseguido manter o lugar do *emã*, o longo do século XX, permaneceram em um raio de 20 km. A família Ferreira permanece muito expressiva na TI Queimadas, sobretudo nas aldeias do Campo e Sede.
- A família Vegman, por sua vez, mantém uma relação de, no mínimo, cinco gerações onde hoje está demarcada a TI Queimadas. Capitão Ozório registrou o emã Faxinalzinho como liderado pelo jovem cacique Alfredo Veigmon[16] (Mota, 2014: 379). A visita ocorrida em 1910 permite inferir que Alfredo é nascido aproximadamente em 1880-1890. Considerando que Arthur Vegman, nascido em 1954, é bisneto do casal Crispim e Catarina Vegman é plausível concluir que esses são da geração -1 ou 0 com relação à Alfredo. Um dos filhos do casal Arthur e Natalia, Antonio Vegman foi cacique em Queimadas nos anos de 2009 e novamente em 2013.

Esta relação de longa duração de famílias Kaingang com determinados lugares constitui um padrão observável em outras TI's da bacia do Tibagi. O mesmo relatório de viagem registra o *emã* Lambari, localizado nas margens direita do Tibagi no entorno do Pico Agudo[17]. Esse emã era chefiado pelo Cacique Cândido e contava à época com 97 pessoas (Mota, 2014: 373). Conforme genealogia que elaborei nas TI's São Jerônimo e Barão de Antonina, os irmãos João da Silva, atual cacique kaingang (2018), e Hipólito Candido da Silva, que o precedeu nesse cargo, são filhos do casal Jaci da Silva e Rosa Candido. Rosa, por sua vez, era filha do casal Idaércio e Pureza Candido. Conceição Tisirahn, irmã de Idaércio e mãe das irmãs Dorvalina Pereira (cuja parte da descendência está na TI Mococa) e Maria Rodrigues Santos, mãe de Américo Rodrigues e Tapixi, lideranças de destaque ao longo da década de 1980 na TI Barão de Antonina.

Das informações fornecidas pelo Relatório às quais foi possível relacionar com a atualidade kaingang, por fim, destaco aquelas sobre o *emã* Salto Mauá. Localizado na foz do rio Mococa, às margens do rio Tibagi e aos pés da Serra Grande, o emã possuía em 1910 quarenta pessoas. Seu chefe era Timóteo Gojé, um dos responsáveis por estabelecer as famílias nessa localidade e também demandar ao governo imperial o reconhecimento

[15] Emã é uma categoria kaingang para moradia, também pode designar uma aldeia.
[16] A grafia varia entre Veigmo, Vegmon, Vegman, Vegmo, a grafia se altera conforme o autor.
[17] O Pico Agudo é uma formação com aproximadamente 1.200 metros de altitude localizado nas margens do rio Tibagi (460 m) no distrito de Lambari, município de Sapopema. O Pico Agudo está localizado na transição entre o 2 e 3º Planalto. À sua frente fica a Serra Grande (no lado oposto do rio) nos pés da qual está localizada a atual TI Mococa.

de suas terras[18]. A origem da TI Mococa está relacionada com a migração dos grupos de Gojé e Petky que articularam o reconhecimento do governo sobre essas terras muito precocemente[19].

Conforme relatou Gogóia (SS), Gojé e Pet ky eram jambré (cunhados). Do casamento dos descendentes destes 'sogros' fundadores se originam as principais famílias que residem atualmente em Mococa. O casal Gojé e Gorê Teíe são pais de, entre outros, Barbosa Timóteo. Esse casou com Maria Jóg Wanaráque, filha de Pet ky, e tiveram como descendentes Augusto Gogóia, Nôro Fê, Euzébio e Nur Fê[20]. Nôro Fê faleceu jovem, seu filho, Salvador Pereira, foi então adotado por Nur Fê. Nur Fê foi pai Balbina Pereira, mãe de Antônio Artur que, por sua vez, foi cacique da aldeia até 2016. Atualmente (2018) o cacique de Mococa é Neno, filho de Salvador e primo de 2º grau de Antônio Artur. Verificamos, assim, que como nos demais *emãs* supracitados, há constância de certas famílias no lugar e na condição de lideranças, constituindo aquilo que os Kaingang denominam "tronco-velho".

O cunhado de Gojé, Petky é a matriz do sobrenome Pereira na TI Mococa. Essa família possui uma ampla descendência nessa área, mas também na TI Apucaraninha. O caso de Mococa é muito rico para a discussão sobre a morfologia e sociabilidade kaingang. A migração do grupo formado pelos cunhados que irão fundar a nova área (na metade do XIX) expressa uma articulação entre famílias que, ao meu ver, está no cerne da morfológica Kaingang. São necessários tronco-velhos para se constituir um emã, no mínimo, dois casais com descendentes. Este princípio constituinte prescinde de uma orientação pós-marital uxori ou virilocal, conforme prevê o modelo etnológico vigente. O cunhadio/ *iambrenato* fundante de Mococa foi também responsável por articular essa área aos "toldos" no Apucaraninha. Gojé fica em Mococa com a descendência e Petky segue rio Tibagi abaixo. Atualmente Mococa ainda possui vínculos diretos de parentesco com Apucaraninha, mas também são expressivos os vínculos com Barão de Antonina e Queimadas.

Destaco nestas breves notas a preeminência de certos princípios estruturais observáveis em muitos dos territórios kaingang: as relações de vínculo direto e de

[18] A primeira medição ocorrera em 1854 e em 1903 a área estava titulada em nome de Gojé

[19] Possivelmente as próprias noções de "bravo" e "pacificado" devam ser problematizadas. Menos que transição de estados (selvagem-civilizado) como advogaram os missionários e militares do XIX, ou seja, uma transformação absoluta na relação entre nativos e colonizadores, tratam-se de formas de estabelecer relações. Assim, é muito provável que os grupos Kaingang deste período estabelecessem períodos de maior ou menor proximidade com relação aos não-índios, ora participando das dinâmicas de aldeamentos e do comércio, ora adentrando as florestas e campos então não ocupados pelos colonizadores. Timóteo Gojé muito provavelmente conheceu os aldeamentos do Tibagi, identificou de forma direta ou indireta a estrutura administrativa e política destes novos povos que adentraram seus territórios, senão não teria tido sucesso em assegurar suas terras de maneira tão precoce (1903), no entanto, seu grupo optou por uma localização bastante resguardada com relação aos principais núcleos da colonização. A cena de Bigg-Wither é elonquente, os Kaingang do salto Mauá observavam os exploradores e deixaram notar que o faziam, mas à distância(cf. Bigg-Whiter, 1974 (1878): 382 e seguintes).

[20] A escola da TI Mococa foi denominada "Cacique Nur fê" em homenagem ao pai de Balbina.

várias gerações entre as famílias e os lugares e o cunhadismo, a aliança entre famílias extensas como condição para o estabelecimento dos emãs. Tais princípios, no entanto, estão intrinsecamente relacionados a processos assimétricos: há entre os kaingang centros político-territoriais e há assimetrias internas aos grupos de lideranças.

MULTIDUALISMO ASSIMÉTRICO, FACCIONALISMO E CENTROS TERRITORIAIS

As autoridades proliferam no universo kaingang. Via de regra, isto ocorre através de um sistema dual e assimétrico. Se, como afirma Fernandes, "*a política constitui o fio condutor do ethos kaingang*" (Fernandes: 2006, 37), muitas referências ao passado passam pelos chefes. O *põ'i ag jykre*[21] – líder, eles, vida/jeito/lei – a política do cacique, jeito do chefe, seu "sistema", é um marcador temporal. Deste modo, o "tempo" do capitão[22] Vitorino, do cacique Tapixi, Vegman, mas também de autoridades indigenistas como os chefes de posto Dário, Alan, Carlos, etc, constituem marcos de formas de organização do trabalho, do ambiente, das festividades, enfim constituem memórias.

Em todas as Terras Indígenas kaingang do Norte do Paraná a autoridade é estabelecida em grupos. Figuras como cacique, vice-cacique, conselheiros, capitães, policia, fiscais estão presentes em todas essas áreas. Cada tipo de autoridade exerce funções específicas dentro da organização kaingang. Estes cargos de liderança e suas distintas funções acabam por abarcar uma quantidade significativa de homens adultos na Terra Indígena. Grande parte das *casas*, assim, possui alguém dentro do grupo de lideranças. Estas posições de autoridadde são em números pares salvo quando o "sistema" da liderança fere os princípios da ordem Kaingang.

O movimento faccional é uma iminência à qual a autoridade (enquanto grupo de lideranças) deve cotidianamente intervir de modo que um determinado conflito doméstico ou entre pequenos grupos não atualize uma tensão faccional que posicionará a própria autoridade como uma das partes do conflito[23]. As penas de expulsão de indivíduos ou grupos operam no limiar dos conflitos localizados, pois são as penalidades máximas do sistema kaingang seja para o grupo expulso que seria privado de suas referências sociais, seja para a própria liderança que aplica a penalidade, na medida em que o grupo penalizado pode colocar em questionamento

[21] Tradução de Renato Pereira, professor bilíngue e vice cacique da TI Mococa entre 2011 e 2013.
[22] Capitão era designação de líder indígena que atualmente foi substituída por cacique.
[23] No dia 19 de outubro de 2014, na Terra Indígena São Jerônimo, um conflito iniciado durante uma partida de futebol produziu repercussões duradouras em toda estrutura política desta terra indígena. O conflito durante o jogo na realidade foi o estopim de disputas entre dois grupos e as implicações deste fato duraram meses e culminaram na expulsão de várias famílias em 2015. Esta TI possui dois caciques e pessoas das etnias Kaingang, Guarani e Xetá.

a própria autoridade indígena alegando imparcialidade ou apontando para seus erros. Questão de equilíbrio e adesão, pois uma decisão da liderança pode servir a apaziguar determinada disputa ou inflar ainda mais os ânimos de grupos de oposição.

O faccionalismo eclode, portanto, quando a oposição toma corpo enquanto unidade política autônoma. É salutar para as autoridades, portanto, que os opositores façam parte do grupo de lideranças. A assimetria entre as autoridades (cacique e vice, 1º e 2º fiscal, 1º e 2º chefe de polícia, etc.) como alternativa à constituição de grupos políticos autônomos. O multidualismo assimétrico como política alternativa à guerra faccional.

São relativamente recorrentes processos faccionais implicarem na expulsão de um dos grupos em conflito. Este movimento gera novas aldeias que, politicamente autônomas, permanecem com vínculos sociológicos com a "aldeia-mãe". Entre estas áreas há uma hierarquia, sendo as primeiras (de modo análogo à relação aldeias Sede e demais dentro de uma Terra Indígena) preeminente em relação às mais novas.

TAKE 2 - POVOS DA SOMBRA: MOBILIDADE RIZOMÁTICA

Transcrevo um trecho de uma conversa com Alcides Verá Tupã[24] que tivemos em Kuaray Guata Porã (Guaraqueçaba/PR) em 2010. Nesta ocasião ele contava para mim sobre os motivos que o levaram a abandonar o tekoa do Morro das Pacas, no Parque Nacional de Superagui:

> O Ibama não deixava nem cortar madeira nem roçar, nem fazer nada. Foi por isso que os outros saíram. O Gregório, o Marcilio, saíram e depois que ficamos no lugar dele lá. No Morro das Pacas fui o último né. Daí veio Ibama. Sou contra o governo né. Nós não interessamos em ser rico. De vender madeira ou qualquer coisa, somos obrigados a morar no mato, só isso fazemos, caçar um bichinho. Nós guarani somos mais calmos que os outros índios, outros índios vão no mato tirar madeira, ouro e vender. Nós somos mais pobres né. Falei para o Ibama isso. Mas falaram que eu não podia mais morar ali, que tem que sair dali. Daí viemos pra cá (Kuaray Guata Porã) (...) Porque acontece isso será? Tem que respeitar, nós vivemos na terra. nós não temos trator, motosserra, nós temos mais direito e não vendemos nada! Não interessamos em vender a madeira ou a terra. Porque será isso? O dono da terra onde tá? Os donos da terra fizeram pra nós vivermos tranquilo. Quem que construiu a terra? Nem nós, nem o branco, foi o deus que construí pra nos viver por esse mundo. Nem pra brigar nem pra matar por causa da terra, eu falei pro Ibama. Vivermos tranquilo, o branco tem que conhecer isso aí, a maioria tem que conhecer, porque um dia o dono da terra quer acabar logo e termina tudo mesmo. Tem que pensar isso.

Verá Tupã precisou abandonar o tekoa Morro das Pacas em 2005 diante das pressões do Ibama e deixou Kuaray Guata Porã meses após esta conversa em 2010. Eu

[24] Verá Tupã nesta época constituía um grupo de caminhada com sua esposa Maria Benitez Para Mirin e seis filhos, entre os quais Julia Kerexu que era casada com Alcidinho Kuaray Mirin.

soube que esteve em tekoas nos litorais de Santa Catarina, São Paulo e Rio de Janeiro nos anos seguintes. Este caso é um dentre vários. Aproximadamente 83% da área do Litoral do Paraná é composta por algum tipo de unidade de conservação, sendo a maior área contínua de Mata Atlântica remanescente. Apenas um tekoa é, juridicamente, Terra Indígena homologada, o que corresponde a 0,03% da área do Litoral. Trata-se de Pindoty (TI Cotinga) cujo processo de demarcação ocorreu em 1994.

Figura 1 – Tekoas mbya

Tekoa	Município	Ocupação atual	Situação fundiária
Pindoty	Paranaguá	Sim	Homologada
Morro das Pacas	Guaraqueçaba	Não	Sem providências
Superagui	Guaraqueçaba (ilha do Superagui)	Não	Sem providências
Eiretã	Paranaguá (Ilha do Mel)	Não	Sem providências
Kuaray Guata Porã	Guaraqueçaba	Sim	Em estudo
Pescada	Guaraqueçaba - Ilha das Peças	Não	Sem providências
Peças	Guaraqueçaba - Ilha das Peças	Não	Sem providências
Barra Ararapira	Guaraqueçaba	Não	Sem providências
Karaguatá Poty	Pontal do Paraná	Sim	Em estudo
Guaviraty	Pontal do Paraná	Sim	Em estudo
Kuaray Haxa	Antonina	Sim	Judicializado

Conforme Figura 1, considerando exclusivamente as áreas ocupadas a partir da década de 1960, ocorreu o abandono de seis tekoa, todos direta ou indiretamente decorrentes da implementação de 'políticas de proteção ambiental'. No entanto, outros quatro tekoa foram edificados a partir da década de 2000.

No caso do tekoa Pindoty (TI Ilha da Cotinga), embora as narrativas da atual reterritorialização remetam à década de 1960, há referências compartilhadas pelos mbya de vários tekoa de que os avós de Maria Cristina, mãe de Kirimako, Roque e João Acosta (cf. infra), teriam caminhado pela Cotinga. A estimar pela idade destas pessoas, estes movimentos ocorreram entre 1860 e 1880. A Ilha é uma referência simbólica forte ao território mbya. Há no tekoa Pindoty uma área plana onde a vegetação curiosamente não cresce e que é referida pelos habitantes como "campinho dos xondaro" ou "campinho dos nhanderu".

Figura 2 – "Campinho dos nhanderukuere' no tekoa
Pindoty. (1) Campos (2017) e (2) imagem do google Earth 2018.

A área é tratada com a reserva necessária à sua condição sagrada, um sinal da presença dos "primeiros/ antigos" nessa terra. Os "espíritos" desde há muito "brincam" nesse espaço. A inscrição territorial dos *nhanderukuere* porém não se restringe ao "campinho" de Pindoty (e esse é único caso desta forma de inscrição de que tive notícia até hoje), pois é análogo à outras *marcas* relativamente mais comuns que são as *tavas*.

Tava é um conceito mbya utilizado em referência a locais onde vivem/ viveram seus antepassados. Enquanto conceito, não há uma definição unívoca. Se refere a locais onde os *nhanderukuere* deixaram marcas no território. Há *tavas* que são estruturas feitas em pedra (consideradas ruínas pelos *juruákuere*), mas também há certa disposição no espaço de certos vegetais que constituem índices territoriais que atestam a presença dos *nhanderukuere*. No Morro das Pacas há uma linha de pindó[25] antigos no cume do morro. Foi sob esses pindó que o grupo de Alcides Verá Tupã havia edificado sua opy. A presença e forma de distribuição dessas palmeiras é um sinal dos *nhanderukuere*, de que aquela área é mbya. Não obstante estes índices, Verá Tupã e seu grupo foram forçados a deixar o local (cf. supra).

BREVES NOTAS SOBRE A LONGA PRESENÇA GUARANI NA FLORESTA ATLÂNTICA

Paraná em língua Guarani significa rio. *Paranaguá* é traduzido como rio redondo, grande lagoa. Assim como os primeiros registros da ocupação do litoral paranaense, a etimologia dos nomes de cidades não deixa dúvidas quanto à presença Guarani quando da chegada dos exploradores europeus. Desde o século XVI existem registros a respeito das populações indígenas que ocupavam o litoral brasileiro. Nos primeiros séculos da colonização convencionou-se chamar estas populações de Tupi-Guarani: os Tupi, distribuídos da foz do rio Amazonas até Cananéia; os Guarani, espalhados ao sul de

[25] Jerivá – Syagrus romanzoffiana.

Cananéia até a bacia do Prata. Para os cronistas dos séculos XVI e XVII estes dois grandes blocos eram formados por subgrupos identificados por diferentes designações: Tamoios, Tupinambás, Tapé, Carijós, etc.

O registro mais antigo do encontro dos europeus com os Carijó devemos a Paulmier de Gonneville em 1503[26]. Ainda no século XVI outros viajantes, como Díaz de Solis, Aleixo Garcia, Sebastião Caboto, Cabeza de Vaca, Ulrich Schimidel e Hans Staden descreveram seus encontros com os Carijós em diversos pontos do litoral sul e bacia do rio Paraná. O explorador germânico Ulrich Schmidel atravessou em 1552, via terrestre, o continente sul americano desde Assunção, no Paraguai, até São Vicente no litoral atlântico. Fora guiado por 20 carijós neste percurso que durou sete meses. Segundo as palavras do alemão da Baviera: "*Este povo (os carijós) viaja mais do que qualquer outro no país Rio de La Plata. São também ótimos guerreiros em terra*". (Schmidel, 1553 apud Maack, 1969). A partir de seus relatos de viagem foram elaborados vários mapas ao longo dos séculos XVI e XVII sobre toda a região da margem esquerda do rio Paraná entre os rios Paranapanema e Uruguai. O geógrafo Reinhard Maack., com base em vasta pesquisa documental e conhecimento profundo do território em pauta, reconstruiu em bases cartográficas modernas o itinerário desta viagem.

Aproximadamente 60 anos após esta viagem, em 1616, o holandês Willem Blaeu elaborou uma cartografia da bacia do Paraná/Prata. Neste mapa[27], os denominados "Carijós" são registrados na bacia do Paraguai, como em Schmidel, e também no litoral Atlântico. Embora pioneiros a esses europeus, os relatos dos exploradores atestam que, para os denominados Carijós, os trajetos de tais expedições eram, senão corriqueiros, bastante conhecidos.

Tais documentos sobre a história guarani são evocadas aqui, pois informam sobre uma rede de caminhos e, portanto, uma territorialidade intensamente exercida contemporaneamente, sobretudo pelos mbya. Em 2014 o cacique Osvaldo Karaí (tekoa Yvy Ju – São Francisco do Sul – SC) me explicava sobre o território mbya enfatizando os caminhos (tape) que interligam os tekoa:

> Porque sempre que o pessoal lembra, os tataravós, dizendo que tinha um caminho por aqui. A mesma coisa que já existe, a BR-101, guarani não esquece quem que vem pra cá. Por isso que o pessoal fala muito que tem caminho antigo de São Miguel da Missão tem um caminho na beira do mar que anda até o Espírito Santo. Não sei se você já ouviu falar isso? Diz que tem muita cidade que o pessoal chama na nossa língua. É bem antes...a gente nem lembra o ano. Dizendo que essa BR que a gente anda é dos índios mesmo... Vem do

[26] Gonneville chegou na região de São Francisco do Sul a bordo do L'Espoir, onde foi recebido e socorrido pelos indígenas liderados pelo cacique Arosca. Na "declaração da viagem" aparecem descrições sobre aspectos da organização social e territorial bem como, notas e desenhos sobre o cotidiano dos Carijó (Santos, 2004).
[27] Disponível em: http://www.wdl.org/pt/item/1101/zoom.html

> Camurim, do Araranguá. Mbya abriu o caminho...depois veio o juruá...e levou tudo. Naquele tempo, é como Liberato falou, não tem estado, não tem país... Mas agora jurua só fala do estado, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, mas para nós é diferente, para nós não tem estado. (Osvaldo Karaí -2014).

Os caminhos guarani que interligam o Litoral Atlântico entre o litoral do Espírito Santo e o interior do Rio Grande do Sul (e alhures) teriam sido apenas pavimentados pelos juruá. Estes caminhos existiam antes dos juruá e permanecem sendo vitais à morfologia mbya contemporânea.

GERONTOCRACIA E MOBILIDADE: ALGUNS PRINCÍPIOS MORFOLÓGICOS

Cerca de cinco anos após ter-me encontrado com Verá Tupã (cf. supra), conheci Verá Popygua e Elza Jaxuka. O casal mbya acabava de chegar com seus filhos e genro à região litorânea do Paraná, vinham do tekoa Palmeirinha, localizado na TI Mangueirinha, cuja população é hegemonicamente kaingang.

Popygua era cacique nesse tekoa, mas não lhe agradava criar os filhos sob tanta influência dos juruákuery e do sistema dos kaingang. O casal então decidiu buscar uma área sobre à qual a avó de Jaxuka lhe falava quando ela era criança. Durante esta busca escolheram um local sob um pé de goiabeira para pernoitar. Jaxuka, nesta noite, teve um sonho com os antigos que vivem naquela área. Um deles lhe disse: "*Agora é a vez de vocês cuidarem daqui. A gente vai se retirar, mas vocês vão ficar aqui*".

O local onde foi levantado o tekoa Kuaray Haxa fica no interior da Reserva Biológica Bom Jesus (ReBio), uma das unidades de conservação mais restritivas à presença humana. Desde a chegada as famílias[28], Verá Popyguá tem buscado dialogar com as instituições ambientais que, no entanto, tem sido intransigentes com relação à presença Mbya na ReBio.

Conhecendo um pouco a trajetória desse casal e as relações que passaram a estabelecer com os vizinhos *juruakuere*, instituições e com os demais *tekoa* da região, tenho a convicção de estar acompanhando um processo não apenas de constituição do *tekoa*, mas também de constituição de um *–tamoi* e de uma *–jaray*. E não me refiro apenas ao fato de estarem se tornando avós, mas sim à posição e estilo de liderança que estão constituindo. Aos poucos Verá vem delegando a interlocução 'para fora' a seu genro e foi buscar recentemente um filho com pouco mais de vinte anos no interior para que resida em Kuaray Haxa[29]. A própria constituição do *tekoa* em uma floresta que abriga muitos animais e plantas me parece tributária deste movimento. A construção da opy esteve entre os primeiros esforços

[28] Atualmente são quatro residências.
[29] Foi buscar literalmente. Embora seu filho, ambos conviveram pouco, mas recentemente o rapaz entrou em contato com Verá Popygua e mostrou interesse em residir com em Kuaray Haxa.

desta família. Verá costuma dizer que ainda não foi escolhido pelos *nhanderukuere*, por isso ainda não realiza as curas, porém já presenciei algumas pessoas viajando de outras aldeias para tratar seus filhos com Jaxuka.

Este período da vida mbya em que começam a nascer os netos e, portanto, os filhos coresidentes tem idade para assumir algumas funções políticas, possibilita uma maior introspecção, um cultivo da percepção intensiva, que possibilita a relação com os *nhanderukuere* e, assim, o desenvolvimento das capacidades xamânicas.

Florestan Fernandes notara, para os tupinambá, um processo semelhante de ascensão de prestígio de acordo com as categorias de idade.

> (...) aqueles indígenas acreditavam que um homem alcançava o máximo de "poder" depois dos quarenta anos, aproximadamente, quando se incorporava à categoria dos *tujuaé*. Era em torno dessa época da vida anímica que se projetavam as tendências mais significativas de diferenciação da personalidade masculina: os indivíduos podiam ser chefes de maloca, de grupos locais, líderes guerreiros e pajés. (Florestan Fernandes, 1970 (1951):156)

É possível traçar alguns paralelos entre o *tujuaé* Tupinambá e o *tuja* dos mbya, em ambos casos é uma designação de 'velho', mas um 'velho' que é muito próximo de 'sábio', definitivamente não é um termo pejorativo, dada a centralidade desta classe etária neste sistema. Retenho duas das características propostas para a organização tupinambá que, creio, encontram ressonância no sistema mbya contemporâneo: dominação gerontocrática e as divisões etárias.

Esta segunda característica deve ser modulada, pois, atualmente entre os mbya o "máximo de poder" não se alcança aos quarenta, mas ainda depois. As pessoas mais respeitadas entre os mbya que tive a oportunidade de conhecer eram bastante idosos. *-tamoikuere* admirados e/ou temidos em muitos lugares.

A história da família Oliveira/ Timóteo é emblemática neste sentido. Entendo que a trajetória destas pessoas sintetiza muitos dos valores que o complexo xamânico-pedagógico mbya busca transmitir. Os irmãos Maria Cristina Timóteo, Juancito e Benito de Oliveira formaram com seus cônjuges um grupo de caminhada ao longo das décadas de 1970 e 1980. Vindos de tekoas localizados em Misiones (Argentina)[30] foram responsáveis, junto com sua descendência pela reconstituição de dezenas de áreas ao longo do Litoral atlântico. O casal Benito e Etelvina, por exemplo, ambos reconhecidos pelos mbya como grandes xamãs, além de terem vivido em dezenas de lugares, sonharam muitos locais onde hoje se assentam tekoas, para citar apenas alguns exemplos, foram responsáveis por constituir em Santa Catarina: Yakã Porã (Garuva), Yvy Ju (São Francisco do Sul),

[30] Ainda não consegui precisar qual tekoa originou este movimento, pois as informações foram desencontradas, possivelmente por terem também lá vivido em várias localidades.

Pindoty (Araquari), entre outras. Passagens deste grupo, que primeiramente foi liderado por Juancito de Oliveira, estão registradas em várias etnografias sobre os mbya no Litoral Atlântico[31] e na memória de muitos mbya em um vasto território. A partir desta família extensa, em poucas décadas, foram instituídas literalmente dezenas de áreas desde o Rio Grande do Sul até o Rio de Janeiro onde estas pessoas podem viver seu(s) sistema(s). Conforme é recorrente na fala deles, os lugares são indicados e isto ocorre por que lá já estiveram antes os *nhanderukuere*.

Figuras como estes –tamoi e –jary são centrais para compreensão da dinâmica político-territorial mbya. Os *tujakuere* são o núcleo da parentagem que lidera pelo conselho e prestígio, sabedoria que, por sua vez, adquirem de seres ainda mais antigos que os antecederam. Se analisarmos os tekoa no Litoral do Paraná e Norte de Santa Catarina[32] opera um padrão na organização sóciopolítica em que o cacique é filho ou neto do casal principal – tamoi ou -jary. Este sistema está presente em cinco dos sete tekoa. O que observo é que mesmo quando não há uma relação direta pai-filho na organização política de um tekoa, as categorias de idade são estruturantes. Nos tekoa em que utilizam apenas a expressão 'cacique', esta função é ocupada por pessoas da geração +1 (Kuaray Guata Porã, Araça'i, Yvy Ju, Yvy Yvate) ou +2 (Guaviraty) em relação ao – tamoi principal. Há também o caso do tekoa em que é feita a distinção entre cacique e vice-cacique e, neste caso, Cristino (geração 0) é considerado cacique e Dionísio (+1) vice-cacique. É comum Cristino se referir a ele como seu "auxiliar" que é um dos significados da categoria *xondaro*.

A existência de mais um -tamoi no mesmo tekoa é, neste modelo gerontocrático, uma fonte potencial de conflitos. Não apenas por disputas que podem ser originadas pelo exercício ritual, mas também porque os velhos constituem um ponto de gravitação de uma parentagem. Em Pindoty, embora apenas Faustino realizasse os rituais em sua opy, Cristino e Isolina também realizavam rezas (Bonamigo, 2008: 174). A presença de várias parentagens de estatuto equivalente (tanto Faustino quanto Cristino agregavam uma parentagem significativa) originou disputas que culminaram na saída do grupo liderado por Faustino que então se estabeleceu em Kuaray Guata Porã.

A *opy*, enquanto espaço ritual, é liderada por um *-tamoi* ou *-jary* que agrega em torno de si os *xondarokuere* constituindo, assim, um tekoa. Essa configuração ideal pressupõe uma distribuição etária bem marcada onde a posição dos velhos é ocupada por um único casal. A existência de mais de uma liderança religiosa no mesmo tekoa tende a ser uma situação provisória sendo também a constituição de um grupo de caminhada uma forma de resolução destes conflitos. Para compreendermos de forma mais fidedigna desta dinâmica morfológica mbya que associa mobilidade e gerontocracia

[31] Litaiff (1996), Vietta (1992 apud Darella, 2004), Ganson (2003), Darella (2004), Pires (2007), Mello (2006) e Soares (2012).
[32] Me refiro aos tekoa onde realizei pesquisa etnográfica, porém creio que seja um padrão morfológico mbya.

é fundamental considerar as *opy*[33]. Pois se há algum centro socioterritorial mbya ele é instituído pela vida ritual.

A mobilidade mbya viabiliza a operação concomitante de dois mecanismos, endogamia (ou tabu do "outcest" cf. Wagner, 2010) e exolocalidade. A classe de "super irmãos" da G0, o padrão demográfico e político centrado na família extensa impulsionam a pessoa para fora quando em busca de conjugês, as narrativas e práticas rituais, as especificadades da língua, a pedagogia e as classes de idade limitam, no entanto, esse 'fora', orientando essa mobilidade para outros tekoa. Exogamia territorial e endogamia étnica produzem a territorialidade mbya.

As investigações etnográficas, genealógicas e históricas que empreendemos entre os tekoa mbya do litoral paranaense e norte catarinense, juntamente ao estudo da bibliografia especializada, demonstram que opera entre os mbya uma forte e territorialmente ampla dinâmica social pautada na mobilidade e em determinados mecanismos genealógicos. Compreender a territorialidade mbya, desta forma, por intermédio de um modelo rizomático, implica em considerar que as redes de parentesco interaldeãs constituem conexões sempre passíveis de serem atualizadas para assim reconfigurar cada uma das aldeias relacionadas. As análises da relação parentesco, etnônimo e território entre os mbya nos sugerem que não há uma correspondência simples ou direta de seus padrões de territorialização e a ideia de região. Embora tenhamos identificado certa ascendência simbólica e histórica de Pindoty quando nos referimos às aldeias atualmente localizadas no Litoral paranaense, esta ascendência não se reverte em qualquer ascendência política de abrangência regional. Na mesma direção, a análise de histórias de vida, a observação da mobilidade e principalmente das alianças matrimoniais não permitem inferir, ao menos contemporaneamente, que a ideia de região determine significativamente os processos de territorialização. Quando acompanhamos as linhas que o parentesco mbya traça no espaço geográfico, somos levados à várias direções e várias distâncias. A proximidade física pode facilitar algumas interações, mas também dificultar tantas outras. A TI Sambaqui é composta por dois tekoa e há parentesco (na geração +1) entre os moradores de ambos, no entanto, além de ser inconcebível qualquer tentativa de um desses influenciar quaisquer decisões no outro, ambos se ignoram solenemente. Geograficamente muito próximos, não poderiam estar mais distantes em termos políticos e sociais[34].

[33] Opy, casa de reza, centro cerimonial e pedagógico mbya, é o principal espaço ritual de um tekoa. Poucas são as aldeias que não a possuem e a frequência com que os mbya utilizam este espaço faz do ciclo ritual em vários lugares uma atividade diária através dos opyrejaikeawã, rituais noturnos de reza e cura. Tais rituais cotidianos são realizados pelo opygua (rezador/a), em geral o homem ou mulher (os avós) lideranças de família extensa. Todavia há alguns tekoas em que tais rituais são ministrados por pessoas mais jovens que demonstram precoce desenvolvimento de suas capacidades xamânicas.

[34] Nas festas promovidas por Guaviraty (tive oportunidade de estar em três) vemos pessoas de aldeias de SC, PR, SP e, na última, encontrei um senhor recém-chegado de Missones na Argentina, em nenhuma delas esteve presente qualquer morador de Karaguatá Poty. A situação inversa é a mesma, nas festas de Karaguatá Poty apesar

MORFOLÓGICAS: RIZOMA E TUBEROSAS

Há uma ideia recorrente em nossa etnologia lusófona de que as formas indígenas etnograficamente relevantes estariam restritas à Amazônia[35]. No entanto, conforme supra, a resiliência das formas socioculturais kaingang e guarani impressiona: os kaingang e os guarani são as macro unidades étnicas mais populosas dentro de suas respectivas famílias linguísticas, representando, respectivamente, 45 e 80% do total dos Jê e TG, nada menos do que isto.

Nesta breve exposição, propusemos alguns princípios para cada forma socioterritorial, identificando o *iambrenato*, o *multidualismo assimétrico* e a *cisão faccional* como mecanismos que geram uma territorialidade geograficamente adensada, característica kaingang compartilhada com aos demais Jê. A forma de territorialização através de processos faccionais, um tipo de relação umbilical com a terra, a vigência de centros territoriais ou 'aldeias-mãe', enfim, a articulação de princípios estruturantes que, enquanto modelo, apreendo pelo conceito de morfologia tuberosa, produz um padrão em que a territorialidade tem efeitos nos padrões linguísticos. Em outras palavras, para entendermos as diferenças linguísticas entre os Jê devemos buscar compreender seus processos históricos de territorialização e que esta matriz civilizacional gera algo como 'provinciais' sem que, entre essas, haja qualquer centralização. Os centros políticos e territoriais operam na (ou resultam a) escala propriamente étnica.

Em contraste, a *gerontocracia*, a *exogamia territorial* e *endogamia étnica* são princípios que geram uma territorialidade mbya através da dispersão geográfica, potencialidade Tupi-Guarani que aparentemente os mbya levam ao extremo. Destas constatações derivam, por exemplo, o rendimento da ideia de região para compreensão do parentesco, política e território kaingang[36] em contraste ao mbya, onde esta categoria não adquire uma conceituação êmica e há pouco rendimento sociológico. Os *tekoa* são, portanto, os pontos nos quais o rizoma mbya é enraizado, territorializado, e onde os padrões éticos atualizados. As aldeias são fundamentais para a constituição da territorialidade mbya, no entanto, são pouco significantes se considerados como um território que se fecha em si mesmo[37]. Desta

de visitantes de vários tekoa se mobilizarem para participar vi, apenas uma única vez e um único morador de Guaviraty (que é parente por afinidade do grupo majoritário) se deslocar os poucos quilômetros que as separam.

[35] "As terras baixas sul-americanas – hoje reduzidas, em termos etnográficos, praticamente à Amazônia e ao Brasil Central – abrigam uma grande variedade de sistemas de parentesco, em consonância com a diversidade linguística e cultural ali prevalecente" (Castro, 1995: 11). Este diagnóstico está presente também em Castro (2002: 89).

36 Mesmo para o kaingang a categoria região não pode ser tomada como unidade discreta ou fechada; no entanto, a distância geográfica corresponde a densidade sociológica; região é o território.

[37] A difundida ideia de que os Tupi-Guarani são sociologicamente 'fluidos' ou 'amorfos' talvez seja antes uma decorrência e implicação do método. Se a etnografia de uma única aldeia é a única forma de descrever a morfologia e organização TG cria-se uma ilusão de simplicidade, pois muito, senão o essencial da organização social, está entre aldeias.

forma, em termos sociológicos, as conexões interaldeãs as quais nos referimos não são posteriores à constituição de cada *tekoa*, uma aldeia mbya existe *a partir destas conexões*. O ponto a ser enfatizado é justamente este: um *tekoa*, i.e., o espaço onde famílias extensas agregadas em torno de um casal-chefe atualizam o modo de vida guarani é consolidado e mantido a partir e em relação a vários outros *tekoa*.

Ao longo desta comunicação busquei analisar de forma muito sucinta como os kaingang e mbya, cujos territórios na bacia do rio Paraná são limítrofes (se considerarmos suas respectivas matrizes civilizacionais) há alguns milhares de anos, produzem espaços e ambientes ao produzirem suas diversas escalas sociopolíticas. O exercício de situar a forma mbya em diálogo com a civilização Tupi-Guarani e o kaingang com os Jê, se mostra produtivo na medida em que permite observar as constâncias e as modulações de cada etnia dentro de espectro comparativo mais amplo. Em outras palavras, após a pesquisa é possível afirmar que, apesar dos territórios milenarmente limítrofes, os mbya permanecem mais próximos morfologicamente a outros TG que aos kaingang.

A intensa reconfiguração territorial imposta pela expansão das morfologias de matriz latina, que atingiu primeiramente os Guarani (já a partir do XVI) e os Jê (de forma mais perene a partir do XVIII e que permanecem avançando ao longo do XXI através de empreendimentos de infra-estrutura e produção agropecuária) e as consequências demográficas desta expansão (por epidemiais e massacres) levou à destruição de redes sociais, econômicas e políticas ameríndias. Vimos, au passant, sem desconsiderar os profundos impactos deste processo colonial nas formas de organização socioterritorial, que estas macro unidades étnicas demonstram, no entanto, um notável poder de resiliência. Quanto à forma do território e ao sentido da terra, os povos mbya e kaingang, de forma paralela, permanecessem atualizando suas morfológicas, permanecessem produzindo seus próprios territórios.

REFERÊNCIAS

Bigg-Wither, Thomaz. Novo caminho no Brasil meridional: a Província do Paraná. Três anos em suas florestas e campos 1872/1875. Coleção Documentos Brasileiros, Livraria José Olympio Editora – Universidade Federal do Paraná. Rio de Janeiro/ Curitiba. (1878) 1976.

Bonamigo, Zélia Maria . 2008. Comunidade Mbya-Guarani: Economia e relações com a sociedade 'atrevida'. Revista Tellus, ano 8, n. 14, p. 157.

Castro, Eduardo Viveiros. 1995. Pensando o parentesco ameríndio. In: Antropologia do Parentesco: Estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 2002. O problema da afinidade na Amazônia. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify.

Copé, Silvia Moehlecke. 2015. A gênese das paisagens culturais do planalto sul brasileiro. Estudos avançados 29 (83).

Corteletti, Rafael; Dickau, Ruth; DeBlais, Paulo; Iriarte, José. 2016. Análises de grãos de amido e fitólitos nas terras altas do Sul do Brasil: Repensando a economia e mobilidade dos grupos Proto-Jê Meridionais. Cadernos do LEPAARQ Vol. XIII | n°25

D'Angelis, Wilmar R. 2008. Pensar o Proto-Jê Meridional e revisitar o Proto-Jê, numa abordagem pragueana. Relatório Acadêmico de Estágio Pós-Doutoral em Linguística Histórica. Universidade de Brasília.

De Souza, Jonas G., Robinson M, Corteletti R, Cárdenas ML, Wolf S, et al. 2016. Understanding the Chronology and Occupation Dynamics of Oversized Pit Houses in the Southern Brazilian Highlands. PLOS ONE 11(7): e0158127. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0158127

Fernandes, Florestan. 1970. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. 2ª Edição. Livraria Pioneira Editora. Editora da Universidade de São Paulo.

Fernandes, Ricardo Cid. 2003. Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2003

Maack, Reinhardt. Geografia física do estado do Paraná. Curitiba: José Olympio, 1969.

Mota, Lucio Tadeu. 2014. A presença indígena no vale do Rio Tibagi/PR no início do século XX. Revista Antíteses. Londrina. V. 7 n.13, p-358-391,jan/jun.2014.

Schmitz, Pedro Ignácio (coordenador). 2014. As casas subterrâneas de São José do Cerrito, SC. São Leopoldo; RS: Instituto Anchietano de Pesquisas.

Tommasino, Kimiye. 1995. A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/PPGAS/USP.

Wagner, Roy. 2010. Coyote Anthropology. University of Nebraska Press. Lincoln and London.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 114. Latin America as a sacrifice region: extractivism and experiences of resistance

THE OTHER SIDE OF "PROGRESS": A VIEW AT A SOCIAL CONSTRUCTION OF RESISTANCES BY SPECIALISTS IN THE SACRIFICE ZONE IN RIO DE JANEIRO

Paulo Roberto T. Alves[1]
PPGSA/IFCS/UFRJ

Abstract

The arrival of a new global company in a territory does not take place in a void of social relations and creates numerous employment and income expectations for the local community. The arrival of Companhia Siderúrgica do Atlântico, now called Termium Brasil, in the region of the West Zone of the municipality of Rio de Janeiro and Itaguaí was no different. After almost ten years of activities, what remained for the population was serious socio-environmental conflicts such as the pollution generated by the company and the reduction of fishing, causing impacts on the lives of residents and fishermen neighboring the steel mill.

This work aims to make an analysis about the dissemination material and militancy of one of the challenging actors to the installation of this venture and criticism of the social and environmental impacts. In response to the company, a network of contending actors was formed, bringing together artisanal fishermen, their representative associations, pastoralists and trade unions, and specialists linked mainly to the non-governmental organization, the Instituto Políticas Alternativas para o Cone sul (PACS).

These experts have played an important role in the conflict between companies and residents, since in line with the daily struggles of the residents, they have produced critical material during this period and have fomented the debate about the installation of the steel industry, mainly in the criticism of the predatory development model that represents the company in the region.

Keywords: socio-environmental conflict – development - sacrificial areas - specialists

O OUTRO LADO DO "PROGRESSO": UM OLHAR SOBRE A CONSTRUÇÃO SOCIAL DE RESISTÊNCIAS POR ESPECIALISTAS NUMA ZONA DE SACRIFÍCIO NO RIO DE JANEIRO

[1] Doutorando em Sociologia e Antropologia (PPGSA/IFCS/UFRJ)
Professor do Departamento de Sociologia do Colégio Pedro II

INTRODUÇÃO

A chegada de uma nova empresa global num território não se dá num vazio de relações sociais e cria inúmeras expectativas de emprego e renda para comunidade local. A chegada da Companhia Siderúrgica do Atlântico (TKCSA), hoje chamada de Termium Brasil, na zona oeste do município do Rio de Janeiro e Itaguaí não foi diferente. Após quase dez anos de atividades o que restou para população foram conflitos socioambientais graves com a poluição gerada pela empresa e a diminuição da pesca ocasionando impactos na vida de moradores e pescadores vizinhos da siderúrgica.

Este trabalho tem como objetivo fazer uma análise sobre o material de divulgação e de militância de um dos atores contestadores à instalação desse empreendimento e de crítica aos impactos socioambientais. Na contestação à empresa formou-se uma rede atores contestadores que reúne pescadores artesanais, e suas associações de representação, pastorais e sindicatos, e especialistas vinculados, sobretudo, a organização não governamental Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS).

Esses especialistas tem tido um papel importante no conflito entre empresas e moradores pois alinhados às lutas cotidiana dos moradores produziram ao longo deste período material crítico e fomentaram o debate sobre a instalação da siderúrgica sobretudo, na crítica ao modelo de desenvolvimento predatório que representa a empresa na região.

Neste trabalho serão trazidos os resultados preliminares de construção de pesquisa. Primeiramente, será apresentado os antecedentes da instalação do complexo siderúrgico na localidade que também é banhadas pela Baía de Sepetiba: área de conflito e tensão ambiental. Isto será feito a partir de um panorama realizado com pesquisa de jornais e sites. Após, será feita análise de documentos feitos pela militância da área pensando suas estratégias de ação coletiva e como esse especialistas produzem um conhecimento via movimento social. São cartilhas, relatórios e produção em sites de atores ligados a essa rede de atores contestatórios em que há uma disputa a cerca da construção da narrativa sobre a presença da empresa e a expectativa sobre o "progresso" induzido por esse empreendimento.

As disputas nos quais comunidades colocam-se em defesa de seu espaço embora sejam locais, não são localistas, inserem-se diretamente em debates mais gerais principalmente nos debates sobre globalização. Esses grupos locais articulam essa temática mais ampla como forma de corrigir as formas destrutivas de relacionamento entre o homem e seu ambiente natural e está afinada a esse novo momento e movimento da sociedade em rede. (CASTELLS, 1999, p. 146)

O conflito tem um lugar importante porque é uma "entrada fecunda na realidade social, meio para decifrar as estratégias dos atores e os constrangimentos dos contextos" (OLIVIER DE SARDAN, 1995, p. 174). A presença de especialistas que constroem seu conhecimento a partir do movimento social pode ser entendida como uma estratégia neste conflito social no qual o desenvolvimento constitui uma arena política no quais atores disputam mobilizando diversos recursos. A chegada de um megaempreendimento global está centro dessa disputa, no qual os rumos e os interesses a cerca do "progresso" local estão na ordem do dia.

Movimento social é compreendido neste trabalho como uma "interação contenciosa", que "envolve demandas mútuas entre desafiantes e detentores do poder", em nome de uma população sob disputa ou litígio. (TILLY, 1993) e (ALONSO, 2009, p. 56). Essa rede de atores surgem a partir de um campo de oportunidades e constrangimentos com organização e estratégias e se transforma em uma forma coletiva de expressão das reivindicações locais. A contestação dá o sentido de atores em oposição no qual a busca por legitimidade das práticas sociais está em disputa.

Quando falamos de movimentos sociais ambientalistas, o espaço, o território não pode de maneira nenhuma ser negligenciado. Breno Bringel propõe este novo desdobramento para as formulações de Tilly. Se a história, e o tempo não são um mero contexto, o lugar, o espaço como construção social, deve ser compreendido como esfera de lutas e elementos definidores do movimento social (BRINGEL, 2012). É uma maneira de territorializar a ação coletiva e quando pensamos numa que se situa numa Zona de Sacrifício, a contestação política e território articulam-se.

A contestação socioambiental feita pelo especialistas se faz pela crítica ao modelo de desenvolvimento, o neodesenvolvimentismo, que tem sido opção do Estado brasileiro e tem suas consequências para regiões periféricas. Essas áreas, chamadas de Zona de Sacrifício, atraem empreendimentos ambientalmente danosos no qual não são pensados os custos sociais e ambientais dessas instalações. Isto ocorre em áreas que concentram moradores de baixa renda e menos capazes de se fazerem ouvir nas esferas de decisão.

Com este trabalho busca-se mostrar que os conflitos e tensões socioambientais vivida por pescadores e esses especialistas não se encerram em si mesmo mas, articulam-se a questões mais gerais. O que vemos é a opção pela exploração de recursos naturais promovida por empresas transnacionais não tem considerado as particularidades locais e tem tido os governos como seus aliados na busca por um desenvolvimento. Desenvolvimento entendido apenas como crescimento econômico e que não vê os limites desse extrativismo que se apropria da natureza de forma prejudicial aos atores locais. E nessas localidade a presença de setores de especialistas (economistas, sociólogos e engenheiro) tem sido fundamental na constituição de resistências a esse processo.

OS ANTECEDENTES E A CHEGADA DA NOVA FÁBRICA

No ano de 2006, a sociedade formada pelos os grupos ThyssenKrupp (90%) e a Vale (10%) começa a expressar seu interesse pela região da Zona Oeste do Rio de Janeiro. A intenção dessas empresas era a construção de uma megassiderúrgica e um porto de exportação de aço. A construção deste empreendimento se daria às margens da Baía de Sepetiba, região que possui um ecossistema relevante, pois é um criadouro natural para diversas espécies em seus manguezais e zonas estuarinas para todo estado do Rio de Janeiro.

Esse complexo siderúrgico era então considerado o maior projeto no Brasil, nos últimos 10 anos[2]. Além disso, foi o maior investimento privado durante 15 anos no país[3]. A instalação da fábrica gerou grandes expectativas acerca do desenvolvimento regional; a planta composta por usina siderúrgica, uma coqueria, uma usina termoelétrica e terminais portuários gerariam 3.500 empregos diretos e 10.000 empregos indiretos. A produção de aço seria de 5 milhões de placas por ano, o que interessava à empresa alemã e à brasileira, que via a localidade com atrativos para a instalação desse projeto de desenvolvimento.

Segundo o então secretário de Desenvolvimento do Rio de Janeiro, Humberto Mota, o projeto afirmava uma vocação do estado para a siderurgia e, na época, comemorou-se a rapidez com que os negócios foram fechados: "As primeiras conversas aconteceram na cidade alemã de Hannover, em abril (de 2004), durante uma feira industrial. Conseguimos avançar a proposta em tempo recorde".[4]

Para a Companhia Vale do Rio doce (CVRD), a negociação seria positiva economicamente e bastante viável. Em relatório divulgado por analistas do Banco Brascan, pode-se ver os impactos na mineração que esta entrada neste novo investimento acarretaria:

> Acreditamos que esta é mais uma boa notícia para CVRD, dado que a empresa será sócia de mais um projeto para promover o consumo de seu minério. Considerando o volume a ser produzido nos três projetos, as vendas de minério de ferro para estas unidades podem somar 24 milhões de toneladas/ano. Como a Vale vai dispor de um acréscimo de 53 milhões de toneladas/ano em sua produção de minério de ferro em 2003, o consumo destas três usinas siderúrgicas representará 40% deste incremento.[5]

O contexto de otimismo marcava as primeiras ações governamentais e empresariais. Em 2005, o Produto Interno Bruto do estado do Rio de Janeiro cresceu 5,06%. Isto se

[2] Salve a Selva. 2008. Salve a Baía de Sepetiba. 8 de julho. Disponível em <https://www.salveaselva.org/noticias/911/salve-a-baia-de-sepetiba> Acesso: 06 de abril de 2017

[3] G1.2010 . Brasil inaugural siderúrgica de ThyssenKrupp, em meio questão ambiental . 18 de junho. Disponível em <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2010/06/brasil-inaugurada-siderurgica-de-thyssenkrupp-em-meio-a-questao-ambiental.html> Acesso: 6 de abril de 2017

[4] Jornal do Brasil – 4 de dezembro de 2004 p.A17

[5] idem

deu pelo impulso do petróleo e gás na região. A expectativa de 2006, era a ampliação do PIB pela instalação da nova siderúrgica nos arredores de Santa Cruz que incrementaria a economia fluminense, trazendo mais renda e empregos. [6] Neste momento, a taxa crescia mais que o dobro no Brasil e o setor siderúrgico estava em grande expansão com a ampliação da Gerdau e da CSN. O Estado do Rio de Janeiro era visto, com otimismo, como o futuro maior produtor de aço da América Latina. [7]

As contradições do desenvolvimento com a geração de emprego, juntamente com o aumento populacional, pela vinda de trabalhadores de outra região, eram questões colocadas pela imprensa local. A ausência de qualificação da mão-de-obra da região era uma dificuldade a ser enfrentada, assim como, a possibilidade do aumento da violência e da favelização da localidade. A promoção e a manutenção da qualidade de vida eram pontos importantes, que não foram contemplados em outras regiões industriais, como Macaé, Duque de Caxias, Angra dos Reis e Volta Redonda.[8]

A siderurgia era vista como um indutor de desenvolvimento local. A busca era o fim da dependência do petróleo e a retomada da vocação industrial do estado do Rio de Janeiro. Num cenário ruim, mesmo assim, a perspectiva de produção de aço era de um salto de 7,3 milhões de toneladas, em 2006, para 18 milhões, em 2011. Isso, se somados o projeto da CSA com a Gerdau, CSN, Votorantin e EBX. A estratégia era claramente consolidar o Rio de Janeiro como o maior produtor de aço na região. [9]

O início das obras das TKCSA causou grande euforia nos empresários do estado. A abertura de licitação de dezenas de obras relacionadas à construção de um porto causou alvoroço e as empresas contratadas foram a Carioca Engenharia e a Andrade Gutierrez em um consórcio. O surgimento da fábrica carregava consigo a mudança de todo um perfil econômico das cidades de Itaguaí e Mangaratiba. [10] Os fabricantes nacionais estavam em conflito com o grupo alemão, pois este propôs importar, sem imposto, mais de US$1 bilhão e US$490 milhões em equipamentos da China e da Alemanha, respectivamente. [11]

Nas audiências públicas, a questão ambiental começa a surgir. O secretário municipal de Ambiente de Itaguaí, Jaílson Coelho, disse, em entrevista que "no papel o plano ambiental é bonito", porém os órgãos ambientais precisam estar vigilantes. O secretário de Desenvolvimento do estado do Rio de Janeiro, Maurício Chacur, indicou, por sua vez, que "hoje os processos são mais limpos e eficientes que há trinta anos, quando foram construídas algumas das siderúrgicas brasileiras"[12]

[6] Jornal do Brasil – 14 de março de 2006 p.A19
[7] Jornal do Brasil – 19 de março de 2006 p A13
[8] Jornal do Brasil –25 de maio de 2006 p.A25
[9] Jornal do Brasil 2 de agosto de 2006
[10] Jornal do Brasil 3 de Setembro de 2006 A26
[11] Jornal do Brasil 29 de Setembro de 2006 A.26
[12] Jornal do Brasil 15 de Outubro de 2006 p A29

Os empresários também criticaram a lentidão dos órgãos ambientais do estado. Havia de 17 mil processos sob a responsabilidade da Fundação de Estadual de Engenharia do Meio Ambiente no ano de 2007. A pressa com que os licenciamentos eram pedidos não acompanhava a velocidade dos investimentos. Na tentativa de resolver esse gargalo, a Centro de Indústrias do Rio de Janeiro (Cirj) colocou-se disponível para injetar R$ 27 milhões para financiar uma maior "modernização" dos licenciamentos ambientais.[13]

O BNDES deu apoio econômico à construção da usina da CSA. No ano de 2007, o banco aprovou o financiamento de R$ 1,48 bilhão, correspondendo a 18% do investimento total de R$ 8 bilhões[14]. Os impactos positivos no mercado de trabalho e a relevância do projeto eram uns dos indicadores para esse suporte econômico.

A crise de 2009 não retirou a euforia dos empresários fluminenses com a chegada de novos empreendimentos siderúrgicos na Zona Oeste, sobretudo, a TKCSA. Porém, o entrave educacional mantinha-se como um problema para a indústria local. A ideia de que a Zona Oeste tem uma vocação industrial precisava ser acompanhada com a criação de cursos superiores e técnicos.

O aumento da emissão de gás carbônico, por conta da atividade siderúrgica foi uma das interrogações colocada por setores ambientalistas. A ausência de documentos com essas informações pela empresa foi um ponto de polêmica.Em contrapartida, a empresa ressaltou que as emissões de CO2 não eram contempladas pela legislação ambiental, mas estaria preocupada com as questões ambientais na região, propondo medidas compensatórias que resultariam na neutralização, anulação de 660 mil toneladas desse gás. Segundo os empresários do grupo alemão, o empreendimento tem méritos econômicos e de sustentabilidade. [15]

Antes da inauguração, durante as obras da fábrica, os impactos já eram sentidos. A pesca foi a primeira atividade impactada pelas obras na região. A Baía de Sepetiba era uma área considerada uma grande região de pesca e a segunda maior produtora de pescado do país. Os pescadores afetados são moradores de Coroa Grande, Itacuruçá e Magaratiba. Em outras palavras, antes mesmo do início das atividades da empresa, já se sentiam os primeiros efeitos da instalação da usina. A ThyssenKrupp, por sua vez, negava qualquer colapso na atividade pesqueira da região, a atividade siderúrgica poderia ser, facilmente, segundo a empresa, equilibrada com atividade de pesca já estabelecida na área. Isto se daria graças à alta tecnologia empregada na obra,

A presença de peixes foi diminuindo, pelo aumento de navios na baía e as obras de dragagem dos canais de navegação, o que afetou a vida de 8.070 pescadores. Pequenino,

[13] Jornal do Brasil 6 de fevereiro de 2007 p A18
[14] Jornal do Brasil- 21 de junho de 2007
[15] Idem.

apelido de Ulair Simão Godinho, relatou essas mudanças nas águas, dizendo que "Os peixes estão desaparecendo" e complementa que "pegava 20 a 30 quilos de camarão por dia. Agora o camarão está fracassando"[16]

Os impactos do funcionamento da TKCSA já mobilizavam a imprensa, principalmente sobre os efeitos no ar da região. A projeção de lançamento de gases estufas na atmosfera aumentaria 76,3 %, produzindo 9,7 milhões de toneladas de dióxido de carbono (CO2) por ano. Isso representaria um aumento significante na emissão de gases nocivos pela cidade do Rio de Janeiro, mesmo com a alta tecnologia empregada pela Companhia. [17]

A inauguração deste megacomplexo se deu em 2010 e foram construídas uma termoelétrica e um porto com dois terminais. A instalação e a constituição da região num território siderúrgico não foram isentas de conflitos, sobretudo, conflitos de ordem ambiental, como já se mencionou. Inúmeros foram os impactos para a pesca local e a violação de direitos, sejam eles trabalhistas, sejam direitos humanos. A incorporação da mão de obra local na maior usina siderúrgica da América Latina não se deu. Os técnicos vieram, sobretudo, da região de Minas Gerais e 600 operários vieram da China, segundo a empresa, por terem expertise na construção de fornos de coque. [18]

Em 2010, as contestações locais chegaram aos altos escalões do Grupo ThyssenKrupp, alcançando, até mesmo, esferas globais. Na Alemanha, no Encontro Anual de Acionistas da ThyssenKrupp, realizado em Bochum, estiveram representantes do PACS, como a economista Karina Kato, e um dos pescadores impactados pela instalação da CSA. A presença do pescador só foi possível graças aos ativistas que compram ações de grandes empresas, para intervir em assuntos críticos, em apoio às denúncias de desrespeito ao meio ambiente e justiça social, os chamados "acionistas críticos".

Voltando à esfera local, a empresa já estava em atividade. A presença de um pó brilhoso assustou moradores que começaram a ter problemas respiratórios. Esse pó brilhoso, apelidado de "chuva de prata", estava presente nas ruas e casas dos moradores de Santa Cruz nas proximidades da fábrica. Marta, uma moradora, juntamente com seus vizinhos, chamou a atenção para a preocupação com esses impactos na saúde dos moradores: "A rua fica cheia desse pó, isso começou há dois meses. Minha garganta fica ressecada. Tenho que beber água o tempo todo. Também fico com tosse até comprei um nebulizador".[19]

Articulações globais e locais marcaram a trajetória dos impactados pela TKCSA em Santa Cruz, sendo a principal delas a participação de encontros promovidos pela

[16] O Globo – 10 08 2008 – pagina 34
[17] O Globo – 06 11 2009
[18] Rede Brasil Atual. 2009. Morte anunciada de uma triste baía. abril. Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/34/morte-anunciada-de-uma-triste-baia> . Acesso em: 7 de Abril de 2017
[19] Jornal Extra – 07 08 2010

Articulação de Atingidos pela Vale, unidos na contestação à atividade siderúrgica e na crítica à mesma empresa multinacional em diferentes territórios. Além disso, destaca-se o apoio de grupos alemães, em solidariedade internacional.

No ano de 2017 a CSA é vendida para a Ternium, empresa ítalo-argentina e a maior produtora de aço da América Latina, tendo também, no Brasil, o controle da Usiminas. O valor da transação[20] foi de € 1,5 bilhão, o que equivale a R$ 4,9 bilhões. Neste valor, inclui-se a dívida com o BNDES (€ 300 milhões), que também foi repassada aos novos proprietários. Além da siderúrgica, a compra incluía outras instalações, como um porto de águas profundas e uma geradora de energia, com capacidade de 490 megawatts (MW)[21].

Com essa aquisição, a CSA continuará a fornecer as 2 milhões toneladas de placas por ano para a planta de laminação da unidade americana da Thyssen. Esta foi vendida em separado para os grupos ArcelorMittal e NipponSteel. A Ternium reforça a continuidade das atividades na Usiminas, na qual é sócia da japonesa Nippon. Esses investimentos foram feitos, porque, segundo a empresa, eles acreditam no Brasil

Com o fim das operações da ThyssenKrupp, a Companhia Siderúrgica do Atlântico deixa de assim se chamar e passa a ser chamada de **Termium Brasil**. Resta saber se a relação entre empresa e comunidade local serão modificadas, ou se os conflitos de operação siderúrgica se manterão, sobretudo no que tange a poluição do ar e da baía de Sepetiba. Os atores que fazem parte desta rede de contestação seguem vigilantes e articulados pensando novas estratégias para essas mudanças trazidas com a venda da empresa

A PRODUÇÃO DA CONTESTAÇÃO POR ESPECIALISTAS: O "PROGRESSO" PRA QUEM?

O progresso é um termo polissêmico amplamente ligado ao termo desenvolvimento. É o termo em disputa na arena que se constitui com a instalação e operação da empresa siderúrgica Termiun Brasil. Os especialistas são atores que nesta arena também disputam a cerca da crítica ao empreendimento neste território. A literatura acerca da região já tem consolidado a região como uma Zona de Sacrifício (SILVA, 2013; VIÉGAS, 2007; ZBOROWSKI, 2008) é necessário entender a construção social da crítica e da contestação desses atores que se inserem neste conflito ambiental no qual o "progresso" e o desenvolvimento local fazem parte do imaginário a ser disputado.

[20] Valor Econômico. 2017. Termium compra CSA por R$4,9 bilhões . 22 de fevereiro. Disponível em: <http://www2.valor.com.br/empresas/4877452/ternium-compra-csa-por-r-49-bilhoes>. Acesso em 09 de abril de 2017.
[21] Valor Econômico. 2017. ThyssenKrupp fecha acordo para vender CSA para Termium. 21 de fevereiro. Disponível em: <http://www.valor.com.br/empresas/4877232/thyssenkrupp-fecha-acordo-para-vender-csa-para-ternium>. Acesso em 09 de abril de 2017.

Os especialistas analisados produziram seus trabalhos inseridos na numa organização da sociedade civil: o Instituto de Políticas Alternativas para o Cone Sul, o PACS. Especialistas da área de economia, sociologia e engenharia foram fundamentais para o assessoramento de pescadores e moradores em reuniões, assembleias e audiências publicas articulando a produção do seu conhecimento com as lutas cotidianas desses impactados e essa produção que será analisada nesta seção.

Lançado sua primeira versão em novembro de 2008, o primeiro documento sobre o tema teve como o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo e está em sua terceira edição, atualizada em fevereiro de 2012. Sob o título "Companhia Siderúrgica do Atlântico – TKCSA: Impactos e irregularidades na Zona Oeste do Rio de Janeiro" elaborado por Karina Kato e Sandra Quintela, profissionais formadas em Economia e participantes do PACS. O documento é o primeiro esforço teórico mais consolidado de compreensão da realidade da zona oeste da cidade do Rio de Janeiro feito via movimento social.

A pergunta que norteia o documento é "Desenvolvimento? Para quem?". A partir da declaração da Assembleia Geral das Nações Unidas determina como inalienável o direito ao desenvolvimento. Essa perspectiva indica que a participação é fundamental neste contexto de desenvolvimento. Esta mesma declaração faz referência ao direito de autodeterminação dos povos no que toca o debate sobre desenvolvimento e a luta política precisa ser calcada nesta busca por autodeterminação, participação prezando pelos recursos naturais.

O PACS entende o contexto de luta como um capitalismo de Estado que busca fortalecer as multinacionais brasileiras e a execução de megaprojetos. Modelo baseado no crescimento econômico que explora os recursos naturais, sobretudo as *commodities* agrícolas e minerais. A contestação a esse modelo está na percepção de seu caráter concentrador e excludentes. Uma estratégia de desenvolvimento que valoriza os megaprojetos de desenvolvimento negando projetos alternativos. Este modelo concentra lucros nas mãos de grupos empresariais e explora recursos naturais produzindo injustiças ambientais por onde passa.

Segundo o documento (KATO; QUINTELA, 2012), o Banco Nacional do Desenvolvimento, o BNDES tem um papel central na ampliação na reprodução desse modelo de desenvolvimento. Sendo o principal financiador ao longo prazo desses megaprojetos. A presença desta rede de atores na busca por abrir um espaço de diálogo com este banco foi infrutífero. Os impactos da construção fazia parte da crítica da ação coletiva que esteve em manifestação em ato público em 2007 em frente ao BNDES. O banco suspendeu o financiamento por apenas nove meses mas depois continuo sendo que nada foi resolvido de fato.

Os grandes projetos faziam parte do contexto de luta no estado do Rio de Janeiro. Esses grandes projetos se dividem em megaempreendimentos, como vemos a instalação

da então Companhia Siderúrgica do Atlântico, e os megaeventos que vão desde a Rio +20, até os jogos esportivos como Copa do Mundo (2014) e as Olimpíadas (2016). Ambos traziam impactos e violações de direitos para os atores envolvidos e a busca era por maior participação neste contexto de decisão dos rumos e dos legados desses empreendimentos.

O contexto econômico local da instalação da siderúrgica é considerado, a pobreza que marca a região é uma das variáveis importantes a ser indicada sobre a escolha do território para a instalação. Além disso, a população na localidade é em sua maioria negra e pobre com baixa possibilidade de atuação política na crítica ao empreendimento. Isto tudo facilita a atuação de grupos empresariais na flexibilização e no descumprimento da legislação brasileira. Esses empreendimentos trazem consigo de forma rotineira violações aos direitos humanos.

Ao falar da localização, o PACS (KATO; QUINTELA, 2012, p. 17) reconhece esse caráter desigual na instalação desses empreendimentos. A Zona Oeste é marcada por contrastes entre as suas regiões administrativas. Se a Barra da Tijuca é um bairro marcado pelo setor de serviços e por uma classe média qualificada, a região que se instala esses megaempreendimentos é marcado pelo alto índice de pobreza. Isto que poderia ser um fator que causa baixa atratividade para empreendimentos mas, possibilita menor custo operacional o que marca uma situação de racismo ambiental e injustiça ambiental na região.

A baía de Sepetiba, por sua vez, possui grande potencial turístico e tem se transformado num grande polo siderúrgico e portuário. O que tem acarretado inúmeros conflitos socioambientais. A atividade de pesca é a principal atividade dos municípios no seu entorno, excetuando-se Santa Cruz, são atividade de pesca artesanal, industrial, maricultura e pela beleza local, o turismo que estão ameaçados. O patrimônio cultural existente em seu redor é imenso, além de pescadores são índios, quilombolas e caiçaras. A marginalização da baía mostra que este espaço tem sido um local de lutas e resistências.

Os impactos verificados pelo PACS enumerados pelo documento são: A destruição do potencial turístico, impactos sobre a pesca, violação de direitos trabalhistas com a ocorrência de precarização do trabalho e suspeita de acidentes, criminalização da resistência feita por moradores de Santa Cruz, ecologistas e pescadores contrários ao empreendimento, a promessa de empregos para trabalhadores locais não se realizou nem na fase de construção e operação e crimes ambientais generalizados

Sobre esses crimes ambientais podemos destacar a contaminação da vida marinha, impactos sobre a saúde pública sobretudo, de poluição atmosférica como a chuva de prata. A presença da Fiocruz foi fundamental para a compreensão desse material contaminante resultado da atividade siderúrgica que traz transtornos cognitivos e em casos mais graves até o câncer. Se localmente essa poluição é vivenciada a poluição ampliada também é sentida no município do Rio de Janeiro, Itaguaí e Mangaratiba.

A contestação apontam a prática de duplo padrão no qual as empresas transnacionais não adotam padrões de segurança e de controle ambiental no mesmo nível que são exigidos em seus países de origem. A vulnerabilidade dessas localidades que recebem esses empreendimentos não cobram um sistema de qualidade como os da Alemanha e de outros países europeus. O Parecer da Fiocruz no qual se baseou a crítica do documento do PACS indicara essa forma de ação das empresas globais.

A poluição gerada pela operação da siderúrgica é tema da cartilha "A chuva de prata em Santa Cruz – Desenvolvimento que adoece". O objetivo deste documento é alertar sobre os riscos à saúde para aqueles que vivem nas adjacências dos grandes projetos industriais que vivem os riscos da proximidade da atividade siderúrgica. A escolha por essas áreas marginalizadas é colocada onde esses grandes empreendimentos são colocados como alternativas para a área porém, a localidade não possui serviços públicos de qualidade.

O modelo de desenvolvimento que coloca as regiões periféricas como exportadoras de matéria-prima e produto semielaborados de baixo custo enviados para Europa e Estados Unidos e atualmente a China é reproduzidos por esses empreendimentos globais. A baía de Sepetiba, região onde se localiza esses empreendimentos, ganhou grande valor comercial pela sua localização mas, a chegada de uma nova indústria produziu problemas de saúde para a população.

Os conflitos aumentaram em torno do uso do território da região. Em 2005, o governo estadual transformou a região numa Zona Estritamente Industrial. Essa decisão, não considerou as áreas residenciais localizadas em seu entorno, a população local esteve distante do debate sobre o destino dos caminhos do desenvolvimento local. Os serviços públicos de saúde continuaram precários e a população adoecia cada vez mais.

Segundo a cartilha, os mais impactados com a instalação da fábrica foram os pescadores, com a operação veio também a chuva de prata que é resultado da produção de aço. Uma nuvem de fuligem que invade as casas e quintais vizinhos e os moradores absorvem diariamente em seus corpos essa poeira prateada. Além disso, a empresa aumentou em 76% as emissões de gás carbônico na região metropolitana do Rio de Janeiro.

A partir da pesquisa de Bruno Milanez, da Fiocruz, constata-se a presença de resíduos produzidos pela atividade siderúrgica como o pó de balão, substância que contém uma grande quantidade de fenóis traz aos moradores inúmeros impactos. Aqueles que têm contato com ele sofre o risco de desenvolver problemas respiratórios, em longo prazo até mesmo câncer e em curto prazo pode causar irritação e dor de cabeça. Milanez indica que há localidades produtoras de ferro gusa que acondicionam esses matérias em céu aberto o que pode promover a contaminação do solo e do lençol freático.

A chuva de prata que polui o ar de Santa Cruz tem levantado a hipótese de ser causadora de rinite alérgica, dores de cabeça, inflamações na pele, nos olhos e nos ouvidos, tristeza e depressão. Na cartilha, apresenta e torna público os elementos químicos perigosos que compõem o pó prateado e as principais queixas de moradores no entorno da empresa. São elas: doenças respiratórias (asma, bronquite, doença pulmonar), doença de pele (eczemas, dermatites e dermatoses), doenças oftalmológicas (conjuntivite), fadiga, falta de energia, dor de cabeça e estresse e pioras nos casos de pressão alta e diabetes.

A siderúrgica é a expressão de um "desenvolvimento que adoece". A poluição tem sido colocado como um dos principais impactos da siderúrgica, além disso, a destruição do mangue pela empresa, as alterações no curso dos rios que causou enchentes e inundações históricas no conjunto São Fernando, o impacto na Baía de Sepetiba com a falta de pescado e o desenvolvimento que não chegou à região são as razões da crítica feita a empresa.

A luta da rede de contestação é pelo direito à saúde em Santa Cruz, pelo acesso a informação das atividade que ocorrem na localidade e seus impactos efetivos na comunidade, pelo acesso a um serviço público de qualidade que atenda as novas necessidades trazidas com a empresa, assim como para o tratamento com medicamento acessíveis para a população impactada e a crítica à empresa siderúrgica que é a expressão desse desenvolvimento que traz adoecimento.

A busca da cartilha é pensar de forma coletiva a contestação no que tange a poluição gerada pela siderúrgica e a questão de saúde. O objetivo é ampliar a contestação e não pensa-la apenas numa dimensão individual. A necessidade de se organizar coletivamente, conversar com vizinhos sobre os impactos ambientais e de buscar informações sobre as causas de suas doenças.

Com uma linguagem acessível, com a utilização de história em quadrinhos o PACS faz mais um relatório sobre a situação de Santa Cruz a partir da análise dos projetos de responsabilidade social da empresa TKCSA. O relatório começa contando a história de um grande empresário que torna-se vizinho de uma comunidade fictícia. Essa comunidade vive os impactos da presença desse novo morador com a poluição gerada por sua presença. O governo, que deveria ser contrário a essa situação torna-se conivente. E, para agravar a situação, nada é feito para coibir a poluição e o bilionário utiliza de seu poderio econômico e oferece compensações para confundir e diminuir a crítica ambiental.

Sobre esse ponto que o trabalho do documento vai se preocupar: as compensações de um megaempreendimento localizado numa área carente de projetos de saúde e cultura. Esses projetos de responsabilidade social passa a diminuir contestação dos atores, porque alguns gozavam das "benesses" desses projetos, porém a questão da poluição que era central, não era resolvida. A relação tensa entre serviços públicos e serviços privados que expressam interesses públicos e privados é dito no documento:

> A situação é delicada (e contraditória): a empresa viola alguns direitos por uma lado mas ajuda na promoção de outros por outro. No caso do direito à saúde, essa sinuca de bico em que estão os moradores ficar mais claro a TKCSA tem causado doenças dos olhos e aparelhos respiratórios da maioria da população local e ao mesmo tempo financiou a construção de Unidades de Pronto Atendimento (UPAs) e reformas no Posto de Saúde da Família que não possuem especialistas nas doenças causadas pela poluição na empresa mas ajuda bastante e outros cuidados médicos importante comer hipertensão diabetes e cuidado com a terceira idade. (PACS, 2015, p. 14)

A crítica à poluição e a insatisfação com a empresa fazia parte da contestação dos atores locais. Os projetos sociais, por sua vez, dividiam a população local e estes passaram a existir porque a empresa percebeu que não seria só a criação de empregos a constituir a legitimidade das práticas econômicas na localidade e diminuir e até neutralizar a contestação.

O que chamou atenção do movimento social foi a presença entre as medidas compensatórias pactuadas com Estado do Rio de Janeiro um "Censo Social sobre Santa Cruz e Adjacências" realizado em 2009 no valor de R$ 450 mil. O documento sobre esse diz:

> A TKCSA por meio de uma "medida compensatória pactuada com o Estado do Rio de Janeiro", tornou-se detentora de um conhecimento precioso sobre as pessoas que moram em Santa Cruz, sua opiniões e percepções, algo que nem o Estado possuía. E o censo nunca foi divulgado para população local. Em posse tais informações, a empresa descobriu o que as pessoas sentiam como mais precário em sua região, onde as melhorias eram o mais urgentes. Daí ficou mais fácil realizar projetos pontuais, quase "cirúrgicos", mas que passavam ative grande repercussão social no local exatamente por atacar as demandas mais sensíveis a população de Santa Cruz(...). (PACS, 2015, p. 20)

empresa, em 2011, registrou-se o pagamento de R$4,6 milhões para a reforma do órgão público estadual, o INEA, no Rio de Janeiro. Este órgão que é responsável pelas licenças ambientais dos empreendimentos industriais no estado seria um dos principais beneficiados por um acordo de cooperação técnica de um dos atores que precisaria regular, isto mostra a trama de interesses entre empresa e órgãos públicos.

Uma das principais estratégias da empresa para neutralizar a contestação foi a criação em janeiro de 2006 do jornal "Alô Comunidade!" com tiragem mensal de 25 mil exemplares. Este jornal foi distribuído gratuitamente em locais públicos e serviu de marketing para a empresa. A principal estratégia, segundo o documento, era que a voz corporativa falasse mas, na boca do povo.

A cartilha denuncia a utilização de dinheiros de multas que estão sendo usados pela empresa para obras em praças e instituições de saúde com propagandas da empresa enaltecendo sua participação na comunidade sem deixar claro que essas ações são fruto de punições de órgãos ambientais contra a empresa. A empresa passa a ser executora de

políticas públicas a partir dessa aplicação de recursos que ocorrem sem nenhuma consulta da população atingida.

A punição é transformada em "medida compensatória" e no fim, vira propaganda empresarial:

> O jornal é capaz de transmitir por exemplo uma imagem da TKCSA como "sustentável" citando um programa de reflorestamento do manguezal ou de matas na margem dos rios. No entanto o "Alô comunidade não informa que a própria empresa foi montada (embargada) por a vezes matado o manguezal sem autorização assim como respondeu a um processo por alterar o curso dos rios da região e causar enchentes históricas no conjunto São Fernando na Reta João XXIII em frente siderúrgica. (PACS, 2015, p. 48)

A responsabilidade pela a degradação ambiental, no jornal feito para a comunidade, não é a empresa siderúrgica mas, é a própria comunidade. O jornal encobre os sérios impactos ambientais que uma siderúrgica de seu porte causa e diz que a realidade dos moradores é "melhor hoje em dia" com o processo de industrialização.

O jornal tem forte apelo emocional como busca de construir socialmente sua legitimidade. A relação afetiva que as pessoas estabelecem com o bairro é ressaltada assim como as histórias amorosas da vida das pessoas naquele local. Esse amor pela localidade e pelo bairro é mobilizado para encobrir a realidade dos danos à saúde, violações de direitos e questionamentos judiciais.

O jornal foi muito eficaz para abafar as críticas, pois duplicou-se a circulação do "Alô Comunidade" para a localidade:

> Mais que passar uma imagem positiva, o "Alô comunidade" conseguiu abafar as críticas à TKCSA, em Santa Cruz. Ao superar e muito qualquer tentativa de moradores que resiste de competir na "guerra de informações" o jornal do bairro de representações do espaço idealizadas e versões romantizadas sobre o cotidiano local, sempre favoráveis aos interesses industriais na região (PACS, 2015, p. 53)

Os projetos e áreas escolhidas possuíam "precisão cirúrgica". O censo social deu um conhecimento sobre a localidade para empresa muito grande o que possibilitava ela atuar de maneira pontual tendo ótimos resultados para os interesses empresariais:

> Apesar das aparências a intenção da TKCSA não era resolver os problemas que a comunidade identificava, mas saber quais serviços públicos eram tão precário a ponto de que qualquer intervenção pontual ser apreciada com uma grande melhoria, mesmo se transformar a realidade das políticas públicas naquela região. Esta prática, pelo contrário, ao transferir do Estado para o setor privado as expectativas por serviços direitos básicos faz com que as autoridades públicas sejam ainda menos demandadas a cumprir suas obrigações nestas áreas "esquecidas" pelos governantes (PACS, 2015, p. 59)

Com essas informações, os projetos de Responsabilidade Social Corporativa buscava neutralizar a resistência chamando essa resistência de uma rede de boataria. A lógica da responsabilidade social da empresa é que sua operação gera impactos à população, os governantes entendem que o capital estrangeiro é o indutor do desenvolvimento, a insatisfação da população pode traduzir-se em perdas de votos para os governantes, em vez de punir a empresa, os acordos da empresa com o governo não resolvem a poluição, mas faz a empresa investir em responsabilidade social e os projetos, por sua vez, não resolvem os impactos da comunidade atingida e traz divisão para o grupo de impactados.

Esses projetos existem para abrandar punições e à primeira vista parecem ser medidas "voluntárias". Porém, a empresa não possuía a licença de operação e Termos de Ajustamento de Conduta foram assinados para que atividade siderúrgica pudesse continuar funcionando mesmo sem a licença definitiva. Além do mais, rádios comunitárias receberam ajuda, instituições religiosas obtiveram apoio da empresa, cooperativas foram contempladas, artistas de bairro foram apoiados, campeonatos de futebol patrocinados assim como grupos carnavalescos, eventos de cidadania realizadas, prêmios sorteados. Já a poluição e os impactos das atividades siderúrgicas na população, isso nada mudou.

Tendo a Baía de Sepetiba como foco de análise, área que banha a zona oeste do município do Rio de Janeiro e Itaguaí, a cartilha "Baía de Sepetiba: fronteiras do desenvolvimentismo e os limites para a construção de alternativas" tem a autoria coletiva do PACS com pesquisa de Camila Moreno e Karina Kato e o apoio mais uma vez da Fundação Rosa Luxemburgo traz a partir da baía as transformações vividas pelos megaempreendimentos que transformou radicalmente e trouxe reconfigurações profundas no território expressão do enfrentamento do modelo desenvolvimentista.

O documento traz que a TKCSA tornou-se um símbolo dessa ocupação que expressa o modelo desenvolvimentista para a região porém, a empresa siderúrgica não pode ser pensada de maneira isolada, outros projetos estão alinhados com essa lógica:

> A empresa reflete o modelo de desenvolvimento de imposição de um destino que subordina toda região aos fluxos globais de matéria energia polui e adoece a população. Considerada a maior siderúrgica da América Latina, a TKCSA foi o primeiro grande projeto industrial implantado na região nos anos 2000. Apesar de emblemática, a TKCSA não é o único empreendimento pensado para a Baía de Sepetiba , nem constitui um caso isolado(PACS, 2016, p. 07).

Juntamente com o Estado, o ímpeto desenvolvimentista viola direito, traz impactos para os territórios e não possibilita alternativas para a localidade:

> As alternativas são negadas em nome do "progresso" da manutenção do "crescimento" e da "modernização". Carregado de ideologia, este discurso inviabiliza exclui os que nos cabe em sua visão de mundo e de futuro: sejam mulheres, índios, ribeirinhos, quilombolas, pescadores, ou. Em outros casos

> ecossistemas. Nesta perspectiva, a luta contra a TKCSA se soma a tantos outros exemplos, que, em diferentes contextos e com suas particularidades, reiteram o mesmo dilema de fundo: desenvolvimento? para quem e para quê? (PACS, 2016, p. 9)

O modelo de desenvolvimento que a cartilha faz crítica ao modelo que se conformou desde 2003 com um novo tipo de inserção agressiva do país no comércio internacional, com a internacionalização de empresas nacionais com a ampliação de condições de competição no cenário internacional. A região da baía de Sepetiba, por sua vez, deixa de ser uma região periférica e passa ser alvo de interesses econômicos. A cartilha deseja portanto articular modelo de desenvolvimento e território pensando a localidade como expressão do pensamento desenvolvimentista.

Segundo o documento, a cidade do Rio de Janeiro tornou-se a principal vitrine de um modelo de desenvolvimento que se consolida nos últimos governos. Os grandes eventos mudaram a imagem da cidade tornando-a uma global player no setor de petróleo e gás. Cidades marcadas pela extração de recursos naturais (minerais) movimenta outros setores como imobiliário, hotelaria, alimentação, comércio e entretenimento.

Enquanto a Baía de Guanabara é tomada por projetos e empreendimentos de exploração, processamento, refino associada ao petróleo, a Baía de Sepetiba passa a receber complexos portuários, siderúrgicos e de indústria naval que fará defesa e suporte à extração de petróleo e gás. Essas duas baías são ligadas pelo Arco Metropolitano compondo a estratégia de produção e de escoamento de produtos.

No documento do PACS, a Baía de Sepetiba é compreendida como "síntese" do Brasil. Expressão utilizada por Carlos Eduardo Curi Gallego, engenheiro da COBRAPE que integrou a equipe de elaboração do Plano de Desenvolvimento sustentável de Sepetiba que disse:

> A Baía de Sepetiba expressa praticamente uma síntese do Brasil: uma riqueza ambiental de enormes proporções e possibilidades muito particulares de desenvolvimento. As cinco unidades de conservação que existem na região deverão conviver com empreendimentos do porte de uma Província Portuária, um Polo siderúrgico e um Arco Rodoviário Metropolitano e há também o crescimento da população pode dobrar uma década atingindo a cifra de quatro milhões de habitantes (PACS, 2016, p. 22)

A instalação da indústria do Pré-Sal, segundo a cartilha, faz da Baía de Sepetiba palco da instalação dessa indústria, assim como um polo industrial que abriga a TKCSA, Gerdau, Companhia Siderúrgica Nacional e a NUCLEP. Esta área busca acompanhar a indústria de petróleo e gás, até mesmo sua defesa com a construção do estaleiro, futura base de operações para um submarino nuclear para a defesa do Pré-Sal.

Os planos e objetivos para a Baía de Sepetiba não são recentes como pode parecer. Segundo o PACS, os planos e objetivos de hoje estão conjugados para atender cadeias

globais de *commodities* e justificar o discurso desenvolvimentista mas tiveram seu início no período do regime militar. Essa região sempre foi pensada a partir dessa época como área industrial expressão do projeto Brasil Grande Potência. Com a descoberta de reservas de petróleo em águas profundas no ano de 2007 temos o marco da retomada dos planos para a Baía.

O minério de ferro que concerne à infraestrutura complementar é um insumo básico. É com esse recurso, que também é finito como o petróleo, fabrica-se o aço utilizado para construir plataformas, navios, sondas, cabos , dutos, dragas e etc. Essa relação entre expansão da exploração de petróleo, mineração e siderurgia é vista também na fabricação nacional de chapas, peças e dutos, até na exportação de minério bruto – que será importado mais uma vez em produtos acabados. A mineração de ferro, por sua vez, que depende também da mineração do carvão mineral.

Mesmo com os impactos sociais e ambientais os Portos da Baía de Sepetiba assume um papel central no escoamento do minério do Quadrilátero Ferrífero para os mercados internacionais. Essa região, onde se localiza o quadrilátero é no estado de Minas gerais proporciona acesso a alguma das maiores jazidas de ferro ainda não exploradas no mundo. Por terra, o Arco Metropolitano tem o objetivo de fazer com que as cargas do Espírito Santo cheguem e saiam com maior facilidade dos portos do Rio. Tendo ainda a perspectiva de atrair empresas para essa região.

A principal crítica feita pelo PACS nesta cartilha trata-se da centralidade do petróleo para a região como indutor do desenvolvimento e influenciando outros setores no qual se localiza a atual Termium Brasil, antiga TKCSA. O caráter integrado dessas atividades industriais na área de Sepetiba é pensado mas, os conflitos socioambientais generalizados que são causados por essas atividades não são pensados. A busca por alternativas é a tônica do trabalho feito pelos especialistas que estão presentes na ação coletiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da construção desse relatórios, cartilhas e documentos podemos ver como a participação desses especialistas nessa redes de atores é fundamental na construção de sentido da contestação e na ampliação da compreensão do que significa ser vizinho uma empresa siderúrgica global. A partir de seus conhecimentos acadêmicos, novos elementos são trazidos para arena que se instaura com a presença da empresa e seus impactos socioambientais vividos por pescadores e moradores da localidade.

A análise dos relatórios aqui apresentados atestam para os impactos ambientais na vida de pescadores, a “chuva de prata” como expressão da poluição local vividas após a operação da fábrica, os usos e, porque não dizer, os abusos cometidos em nome

da "responsabilidade social" da empresa numa área carente de investimentos e a compreensão de que a siderúrgica insere-se num contexto mais amplo de neoextrativismo no qual as atividades do petróleo estão ligadas às atividades siderúrgicas. A opção neodesenvolvimentista dos últimos governos tiveram consequências políticas e sociais constituindo zonas de sacrifício para essas atividades e a localidade da Zona Oeste do município do Rio de Janeiro e Itaguaí é uma delas.

A contestação coloca em questão a legitimidade da presença da empresa na região. A crítica é endereçada ao ator financiador do projeto (BNDES), a própria empresa transnacional (antiga CSA, atual Termiun Brasil) e ao Estado (cujo o modelo de desenvolvimento adotado promove injustiças ambientais graves). O conhecimento gerado por esses especialistas é uma perspectiva do confronto, agora cabe incluir as perspectivas de outros atores impactados pela poluição tendo a própria comunidade local como um ator contestatório que estabelece alianças com esses grupos sem hierarquizá-los mas entendendo que essas alianças são fruto de estratégias fruto da disputa.

A apresentação desses resultados preliminares já possibilita-nos vislumbrar a disputa a cerca do que é "progresso". Esses atores que estão sendo marginalizados por essas estratégias de desenvolvimento lançam luz sobre o imaginário dos benefícios da vida fabril numa comunidade que não se realizam. A euforia fruto da expectativa do bem estar que será produzido com a siderúrgica não corresponde a instalação e operação da fábrica. Esses atores, por sua vez, resistem buscando novas estratégias, estabelecendo uniões e opondo-se aos projetos locais para sua localidade que não os inclui. Essa rede de atores buscam construir uma contestação efetiva e eficaz na arena que se localizam na crítica as violações de seus direitos e procurando novas possibilidade de existir e resistir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, A. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 2009.

BRINGEL, B. Com, contra e para além de Charles Tilly: mudanças teóricas no estudo das ações coletivas e dos movimentos sociais. *Sociologia & Antropologia*, v. 02,03, p. 43–67, 2012.

CASTELLS, M. *O poder da identidade.(vol II). A Construção da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

KATO, K.; QUINTELA, S. *Companhia Siderúrgica do Atlântico-TKCSA: impactos e irregularidades na Zona Oeste do Rio de Janeiro*. 2012. ed. Rio de Janeiro: Instituto de Políticas Alternativas para o Cone Sul, 2012.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P. *Anthropologie et developpment: essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: APAD/Karthala, 1995.

PACS. *Análise crítica dos projetos de responsabilidade social corporativa da ThyssenKrupp Companhia Siderúrgica do Atlântico – TKCSA, em Santa Cruz, Rio de Janeiro, Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul, 2015.

PACS. *Baía de Sepetiba: fronteiras do desenvolvimentismo e os limites para a construção de alternativas*. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul, 2016.

SILVA, P. C. *O processo de resistência à instalação da Companhia Siderúrgica do Atlântico no período de 2005-2012*. São Gonçalo: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade, 2013.

TILLY, C. Contentious repertoire in Great Britain, 1758 -1834. *Social Science History*, v. 17, p. 253–280, 1993.

VIÉGAS, R. N. *CONFLITOS AMBIENTAIS NO RIO DE JANEIRO: UM ESTUDO DOS CASOS DO PROJETO DA USINA TERMELÉTRICA (UTE) DE SEPETIBA E DO PROJETO DA COMPANHIA SIDERÚRGICA DO ATLÂNTICO (CSA)*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

ZBOROWSKI, M. B. *CONFLITOS AMBIENTAIS NA BAÍA DE SEPETIBA : o caso dos pescadores atingidos pelo processo de implantação do complexo in*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro., 2008.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

THE REVITALIZATION OF ENVIRONMENTAL WISDOM VALUES IN SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN PAPUA

Pawennari Hijjang
Deparment of Anthropology, FISIP,
Hasanuddin University, Makassar
Email: aweunhas@yahoo.com)

Ahmad Ismail
Department of Anthropology, FISIP,
Hasanuddin University, Makassar
Email: ahmadismailguntur@gmail.com

Abstract

This research aimed to explore the revitalization of (1) the security value system of the integrated life environment of the Republic of Indonesia, (2) the geographic awareness values, and (3) the traditional law values. The research used the qualitative method. The data were collected using the in-depth interviews, observation, group focus discussion and group study. The data analysis was done simultaneously with the data collection process (on-going analysis). The analysis process of the data comprised the examination, selection, categorization, evaluating, comparison, synthesizing, and contemplating the coded data visually in order to establish the inferences, to test them and finally to draw the conclusion. This research provides two i9mportant implications: firstly, a wider access must be made in order to understand the local values and the principles which should not be interpreted as equal to the narrow concept of pre-mordialism. Secondly, this understanding must be approached through the environmental science and human ecology.

Keywords: revitalization, environmental wisdom, sustainable development

INTRODUCTIION

Papua Province is the most eastern region of the Unity State of the Republic of Indonesia (NKRI). In de facto, Papua started to join the government of Indonesia in 1963 through the transition from the government of the Unnoted Nation Temporary Executive Authority (UNTEA) under the United Nation Organization (PBB) in 1969, when the Government of the Republic of Indonesia carried out the referendum to ask for the people's opinions (PEPERA) under the direct supervision of the United Nation Organization (PBB). Based on the result of the referendum, the West Irian Province (Papua)

was proclaimed officially (*de facto* and *de jure*) and became the integral part of the Republic of Indonesia (NKRI). Although the political decision has merged West Irian Province (PAPUA) as the part of the Unity State of the Republic of Indonesia (NKRI) since 1963, such merge has not brought about any prosperity, welfare, and acknowledgement of the basic rights of Papua people. The people's prosperity, particularly in the economy, politics, health, education, and culture, is still apprehensive and left behind compared to the people's prosperity in other provinces in Indonesia (Hijjang, 2009; Benda-Backmann, 2001).

The research result of Hijjang' research (2006; 2009); Karubaba (2007); Deda & Mofu (2014; and Timang (2016) revealed that the main problem faced by the indigenous population and the traditional community of Papua in the context of the regional and the national developments was the in-harmony of the social environment with the important purpose and meaning of the wisdom values as the foundation of the regional development. Therefore, a search is needed in order to study the revitalization of environmental wisdom values as the technical requirement for the sustainable development for the sake of the unity of the nation. Hence, anticipations should be done in order that the culture of the indigenous population is not betrayed; this includes how to find the moral community of the environment in having a nation and a state and simultaneously becomes the foundation of moral sustainable development in Papua (Hijjang, 2016).

This research aimed to explore the basic causes why the revitalization of the environmental wisdom values and the characteristics of the traditional community of Papua in the development policy in order to guarantee the sustainability of ecology, social economy, community, and institutional in the future dynamically. In order to achieve this aim, the proof of the qualitative hypothesis was done through the process of the meaning and interpretative of the environmental wisdom values of Papua traditional community related to the concept of the self identity as the guards of NKRI heritage for the sake of the sustainable development in Papua. The approach to the wisdom values in the development policy because of the problem faced was about the true meaning of the positive environmental wisdom values are now facing the new foreign values.

Therefore, the new concepts which will be developed in this research is the revitalization of the environmental wisdom values based on the social cosmological insight, which is an inward looking philosophy which can be applied holistically and ideally in the development policy and in turn will guarantee the sustainability of ecology, social economy, community, and institutional for the sake of the stability of the life quality.

METHODOLOGY

The research is a qualitative research with the progressive contextual approach. The type of data were collected by relying of the data quality, and using in-depth interviews,

observation, focus group discussion, and collaborator study in some locations either in Jayapura or outside Jayapura depending on the problem context. The data analysis was carried out simultaneously with the data collection process (on-going analysis). The process of data analysis comprised the testing (examining), collection, categorization, comparison, synthesis, and contemplating the ended data, which was done cyclically in order to build the inferences, re-testing the inferences and then drawing the conclusion.

THE RESEARCH RESULTS AND DISCUSSION

The Values of Moral Unity with the Nature

The research revealed that the customary community of Papua, wherever they live in Papua always possess closed moral relationship with the natural environment. This is their moral unity value with the nature. In the life pattern of Ambar-Serui tribe in Yapen-Papua island, for example, they have the tradition to guard the land and forests using their own system and mean, which has been proved able to take care of their life for hundreds of years; they have no other efforts to maintain the balance of cosmos. They understand that to take care of the cosmos balance is a must because when the opposite happens, according to the belief of Ambai tribe, can cause misery and disasters in life. Therefore, there they know the ceremony of the felling of old trees from the forests in order to construct a boat collectively.

According to Richard Zakharias Waromi and Hilipus Waromi (both are the Customary Chief and Customary prominent figure of Waromi Clan), the informants and also resource persons, the customary ceremony of Ambai tribe in felling trees together is related to the name of Waromi Clan. They explain that the term Waromi Clan consist of two syllables, namely *wa*, meaning common boat, and *romi* meaning garden or forest. Thus, in Waromi philosophy of the customary community of Ambai, it is a must to take good care of *romi* as the forest or garden so that it can produce *wa* as the common boat which will relate them in other world. A customary leader should move forward in a customary ceremony of tree felling or in opening a new garden, leading the singing which is containing the rhymes or magic formula to praise the souls of the ancestors and the supernatural creatures, the rulers of the land. seas, rivers, and forests, for the fertility of the land and forests which brings bring the sustainable prosperity of the community. Those who fell young trees will receive customary sanctions, such as paying the concrete fines to the customary leaders called *mananu* (an honorable person who is believed as a deity or god in customary community). Such a sanction is a form of the judicature system in the customary laws. When certain trees, which have secret values or souls are

felled at young age, according to the customs, it will make the customary land infertile (the common properties of the customary community). Because of the mystery of certain trees, there are various names of clans according to the supernatural power of a tree.

Similarly, the informant, Wanggai (Chairman of Customary Council of Ambai Tribe) gave information that: "the sea has become important in the life of Ambai Tribe who work as the toughest and skilled traditional fishermen from generation to generation in Papua." This informant stated: "the sea is the home of the supernatural creatures which were believed to possess great power". The most powerful is *wori*, which means the "sea ruler". He rules the sea or the region where he lives. He will show his power by creating great sea waves if men are violate the customs which is not allowed to violate, shut as, (a) not respecting other living creatures, (b) being dishonest to wives, (c) felling trees in a supernatural places like the mangrove forest as the cemeteries of the ancestors, and (d) passing by the supernatural places without asking permission to the ancestors (Wanggai, 2006).

The concepts of the belief of Papua customary community in the Nature is an example of so many most important elements which should be known in order to understand the life of the customary community. That in life there are various things which should be given high attention, appreciation, and respect, although for the outsiders they may look strange and awkward; however, in the effort to develop the area of the customary community such condition is very important to be understood and appreciated.

The Wisdom Values in the Environmental Management

The field research found that there are great variations of environmental wisdom of Papua customary community concerning the entire forms of knowledge, belief, understanding, concept and habitual customs or ethics which demand the human behavior in life of the ecologic community. According to Wanggai, in Papua there are the ethno-pharmacology and ethno-botany. An interesting thing is that there is a similarity, i.e. there is a custom of prohibition aiming to protect the preservation of the local environments in Papua.

An informant of Ansus tribe (Serui) stated that: "we guard the sea and gardens with many kinds of customary prohibition in order to give ourselves lots of food". Furthermore, according to Baldus as the informant and at the same time as the resource person, from Ambai tribe (Serui) stated that: "before the culture of the outsiders came to Ambai Archipelago, there was no dead person was buried in the land. The Ambai people at that time placed the mortal remains on mangrove trees in certain mangrove forest. The purpose was that the souls of the ancestors guard the mangrove forests as the place to look for food, particularly to catch fish. He added that there was a customary prohibition not to fell or to pass by the mangrove forest without asking permission to the souls of

ancestors. Therefore, the Ambai people usually throw lime-betel to the area of mangrove forest which would be passed by.

Another informant of Dani Tribe in Timika also said that in old time there was no cemetery for Dani people. The cemetery was there when the Western culture came to Lembah Baliem. He explained that: "the dead person had to be cremated until became dust which was later spread in the land or in the gardens so that the garden is guarded by the ancestors from the pests and diseases". The environmental wisdom values of Dani tribe which is present behind customary prohibition and the cremation of the dead remains until it became dust" is that the dust spread will become nutrition which can fertilize their agricultural lands.

The above empirical findings has led to the a clear conclusion that the variety environmental wisdom in Papua is directly comparable to the condition of each customary ethnic group of Papua, which is a deterministic environment in a wide shepherding region, and which was limited by mountains, valleys, and coasts and even by islands. Besides, there was a common similarity in the varieties of Papua customary environmental wisdoms, i.e. the similarities between the knowledge and understanding of Papua people and their relationship with the nature and their human fellows, particularly their relationship with the land. In the customary community environmental wisdom, the role of the customary institutions, like the customary leadership, was very dominant because they were considered as possessing the knowledge and understanding about the natural resources, which were managed for the common interests (Hijjang, 2014). This was also in line with the conclusion that the environmental wisdom in the customary community played the important role in managing the forest wisely (Hijjang, 2017).

In order to support the regional development in the areas of customary legal community, the basic understanding could be implemented through the revitalization of the environmental wisdom values, which was the absolute pre-requirement. The values of Papua customary community wisdom in all of its wealth and shortcoming should be understood, respected, and implemented wisely and prudently, as the pre-condition of the development of a region and simultaneously as the customary legal basis of the division of the region of Papua Province. This was possible after the provincial division, because (1) the geographical extent was not very wide; (2) the coverage of the cultural ecosystem was limited; (3) the inter-adjustment of the local wisdom values had been simplified, and (4) the narrow extent after the division had made it possible for providing social-economic services more fairly.

Basic Rights of Customary Community

In the environmental wisdom of Papua customary community, there were many basic rights of the customary community, among others were (1) the basic right for livelihood, (2) basic value of cultural equality, and the basic value of sufficient health.

Papua customary community was very much dependent on the wealth of the local nature, so that the types of jobs, such as farming, non-irrigated agricultural field,, fishery, wild animal hunting, and collecting forest yields had become the typical livelihood for them. These activities had been done for hundreds of years, from generation to generation, using the simple technology and adjusted to the conditions of the weather, climate and season, which had caused the factor of preservation of the environmental nature to become something to be attended to. The shifting cultivation system in Papua customary community actually could be seen as the part of the tradition aspect in the economic life, it also had the natural preservation technology for the forest areas. The slash and burn system, which was usually done, apparently considered the safety of the forests around the areas. In fact, they would not farm the forest areas which they knew the areas did not belong to their ulayat. Therefore, Papua customary community knew two types of forest areas, namely the worked on land forests and the protection forests. It was taboo for the population of Papua to till the land in the protection forests because they wanted to avoid the heavy customary sanctions and disasters which might be brought by the nature, and might bring impacts to their daily life.

The Revitalization of Values of the Integrated Security System

Papua cosmological concept which was the inward looking philosophy, had important sense and meaning in Life Environment security of NKRI, because theoretically the environmental scarce could trigger social conflicts and violations in developing countries. This matter was also applied in the situation in Serui and Timika which had been discussed by researchers; therefore it was necessary that an integrated security system was developed in NKRI Environment from various aspects: (a) the integrated security system for the vital projects of the natural resources in Papua, and (b) the environmental security system based on the cultural landscape ecosystem.

Papua customary community was able to create the secure and peaceful situation on all types of the wealth of the natural resources found within the boundaries of cultural areas in each customary tribe. The revitalization of the environmental wisdom values of Papua could be made a base for the integrated security system of NKRI environment. The quotation from the interview result with the informants stated that: "… one of the reasons why a number of conflicts happened with PTFI company was because the outsiders fenced the mine excessively, the customary community could not get the opportunity to guard their natural resource themselves; they argued that: it is our land, forest and main but outsiders who managed them and they did not ask us to join them in guard them."

The meaning behind the above words was that an integrated security system was needed for the vital projects of the community-based natural resources in Papua. This

means that Papua Customary community are to be given the main role in guarding the vital projects of Natural Resources, such as the Freeport Mine and Tangguh LNG Project, with the security party who was in the position as the buffer in the community-based integrated security system.

There were four matters which were strategically valuable and which could be used to develop the integrated security system for the vital projects of the community-based natural resources. The first was the integrated security system in the vital project development of Tangguh LNG, which should be based on the concept which was oriented on the people's needs and had the strategies values in strengthening the national stamina of the Republic of Indonesia. This concept had long been expected by the community to be applied in all the development projects, since they thought that all the projects which operated in the right ulayat should be regulated in the customary laws or the cultural values. The second was the need to learn the anatomy of the traditional security system of the local community thoroughly and simultaneously collecting information or mapping the people in the categories according to the intensity in the traditional security system. The third was the need to do the mapping of the traditional security system "purposively". Therefore, the key prominent personnel who were in the "circle" of the traditional security system should be found. The traditional security system should start from the core activators consisting of the customary tribe chief, the board, supporters, participants, sympathizers, and their jobs were to accommodate the opponents, those who became the responsible personnel, and the main executors of the community-based traditional security system. The fourth was the need of the formulation of how the traditional security system should be integrated and synergized with other security systems, such as the Indonesia Armed Forces, Police Force, and other related security components. Considering the natural wealth which was abundant if Papua land, it was natural if the customary community of Papua was given the opportunity to manage the integrated security of the natural resources together with the foreign investors who possessed money, technology, expertise, and the security party. From the statements of the informants, there was an awareness the central government and the the capital owners as well as the security party had acknowledged the basic rights of Papua customary community to participate in the management and in the integrated security of the vital projects of the natural resources for the sake of the environmental sustainability of NKRI.

That behind the view that Papua customary community could create a secure and peaceful situation at the cultural regional boundaries of each tribe in Papua, an informant said that "the old people who are respected in custom and families had taught us how the guard the customary land and its entire wealth was manage well for all people if the division of the province attend to the cultural regional boundaries, and automatically the

Papua people would develop the environmental security system in accordance with the norms effective in the customary laws of each tribe".

The important sense and meaning of the opinions of the informants was that the approach to the this regional development, will open an wide opportunity to Papua customary community to create the environmental security system based on the local cultures. Of course, this needs integrated supports by the formal security system, such as from the State Police of the Republic of Indonesia and the National Soldiers of Indonesia.

The analysis of the revitalization of integrated security system of NKRI environment eventually ended in two important understanding. First, the revitalization of the integrated security system of NKRI environment which was assumed to be evaluated by the informants as the efforts to place the stability of the tenacity of NKRI environment. However, this security stability would be guaranteed and sustainable when we pay attention to the clear implementation of the wisdom of Papua community environment. In other words, Papua customary community was necessarily given the rights according to the customary laws which were not against the national laws in deciding the security priorities for each development process which had an impact on life, belief, institutional, and lands habituated or on the other hand were used to supervise the economical, social and cultural developments. Second, from the formal side, the informants had the opinion that the government needed to take some steps of cooperation with the customary community of Papua in order to protect the natural resources and to preserve the environment customary inherited regions, which had the spiritual values for the sake of the sustainability of NKRI environment.

The Revitalization of Awareness and Region Values

Each social group in Papua needed a region to stay in order to guarantee their life and develop their communal life. The need for a region to stay was very important and it was impossible to ignore it, because it was related to the regional awareness in the land cultural value system as the mother and became the base of the development of various form and characteristics of the social institutions in Papua. Therefore, the solidity of the settlement regions had a very important social function, especially as a place to shelter, food sources, the place to raise the next generation, the facility for the social integration or the community often develop organizations in order to defend the regional wholeness in the life of Papua customary community.

The research result indicated that because of the territorial awareness had caused Papua customary community bound by the common interest to defend the control area in each corner of their regions, including the security system of their environment.

The Revitalization of the Values of Customary Laws

This research found that Papua customary community tended to agree with the assumption that the provincial division through the customary legal approach had made it easier to achieve the improvement desire of the life quality. However, they question about the legitimacy and the status of ulayat rights of each indigenous tribe when the provincial division in Papua into several new provinces. Therefore, its settlement needed the clear legal framework, including the strategic efforts to overcome the doubt over the legal status of ulayat rights by each indigenous tribe in relation to the provincial division in Papua.

Constitutionally, the revitalization of the wisdom values of Papua customary environmental community to rise the status of the provincial division through the customary legal approach had been acknowledged and respected by the Law No. 21/1999 about the Special Autonomy for Papua Province as reflected in the considerations of items (b), (e), (f), and (g). The cores of the considerations were [1] the consideration of item (b) about the basic value of Papua community as the human being created by the God, the basic Right of the Men, the values of Religions, democracy, laws and cultural values which are living in the customary legal community, as well as having the right to enjoy the result of the development naturally. [2] the consideration, item [e] about the cultural varieties, history, customs, [3] the consideration, item [f] about the needs for the actualization of law enforcement, and [4] the consideration, item [g] about the needs for the management of the use of the wealth result of the Nature in Papua Province to be used optimally in improving the life level of the indigenous community, so tat it does not cause the incident of the discrepancy between Papua Province and other provinces, including the respect of the basic rights of Papua indigenous population. The result of this research had two important implications: first, to open space for the understanding of the environmental wisdom values of Papua customary community, and not the tight concept of premordialism, second, this understanding is approached using the sciences of environment and human ecology.

CONCLUSION

Through the understanding of the real meaning of human interaction and adaptation from the pre-history era to the classical and modern times in Papua, there has been the materialization of the scientific truth that the values of the environmental wisdom of Papua customary community, which is the concept defending and guarding the preservation of the environment (Timang, 2015). Therefore, the revitalization of

the wisdom values in the sustainable development guarantees the preservation of the environment in Papua.

Metaphysically, the cosmological concept of Papua was the inward looking philosophy containing the concept and principles or views to maintain, to guard, and to guarantee the sustainability of the preservation of the environment. The formation of the scientific truth is that the environmental wisdom values of Papua customary community has (1) the values of ulayat right, (20 the cultural values of the land as the mother, (3) the values of the ulayat right, (4) the regulation values of the environment balance, (5) the values of the customary laws, (6) the values of the institutions, (7) the values of the traditional civil society, (8) the values of the identity of the Papua big tribe as the escort of NKRI heirloom which is the elements of Papua cosmological concept.

The revitalization of the wisdom values of Papua customary environment which is rooted in Papua cosmological concept, which is Inward Looking Philosophy in the sustainable development to strengthen and prepare the preservation sustainability of the environment. This concept represents a cultural strategy in order to make the development policy neutral.

REFERENCE

Acheson, James M, 1989. *Management of Common Property Resources, in S Planer (ed) Economic Anthropology*. Stanford Press.

Benda-Beckmann, Fronz Von (et al). 2001. *Natural Resources and Social Security*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

Chambers, R dan P. Richards. 1995. "Preface", dalam D.M. Warren, L.J Slikkerveer dan D.Brokensha (peny) *The Cultural dimension of Development: Indegenous Knowledge System*. London: Intermediate Technology Publication.

Dove, R Michael., 1985. *The Role of Indonesian Traditional Culture in Modernization*, Yogyakarta, Yayasan Obor Indonesia.

Hijjang, Pawennari., 2006. New Ethnography: *A Study on the Ethnic Characteristics of Papua in Jayapura*. Directorate of Politics and Social Economy, Bappenas RI.

Karubaba, Jannes Johan., 2007. Values of Environmental Wisdom: Case Study of Indigenous Peoples' Ecology Development of Papua and Its Implications for Provincial Expansion and Development of Environmental Science as Multidisciplinary Sciences. Dissertation of Graduate Program University of Indonesia.

Wanggai, F., 2006. Forest Planning. *Manokwari Faculty of Forestry*, State University of Papua.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 159. Socio-digital networks: encrypting social matters

POWER, CONTROL AND TECHNICITY IN ONLINE SOCIAL NETWORKS: CONCEPTUAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS

Pedro P. Ferreira
LaSPA/CTeMe; DS/IFCH/UNICAMP

Abstract

Online social networks have gained great social relevance in this second decade of the 21st century, raising fundamental research questions for all social sciences. On the one hand, they are positively seen as empowering tools for political and cultural mobilization, market entrepreneurship, and social research, since they afford almost costless and very powerful mediation for communication and information diffusion. On the other hand, they are negatively seen as an increasing threat to privacy and freedom rights of users, demanding attention to ethical issues, since data produced by the sociocultural practices they mediate are generally accessible to hackers, corporations and government agencies for their own interests (profit and/or control). Furthermore, data generated by interaction in online social networks is increasingly being used by researchers of the natural and social sciences in the interpretation and modelization of human subjective and social behavior, as well as for correlations with disparate natural phenomena, thus scientifically legitimating, in academic journals and the general media, one very specific (neoliberal) image of human social life: as a natural, objectively defined, and quantifiable collection of individual entities (the individual "nodes"), along with all their interactions (the distinct "links"). This paper will mobilize, somewhat erratically, some particular ideas by diverse researchers, which may help to address issues related to power, control and technicity in online networks.

Keywords: power, technicity, technology, online social networks.

Online social network companies such as Twitter, Facebook, Google and Youtube have gained great social relevance in this second decade of the 21st century, raising fundamental research questions for all social sciences (cf. boyd and Ellison 2008; Miller 2012; Schroeder 2018; Sloan and Quan-Haase 2017; Tinati et al. 2014). On the one hand, online social networks are positively seen as offering empowering tools for political and cultural mobilization, market entrepreneurship, and social research, since they afford almost costless and very powerful mediation for communication and information diffusion (cf. Barbosa de Almeida 2009; Castells 2015; Hart 2009; Miller et al. 2016). On the other hand, they are negatively seen as contributing to an increasing threat to privacy and freedom rights of users, since data produced by the sociocultural practices they mediate

are generally accessible to hackers, corporations and government agencies for their own interests (profit and/or control), raising relevant economic, juridical and ethical issues (cf. Coward 2017; Galloway and Thacker 2007; Tufekci 2015; Zuboff 2015).

Furthermore, data generated by technically mediated social interaction is increasingly being used for the interpretation and modelization of human social behavior, as well as for correlations with disparate natural phenomena (*e.g.*: Csermely 2008; Palla et al. 2005), thus scientifically legitimating, in academic journals (such as *Nature*, *Science*, *PNAS* etc.) and the general media, one very specific image, arguably neoliberal (cf. Lemes de Castro 2016; Fisher 2014), of human social life: as a natural, objectively defined, and quantifiable collection of individual entities (the individual "nodes"), along with all their interactions (the distinct "links"). As the Internet gains centrality in human social life, this image of society (as a collection of individuals whose accountable interactions are governed by natural laws) gains general acceptance and begins to be more easily taken for granted, even in the form of a new "Social Physics" (cf. Pentland 2014; Urry 2004) – or of an "antisocial science", in Martin Z. Austwick's (2014) spirited wording.

With these problems in mind, this paper will mobilize, somewhat erratically, scattered ideas by diverse researchers, which may help to address issues related to power, control and technicity in online networks.

NETWORK SCIENCE

Albert-László Barabási's online textbook *Network Science* (2014 [2.2]:6; [1.2]:6) defines "society" as "a network of individuals linked by family, friendship or professional ties", and presents this very particular image of society-as-social-network as "the fabric of the society", as that which "determines the spread of knowledge, behavior and resources". By presenting social networks as not just "images" of society, but as scientifically "accurate images" of the "underlying" mechanisms governing society (and to which it should implicitly submit), Barabási clearly states the kind of enterprise online social networks are being made to serve (cf. Fisher 2014). The argument is thus be summarized:

> We are surrounded by systems that are hopelessly complicated. Consider for example the society that requires cooperation between billions of individuals, or communications infrastructures that integrate billions of cell phones with computers and satellites. Our ability to reason and comprehend our world requires the coherent activity of billions of neurons in our brain. Our biological existence is rooted in seamless interactions between thousands of genes and metabolites within our cells. [...] These systems are collectively called *complex systems*, capturing the fact that it is difficult to derive their collective behavior from a knowledge of the system's components. Given the important role complex systems play in our daily life, in science and in economy, their understanding,

mathematical description, prediction, and eventually control is one of the major intellectual and scientific challenges of the 21st century. (Barabási 2014 [1.2]:5)

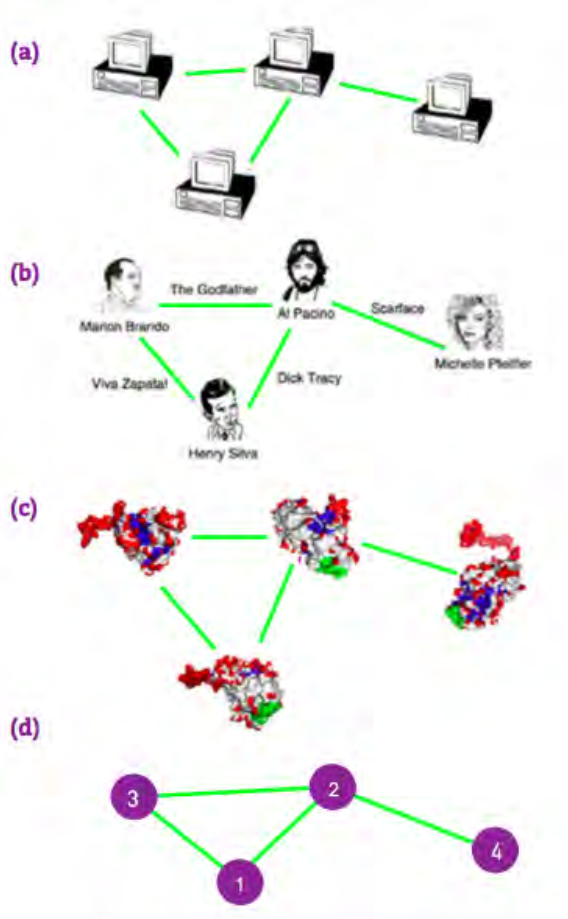


Figure 01 – The figure tries to make it appear trivial to reduce three disparate networks – (a) "the Internet" (connected routers), (b) a "Hollywood actor network" (two actors are connected if they played in the same movie), (c) a "protein-protein interaction network" – to one same underlying structure – (d), a graph of $N = 4$ nodes and $L = 4$ links. **Source**: Part of Figure 2.2, "Different Networks, Same Graphs", from Barabási (2014 [2.2]:5).

Barabási's "hopelessly complicated" world correlates technological (communications infrastructures), biological (brains and cells) and sociological (society) networks composed of "thousands" (of genes and metabolites) and "billions" (of individuals, cell phones and neurons) of nodes (cf. Figure 01). Network Science, his argument goes, is our only reasonable hope of understanding, describing mathematically, predicting, and "eventually" controlling, our increasing technological, biological and sociological complexity. According to Barabási (2014 [1.2]:5, 7), "behind each complex system there is an intricate network that encodes the interactions between the system's components", but to achieve a mathematical description of these interactions "we need a map of the system's wiring diagram". "In a social system", he goes on to say, "this would require an accurate list of your friends, your friends' friends, and so on" (Barabási 2014 [1.3]:7).

> In the past, we lacked the tools to map these networks. It was equally difficult to keep track of the huge amount of data behind them. The Internet revolution, offering effective and fast data sharing methods and cheap digital storage, fundamentally changed our ability to collect, assemble, share, and analyze data pertaining to real networks. (Barabási 2014 [1.3]:7)

After naively praising "the efforts made by social network companies, like Facebook, Twitter, or LinkedIn, to develop accurate depositories of our friendships and professional ties", Barabási's book repeatedly confirms what Jaron Lanier (2010:39) lucidly called the "reduction of friendship by Facebook". This can be observed when Facebook is said to deploy "friend recommendation" algorithms, and to have produced "the most extensive social network map ever assembled [...], consisting [in May 2011] of 721 million active users and 68 billion symmetric friendship links" (Barabási 2014 [1.5]:12; [9.8]:41; [3.8]:24); or when Barabási (2014 [3.5]:11, 12) calls "people [...] randomly connected to each other", "acquaintances" and even "handshakes" indistinctly as "friends" or "friendship", and compares the 22,000 people US president Franklin Roosevelt "met personally" with the 5,000 "Facebook friends" of numerous users of the social networking site. Is the same level of accuracy being achieved in by the networks Barabási is correlating? What is a "friend" when the "ability to acquire friends in a social network" becomes a network variable called "fitness" (cf. Barabási 2014 [6.3]:8)?

> Some people have a knack for turning each random encounter into a lasting social link; some companies turn each consumer into a loyal partner; some webpages turn visitors into addicts. A common feature of these successful nodes is some intrinsic property that propels them ahead of the pack. We will call this property *fitness*. [...] Fitness is an individual's gift to turn a random encounter into a lasting friendship; it is a company's knack to acquire consumers relative to its competition; it is a webpage's ability to bring us back on a daily basis despite the many other pages that compete for our attention. (Barabási 2014 [6.2]:4)

Note that, for Barabási: people are comparable to companies or webpages; "a lasting social link-friendship" is comparable to "a loyal partner-consumer" or an "addiction"; and "success" is conceivable as "an individual's gift", as "a company's knack" or as "a webpage's ability", to be "ahead of the pack" and "compete for our attention". In all of this, crucial incommensurabilities (such as those between friendship, commerce and media networks) are being simply ignored, in the name of some obscure underlying mathematical principle.

SCALE-FREE NETWORKS AND POWER LAW DISTRIBUTIONS

One of Barabási's (2014 [1.3]:8) *Network Science* most celebrated triumphs is the observation that "*networks emerging in various domains of science, nature, and technology*"

are not only "*similar to each other*", but also "*governed by the same organizing principles*" and controllable by a "*common set of mathematical tools*". And among these, it is the "scale-free property" of many technological, biological and sociological networks that stands out as Network Science's main scientific finding, it's most "*universal*" proposition.

> In the past decade many real networks of major scientific, technological and societal importance [i.e.: "an infrastructural network (Internet), a biological network (protein interactions), a communication network (emails) and a network characterizing scientific communications (citations)"] were found to display the scale-free property. [...] The diversity of the systems that share the scale-free property is remarkable [...]. Indeed, the WWW is a man-made network with a history of little more than two decades, while the protein interaction network is the product of four billion years of evolution. In some of these networks the nodes are molecules, in others they are computers. It is this diversity that prompts us to call the scale-free property a *universal* network characteristic. (Barabási 2014 [4.5]:17)

"*A scale-free network*", defines Barabási (2014 [4.2]:6), "*is a network whose degree distribution follows a power law*", or: an unequal network in which a few nodes concentrate most of the links, while most other nodes share the few links left (cf. Figure 02).

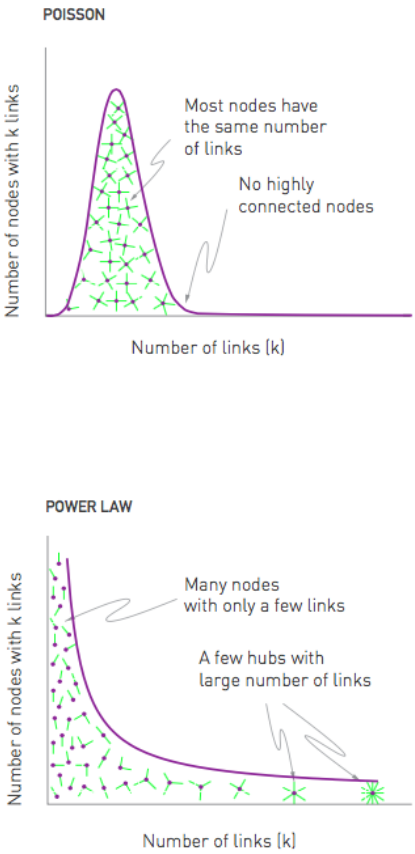


Figure 02 – Comparing the "exponentially bounded" (Normal-Poisson-Gaussian; above) and the "fat tailed" (Power Law-Pareto; below) distributions. **Source**: Edited version of Figure 4.6 in Barabási (2014 [4.3]:12).

In an enlightening paper on the socio-anthropological implications of what he saw as "the recent rise to prominence of the power-law distribution", Keith Hart (2004:221) proposed we take seriously this shift in our society's self-image. According to Hart (2004:221), until recently the "exponentially bounded" (Normal-Poisson-Gaussian) distribution used to reflect the "'normal' image of the natural and social world", "the typical form of society", one that "gained credibility from reflecting the premises of the national societies formed to regulate industrial capitalism" and that was "transposed [...] to ethnographic descriptions of so-called primitive societies, thereby demonstrating that the model of cultural homogeneity was universal". According to this "exponentially bounded" image of society, most people-nodes have around the same amount of resources-links, and few people have much more, or much less, than the average. It is a more egalitarian image of society. The power-law distribution offers a very different, absolutely unequal and polarized, image of society, and its "recent rise to prominence" is interpreted by Hart as indicating a more profound "paradigm shift":

> This whole paradigm shift in scientific and statistical models coincides with the breakdown of the nation-state's monopoly of society and with it the corporatist premises of twentieth-century economy, such as jobs for life and social planning. For a quarter-century now, neo-conservative liberals have subordinated national economy to global markets; and the digital revolution has given us a new emergent model of society in the Internet. The norm of this new world market is stark inequality. The egalitarian premises of nation-states, seeking to curb capitalism's polarizing tendencies, have given way to a world society in which the winner takes all. (Hart 2004:223)

If, as Émile Durkheim and Marcel Mauss (1970) originally proposed, the forms through which we perceive cultural order in the world are social in origin, than what does "the recent rise to prominence of the power-law distribution, with its premise of extreme inequality" (Hart 2004:221), tell us about our collective experience of society today?

In trying to answer this question, Hart (2004:221-2) realizes that the increasing interest in power laws is related to the Physics of complexity, to an "attempt to study interconnectivity in a non-reductionist way", mainly concerned "with the edge between order and chaos and with critical moments of transition", with "this interstitial zone" where it is now thought that "self-organization, including life, flourishes". In fact, maybe the power law "captures society poised between national and world forms", or "maybe we have reverted to the imbalance between market and state typical of the nineteenth century, before national regulation aspired to curb domestic capitalism". Hart's lucid analysis throws light on political and ethical problems that Network Science (and Social Physics) must, but cannot, deal with. If the power law is our new "universality" as a human society, then how can this be used to our benefit? Or, in the terms of Hart's (2004:223)

"pressing political question for humanity": will "new forms of association" enable us to "harness the polarities of the network economy for common ends"?

Zeynep Tufekci (2017:20) offers a helpful formulation of the social aspects of this polarizing process associated with the power law, when she devotes a page of her *Twitter and tear gas* to the "power of network effects", i.e.: the fact that, "the more people who use them [networks], the more useful they are to more people". Tufekci (2017:137) is concerned with the fact that, "for social movements, Facebook is the indispensable platform". This concerns her because "[c]ommunicating primarily in this networked public but privately owned sphere is a bit like moving political gatherings to shopping malls from public squares": "neither shopping malls nor Facebook nor any other private company guarantees freedom of speech or privacy" (Tufekci 2017:137). Platforms such as Facebook "wield the power to decide winners and losers for people's attention by making small changes to their policies and algorithms", so the price of being able to "reach hundreds of thousands or even millions of people with a live feed on a cell phone" is having to subject to "the corporate owners" and to "the algorithms that structure the platform" and that decide what particular content to "surface [...] to a broad audience" (Tufekci 2017:137). "Neither of these", Tufekci (2017:137) cautions, "is always assured for political content".

Nonetheless, "[w]ith so many people already on Facebook, there are huge incentives for new people to get on Facebook even if they dislike some of its policies or features", and activists find themselves "compelled to use whatever the dominant platform may be, even if they are uncomfortable with it" (Tufekci 2017:20). Tufekci (2017:20, 136, 137, 272) uses de concept of "network effect" to refer to this kind of social polarization, "certainly apparent in the dynamics we see currently in the use of [...] Facebook", whereby a "social media platform [...] that is taking off on a society-wide scale is hard to stop, block, or ban", "effectively shuts out competition" and "shapes" the way "an increasing number of people [...] experience" the internet.

> The term "network effects" (or "network externalities") is a shorthand for the principle that the more people who use a platform, the more useful that platform is to each user. Such effects are especially strong for online social networking platforms since the main point is to access other users and the content they have posted. Think of a telephone that could talk only to telephones made by the same company: what good is a wonderful telephone if you cannot call anyone with it? You would want to get the one most of your friends used even if you liked another company's model better. When network effects operate, potential alternatives are less useful simply because fewer people use them. Thus, a platform that achieves early success can become dominant as more and more people flock to it. Network effects limit competition and thus the ability of the market to impose constraints on a dominant platform. This advantage is operative for Facebook (where most people know that their friends and family will have accounts) and Google (Tufekci 2017:135).

Bluntly put, network effects may be understood as the result of particular changes in the topology of the network, whereby a network with an "exponentially bounded" link distribution transmutes into a power law link distribution, concentrating most of its links in only a few nodes. It is the transition that a network undergoes when its nodes polarize that is the crucial feature of its mode of existence. How does a network polarize? How does a network handle its incompatibilities, its internal tensions?

TECHNICITY AND TECHNOAESTHETIC POWER

> Even in societies in which the political institution is absent, where for example chiefs do not exist, *even there* the political is present, even there the question of power is posed: [...] mysteriously, *something exists within the absence*. (Clastres 1989:22-3)

This was Pierre Clastre's (1989) "Copernican Revolution" in Political Anthropology, when he presented a conception of "non-coercive power" that seems now, almost forty years later, fundamental in contemporary debates involving power and control in online social networks. In fact, Manuel Castells's (2015:5) theory of "communication power" explores a very similar idea of a "non-coercive power" when "the construction of meaning in people's minds, through mechanisms of symbolic manipulation" is presented as "a more decisive and more stable source of power" than "coercion and intimidation". This is also what Tufekci (2017:193) seems to refer to when she says that "[t]he power to dominate a society is closely related to the power to dominate what are considered accepted (or mainstream) views, and to induce people who may be suffering to accept the way things are as the correct or natural order". But what is the role of technicity in these non-coercive power dynamics?

According do Adrian Mackenzie (2002:11), technicity "refers to a side of collectives" which "interlaces geographic, ecological, energetic, economic and historical dimensions without being reducible to any of them", a side which "is not fully lived, represented or symbolized, yet which remains fundamental to their grounding, their situation and the constitution of their limits". In other words, technicity refers to the productive interface between the human inside of social groups – their established worlds of meaning – and their non-human exteriors – the uncertain worlds of the unknown.

> [T]echnical mediations knit social relations within human groups to non-living processes. [...] '[T]echnicity' refers to a specific virtuality or eventfulness associated with this interweaving of living and non-living strands. [...] [It] is a term for the historical mode of existence of technical mediations. Technicity involves an event or inherently unstable genesis occurring at the limits of

> human–non-human collectives. As an evolutive or unfolding power, technicity structures particular technical objects, ensembles [...] and living bodies as provisional solutions to the problem of how an ensemble of living and non-living processes articulates its own temporal and topological limits. (Mackenzie 2002:89)

In referring to the "unfolding power" of technicity to articulate the "temporal and topological limits" of a collective, Mackenzie clearly touches on the political implications of the concept, as originally proposed by Gilbert Simondon (2008:74): "Technicities [...] are powers, in the most complete sense of the word, that is, capacities to produce or to suffer an effect in a determinate manner." If, for Simondon (2014:82), technicity is "a mode of being only able to fully and permanently exist as a temporal, as well as spatial, network", that's because it expresses the state of the art of human/non-human diplomacy, of each society's capacity to ingeniously make objects do what it wants them to do. In "The technology of enchantment and the enchantment of technology", Alfred Gell (1994) offered valuable insight on this technopolitical process when he proposed we discern what could be called two distinct ongoing technoaesthetic processes, and their relations, i.e.: (1) the use of technology as mean of enchantment; and (2) the use of the enchanting effect of technology.

He named the first process "technology of enchantment", meaning "art", "advertisement", "propaganda on behalf of the status quo", or: "the various arts – painting, sculpture, music, poetry, fiction, and so on", "a vast and often unrecognized technical system, essential to the reproduction of human societies", since it "contributes to securing the acquiescence of individuals in the network of intentionalities in which they are enmeshed" (Gell 1944:43). We could call this the ideological use of art as non-coercive power. The second process was named "enchantment of technology", meaning "artistry", "prowess", "magic" ("the ideal technology"), "miracle", or: "the fact that technical processes [...] are construed magically so that, by enchanting us, they make the products of these technical processes seem enchanted vessels of magical power", "casting a spell over us so that we see the real world in an enchanted form" (Gell 1994:44, 46, 49, 51, 54). We could call this the esoteric nature of technology as non-coercive power. It is the political effects of the synergic interactions between these two processes that interests Gell: when art ideologically uses the esoteric nature of technology. If technology is enchanted – that is, if it is seen in an enchanted form, as magic – it may also be enchanting – that is, used as means to achieve some social effect or control.

> It is the way an art object is construed as having come into the world which is the source of the power such objects have over us – their becoming rather than their being. [...] The power of art objects stems from the technical processes they objectively embody: the *technology of enchantment* is founded on the en*chantment of technology*. (Gell 1994:46, 44)

According to Gell (1994:59), magic "haunts technical activity like a shadow", it is "the negative contour of work, just as, in Saussurean linguistics, the value of a concept (say, 'dog') is a function of the negative contour of the surrounding concepts ('cat', 'wolf, 'master')". Thus, it may be said that magic fills in the gaps of our cognitive apprehension of technology; or, in a more positive light, to cite what is now known as Arthur Clarke's third law: "Any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic." Art, from the point of view of "methodological philistinism", is just "a separate kind of technical activity", which "carries further, through a kind of involution, the enchantment which is immanent in all kinds of technical activity" (Gell 1994:40-3, 44). When art meets magic, the technology of enchantment meets the enchantment of technology, and the non-coercive powers of art (to secure the acquiescence of individuals in the network of intentionalities in which they are enmeshed) and magic (to enchant by producing real effects in the world by esoteric and valuable means) meet in a resonant and synergic feedback cycle of technoaesthetic power (cf. Figure 03).

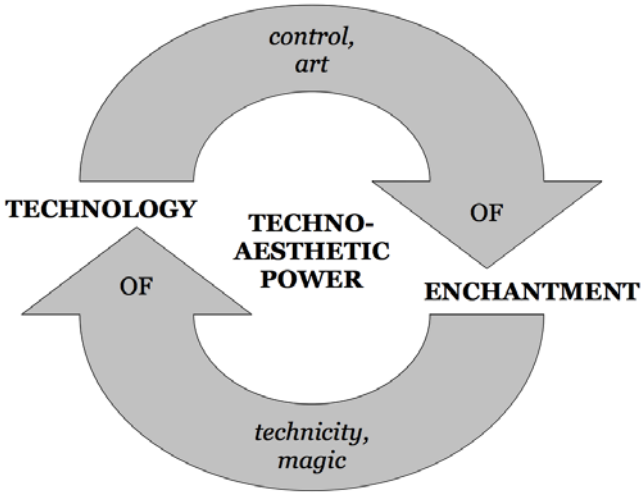


Figure 03 – Schematic representation of Alfred Gell's (1994) resonant and synergic feedback cycle of technoaesthetic power. "Control" and "art" are presented as expressions of the "technology of enchantment"; while "technicity" and "magic" are presented as expressions of the "enchantment of technology". "Technoaesthetic power" is the result of a synergic resonance between both processes and their expressions.

Gell's (1994) brilliant analysis of the technoaesthetic mechanisms of non-coercive power offers valuable conceptual tools for the analysis of any technically mediated association process (Ferreira 2010). Socio-anthropological research involving online social networks may gain a new political understanding of its informing technicity by acknowledging its inherent enchantment, its obvious (but subtle) magic. How magically is the "coming into the world" of the information infrastructures of online digital social networks being construed in socio-anthropological research? In the benefit of what "network of intentionalities" is the enchantment of online social networks being mobilized?

REFERENCES

AUSTWICK, Martin Z. 2014. Social Physics and antisocial science. *Physics World* 27(12):36-7.

BARABÁSI, Albert-László. 2014. *Network science*. Ebook. Link: <http://barabasi.com/book/network-science>.

BARBOSA DE ALMEIDA, Mauro W. 2009. Redes generalizadas, mentes coletivas e subversão da ordem. Aula pública ministrada no IFCH/Unicamp.

boyd, danah m.; ELLISON, Nicole B. 2008. Social network sites: definition, history, and scholarship. Journal of Computer-Mediated Communication 13:210-30.

CASTELLS, Manuel. 2015. *Networks of outrage and hope: social movements in the network age*. Cambridge: Polity.

CLASTRES, Pierre. Copernicus and the savages. In: *Society against the State*. (Trad. Robert Hurley) New York: Zone Books, pp.7-26[1969]

COWARD, Martin. 2017. Against network thinking: a critique of pathological sovereignty. *European Journal of International Relations* 00(0):1-24.

CSERMELY, Peter. 2008. Creative elements: network-based predictions of active centers in proteins and cellular and social networks. *Trends in Biochemical Sciences* 33(12):569-76.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. 1970. *Primitive Classification*. London: Cohen and West. [1905]

FISHER, Anna W. 2014. User be used: leveraging the play in the system. *Discourse* 36(3):383-99.

FERREIRA, Pedro P. 2010. Por uma definição dos processos tecnicamente mediados de associação. *Revista Brasileira de Ciência, Tecnologia e Sociedade* 1(2):58-75.

GALLOWAY, Alexander R.; THACKER, Eugene. 2007. *The exploit: a theory of networks*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

GELL, Alfred. 1994. The technology of enchantment and the enchantment of technology. In: Jeremy Coote; Anthony Shelton (eds.). *Anthropology, art and aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, pp.40-63.

HART, Keith. 2004. From bell curve to power law: distributional models between national and world society. *Social Analysis* 48(3):220-4.

_____. 2009. An anthropologist in the world revolution. *Anthropology Today* 25(6):24-5.

LANIER, Jaron. 2010. *You are not a gadget: a manifesto*. New York: Alfred A. Knopf.

LEMES DE CASTRO, Julio C. 2016. Social networks as dispositives of neoliberal governmentality. *Journal of Media Critiques* 7(2):85-102.

MACKENZIE, Adrian. 2002. *Transductions: bodies and machines at speed*. London: Continuum.

MILLER, Daniel. 2012. Social networking sites. In: Heather A. Horst; Daniel Miller (eds.). Digital Anthropology. London: Berg, pp.146-61.

MILLER, Daniel; COSTA, Elisabetta; HAYNES, Nell; McDONALD, Tom; NICOLESCU, Razvan; SINANAN, Jolynna; SPYER, Juliano; VENKATRAMAN, Shriram; WANG, Xinyuan. 2016. *How the world changed social media*. London: UCLPress.

PALLA, Gergely; DERÉNYI, Imre; FARKAS, Illés; VICSEK, Tamás. 2005. Uncovering the overlapping community structure of complex networks in nature and society. *Nature* 435:814-8.

PENTLAND, Alex. 2014. *Social Physics: how good ideas spread – the lessons from a new science*. New York: The Penguin Press.

SCHROEDER, Ralph. 2018. *Social theory after the Internet: media, technology and globalization*. London: UCL Press.

SIMONDON, Gilbert. 2008. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, pp.153-240. [1958]

_____. 2014. Psychosociologie de la technicité (1960-1961). In: *Sur la technique*. Paris: PUF, pp. 27-129.

SLOAN, Luke; QUAN-HAASE, Anabel (eds.). 2017. *The SAGE Handbook of Social Media Research Methods*. Los Angeles: SAGE.

TINATI, Ramine; HALFORD, Susan; CARR, Leslie; POPE, Catherine. 2014. Big data: methodological challenges and approaches for sociological analysis. *Sociology* 48(4):663-81.

TUFEKCI, Zeynep. 2015. Algorithmic harms beyond Facebook and Google: emergent challenges of computational agency. *Colorado Technology Law Journal* 13:203-17.

_____. 2017. *Twitter and tear gas: the power and fragility of networked protest*. New Haven: Yale University Press.

URRY, John. 2004. Small worlds and the new 'Social Physics'. *Global Networks* 4(2):109-30.

ZUBOFF, Shoshana. 2015. Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization.*Journal of Information Technology* 30:75-89.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 056. Critical Issues in the Anthropology of Risk and Disaste

URBAN TRANSFORMATIONS IN THE HYDRIC LANDSCAPES OF BELÉM (PA). CONSIDERATIONS ON ENVIRONMENTAL MEMORIES, FLOODING, AND INTERACTIONS BETWEEN HUMANS AND NON-HUMANS IN THE UNA WATERSHED

Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares
pedropaulo.soares@yahoo.com.br
Universidade Federal do Pará – UFPA

Flávio Leonel Abreu da Silveira
flabreu@ufpa.br
Universidade Federal do Pará – UFPA

Abstract

This work focuses on changing relationships with the urban water landscape in the city of Belém from the perspective of residents located in impoverished areas directly or indirectly affected by the Una Watershed Macro-drainage Project. Employing an ethnographic approach, we discuss dwellers' concepts of nature and human and non-human interactions at the interstices between home, street and drainage channels, especially under flooding events. This discussion is nested within the context of emerging public policies based on large-scale drainage and sanitation projects in Amazonian cities that modify inhabitants' relationship with and sense of belonging to a place, and institutionalize boundaries between ontological domains of nature and culture in the river-channel margins of the city. As the river becomes a channel or simply a drainage ditch, a natural marker is transformed into a built or cultural form of environment. This work questions how permanent this transformation really is, given that in everyday life, river and channel are negotiated and situated categories. These categories are dynamic and emerge in a context where interactions between humans and non-humans are affected by disasters such as floods that constantly reconfigure the boundaries between nature and culture in the city of Belém.

Keywords: Environmental memory; Urban Anthropology; Public Policies; Culture and Nature; Humans and non-humans.

INTRODUCTION

Amazonian populations are historically well adapted to seasonal flooding regimes in the *várzea* region, in large part through mobility strategies. However, sedentarization

in urban centers has changed the relationships of people with the rivers. This research is based on field research in an impoverished neighborhood subject to frequent flooding. Using the concept of environmental memory (DEVOS et. al, 2010) this work explores changes in the ways that people understand and relate to daily encounters with river waters and to flooding events.

Belém is the largest city in the Amazon Delta region (1.4 million inhabitants). Immigration processes towards the Belém during the 1960's and the 1970's created a precarious type of habitation and land use denominated *baixadas*, which are characterized by high population density, lack of urban infrastructure and occupation of the soil on floodplains or lowlands near water courses.

In Belém, official discourses and the public sentiment stress that the city's process of urbanization has been historically grounded in the antinomy of water and civilization. In other words, the foundational myth of Belém relies upon the idea that the city was formed by conquering supposedly wild territories that originally belonged to water: swamps, creeks and floodplains. Thus, Belém – or at least its ideal of urbanization – is built in opposition to nature (SOARES, 2016).

On the pretext of overcoming the restraints of nature to achieve its ideal of urbanization and modernity, Belém has gone through several slum cleaning processes through drainage public works that substantially transformed city's landscape. Among those initiatives there is the Una Drainage Project, which have generated massive impacts on riparian landscapes of the *baixadas* in the Una Watershed. This resulted in changes in ways inhabitants relate to the environment. Nowadays these relationships are mediated in part through public policy related to drainage, sewer, and water management systems, which are embedded in social processes of inequality and marginalization manifest through urban flooding.

1 THE UNA DRAINAGE PROJECT

Despite being a key component of research in the area, the Una Project is not the main subject of this work. However, we must keep in mind that the Una Project is an expression of the conflicting relationship between the city of Belém and its waters. Taking place from 1993 to 2004, the Una Watershed Project has received resources from the IDB (Interamerican Development Bank) and was responsible for draining wetlands, forming mounds of soil, and implementing a basic sanitation system on a large amount of land in the city of Belem. Also, the hydrologic landscapes of the Una Watershed were converted into an immense flood control system with no other purpose than the effective removal of storm water from the city. Nevertheless, it contributed to a very ambitious

urban readjustment project that aimed to solve habitation problems and flooding in the city of Belém.

The transformations carried out by the Una Drainage Project resulted in an altered environment that requires high levels of income and labour to be maintained. The equipment and machines used in the maintenance of the public works of drainage were diverted, sold and improperly appropriated by groups related to the office of the mayor. (All of this is documented). Many areas of the watershed were deliberately excluded from the benefits of the Una Drainage Project. Also, the municipality did not carry out a set of complementary works of drainage, which was required in the contract with IDB.

The political ecological failure of the Una Watershed to maintain the public works of drainage and sanitation has again made the population of the watershed vulnerable to environmental hazards and flooding. As a case of structural violence (FARMER, 2005), there is a chain of complicity there goes from corrupt grassroots organizations in the Una Watershed neighborhoods to local public administration and the IDB.

2 ENVIRONMENTAL MEMORY

This work approaches water not just as a natural element, but also as a set of processes, practices, and meanings that is essential to understand urban policy making and people's responses to it. What is considered urban infrastructure stems from negotiations between political actors, ideological struggles, and power relations that result in the uneven distribution of natural resources and environmental hazards related to water.

As paradoxical as it may seem, both the excess and the absence of water in the Global South are not only coincidental, but also complementary. Flooding as well as water shortages are connected in cities like Belém. Matthew Gandy states that the constitution of the "hydrological subject" should be a measure of urban citizenship (GANDY, 2014) in different social-environmental contexts.

Also, the environmental memory perspective (DEVOS et al., 2010) enables the research to address issues such as flooding not just as a physically disruptive event, but as a long term process. There's a wider dynamics of class, politics and production of urban space that precedes the flooding, as well as a recovering process that includes political struggles for rights over sanitation and adequate housing. In addition, there are also the struggles over the social production of meaning about flooding, which contrasts with the frames of the floods offered by the media and other social institutions.

Large-scale drainage and sanitation projects in Amazonian cities such as the Una Project modify inhabitants' relationships with the local environment, and this mostly

occurs with water. These projects institutionalize boundaries between ontological domains of nature and culture in the river-channel margins of the city. As the river becomes a channel or simply a drainage ditch, a natural marker is transformed into a built or "cultural" form of environment. This work questions how permanent this transformation really is, given that in everyday life people continue to live nearby waterways and still try to make sense of the transformations carried out by the Una Project.

There are some questions about it: how do people relate to water after the conclusion of the Una Project? How do disasters, such as urban floods, affect the distinction between the ontological realms of nature and culture as well as the relationship between humans and non–humans in the Una Watershed?

3 FLOODING, HUMANS AND NON-HUMANS

As Virginia Acosta pointed out in the recent Critical Issues on Risk and Disasters panel at the IAUES World Congress, disasters are "ventanas críticas"[1] that permit to see culture and its dynamics. The work of Susanna Hoffman (2002) is an inspirational model to help thinking about how disasters disrupt people's ways of organizing the world as they know it. Besides, it also emphasizes how disasters put in doubt the "promethean project of modernity"[2] (KAIKA, 2005, p.05), in which technology and technocratic policies aiming the control of nature are seen as key components when it comes to building cities.

Her analysis of the Oakland fire in 1991 points do the symbolism of disasters and their role in collapsing the ontological dualism (nature/culture). The ethnographic examples presented by the author show how the fire made relations between humans and non–humans collapse. The Oakland middle–class neighborhood burned by fire was completely devastated. In the process, domestic animals ran into the woods and the Inhabitants feared that their pets had become wild animals. Also, the efforts to reconstruct houses and yards symbolized the inhabitants' desire to bring back the neighborhood – to culture – from a chaotic state of nature. The savage landscape produced by the fire was to be re–domesticated and re–introduced to the logic of culture. If the fire was the disrupting element in Oakland, water created the same effect in Belém.

In Belém, large scale infrastructure public works projects such as the Una Project failed to promote an urban citizenship in relation to water, resulting in constant floods

[1] "Critical windows".
[2] "The historical geographical process that started with industrialization and urbanization and aimed at taming nature through technology, human labour, and capital investment" (KAIKA, 2005, p.05).

caused by the overflowing of the canal network redesigned by the drainage project. Just like the fire in Oakland, those floods had the same impact on disrupting the dualism between nature and culture. Here are some ethnonographic examples from our own.

I.

Every year, rainfalls and tides overfill the current drainage system. Heavily contaminated waters overflow the canals and cesspools, invading households and bringing pollution into direct contact with people. When I first entered Alexandre's house after a flood, I was quite shocked. The flood not only destroyed furniture and domestic utensils, but it also left a thick layer of mud on the floor and the other places that had been in contact with water. Symbolically, the effects of the destruction caused by flooding resemble those caused by the fire in Oakland. In both instances, landscapes in which humans made domestic environments were taken by the chaotic agency of nature. Besides the confusion of nature and culture generated by the flood, water also scrambled domestic and public features. On the one hand, water brought into the domestic space what should belong to the public sphere: garbage, sewer, and dead animals from the canal. On the other hand, when water levels decreased domestic objects, documents and photo albums were taken by the overflowing waters.

II.

The Una Project transformed the former hydrographic basin into a network of canals and galleries in which the flow of water is controlled by floodgates located at the mouth of the river. During most of the year, when there is little rain, the canals resemble ditches. Nevertheless, the rainy season provokes an increase in water levels, which transforms the canals' appearance. This shift also changes the inhabitants' attitudes towards the canals. When the canal is close to overflowing, some dwellers see an opportunity to swim there, just as if it was a river again. They do so knowing those waters are considerably polluted. In those occasions, the bleak appearance of the canals transforms to have the semblance of a thriving hydric landscape like the living waterways of the past. A day after the flooding, they will say: "All of it appeared just like a river."

III.

Residents often report encounters with savage animals, especially reptiles, during rainy seasons. It seems that those animals come from the rivers and forests

surrounding the city when they get stuck in the drainage network. Or possibly they do not get stuck, it's just a habitable environment where they can easily find food and shelter. When the system floods due to intense rainfalls, those animals approach the nearby streets and households. Combining fantasy and facts that a local resident once told me, an anaconda used to live underneath this woman's house. The family began to worry when they realized the serpent was growing exponentially, and it eventually captured and ate a cat. Fearing for her children, she called the firemen, who apprehended the creature.

The examples above show how everyday practices and seasonal flooding disrupt the institutionalized thresholds between nature and culture. This calls attention to the uncertainty of attempts to control nature via technology, which constitutes what Maria Kaika (2005) calls the "promethean project of modernity". In these episodes, natural forces people believed to be tamed regain their agency, revealing that they actually remained aggressive and unmanageable. In Belém, for instance, an ordinary rainstorm can overcome the recently implemented drainage and sanitation technologies. Through floods, water invades neighborhoods, destroys households and puts humans in contact with dangerous animals.

CONCLUSION

In a context where water is a constant feature in people's everyday lives and the thresholds of nature and culture remain unclear, flooding can be seen as an indicator of the technological failure of the city, which is constantly reclaimed by nature through floods. In an Amazonian city like Belém, which has been through ambitious urban readjustment programs, the persistence of floods is a sign that taming nature may not be a beneficial ordeal.

This brings up the question about how flooding and its consequent ontological disruptions may help to reflect upon the effectiveness of public policies on drainage and sanitation in the Amazonian scenario. The scientific and technical language used in the Una Watershed Project insulated policy makers from local knowledge and overlooked the Amazonian livelihoods based on direct contact with water.

Within this context, the unending occurrence of floods suggests that the river, which has been transformed by technocratic public works, is seen as a river once again by the population, even after it was turned into a mere drainage canal and a sewer disposal. Everyday practices as well as flooding episodes can shatter the institutionalized ways of managing urban waters. Recent policies regarding water and drainage systems do not

have dialogue with inhabitants' desires and aspirations concerning their relationship with urban nature.

REFERENCES

DEVOS, R. V.; SOARES, A. P. M.; ROCHA, A. L. C. Habitantes do Arroio: memória ambiental águas urbanas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, n. 22, p. 51-64, jul.-dez. 2010.

FARMER, Paul. On suffering and structural violence. In: *Pathologies of power: heath, human rights and the new war on the poor*. Berkeley/London: University of California Press, 2005, pp. 27-50.

GANDY, Matthew. *Fabric of space*: water, modernity, and the urban imagination. Cambridge, MA: The MIT Press, 2014.

HOFFMAN, Susanna. The Monster and the Mother: The Symbolism of Disaster. In: HOFFMAN, Susanna e OLIVER-SMITH, Anthony (orgs.). *Catastrophe and Culture: The Anthropology of disasters*. Santa Fe: School of American Research Press, 2002, p.113-142.

KAIKA, Maria. *City of flows:* Water, modernity, and the city. New York: Routledge, 2005.

SOARES, Pedro P. M. A. *Memória Ambiental da Bacia do Una: Estudo antropológico sobre transformações urbanas e políticas públicas de saneamento em Belém (PA)*. 278f. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

REPRESENTANDO TECNICAMENTE. O TRABALHO DOS PLANEJADORES E AS LÓGICAS DO ESTADO NOS GRANDES PROJETOS URBANOS EM BELÉM (PA)

Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares
pedropaulo.soares@yahoo.com.br
Universidade Federal do Pará – UFPA

Resumo

O presente trabalho resulta de atividades de pesquisa e extensão que tratam dos impactos produzidos por grandes obras de infraestrutura urbana na vida dos habitantes da Região Metropolitana de Belém, bem como de seus processos de resistência e mobilização política contra estes impactos. Nesse contexto conflitivo, destaca-se a observação participante em reuniões das comunidades e movimentos sociais com representantes de órgãos da prefeitura municipal e do governo do estado, audiências públicas e eventos acadêmicos em que técnicos discutem sobre os processos de planejamento urbano nos quais atuam. Em seus discursos observa-se a separação entre a técnica e a política, o que se manifesta nas tentativas de representar aspectos sociais, culturais e políticos em termos redutíveis a soluções técnicas. Ao mesmo tempo a pesquisa foi capaz de captar as operações de mediação que constituem a técnica na prática a partir de atores sociais e naturais conjugados em rede. Compreende-se que, embora os planejadores representam a si próprios e ao seu trabalho como instrumentos técnicos e apolíticos de atendimento às demandas da população em geral, seu trabalho acaba expressando as lógicas do Estado neoliberal, na medida em que tende a limitar a participação popular em processos decisórios sobre a implementação das políticas, assim como aprofundar as desigualdades urbanas através de políticas urbanas tecnocráticas.

Palavras–chave: Representações técnicas; Políticas Públicas; Estado.

RENDERING TECHNICAL. THE WORK OF PLANNERS AND THE LOGICS OF STATE IN LARGE SCALE URBAN READJUSTMENT PROGRAMS IN BELÉM (PA)

Abstract

This work results from research and extension activities addressing impacts generated by large scale urban infrastructure works in inhabitants livelihoods in the Belém Metropolitan Region, state of Pará, also focusing on inhabitants' resistance and mobilization processes against those impacts. Within this conflictive context, participant observation was carried out in public hearings, meetings with municipality and state authorities, and in academic events when technicians

discussed urban planning processes in which they are implied. In their discourses is noticeable the separation between technique and politics which is manifest through their attempts to depict social, cultural, and historical issues in terms reducible to technical solutions. Concurrently, research data points to mediation processes through which policies are constituted, implying the existence of networks combining natural and social actors. It concludes that although technicians see themselves and their work as neutral and apolitical devices to improve inhabitants livelihoods, in fact they express logics of the neoliberal State, as they tend to limit popular participation on decision making processes about policy execution and reinforce urban inequalities through technocratic urban programs.

Keywords: Rendering technical; Public Policies; State.

INTRODUÇÃO

A trajetória que dá origem a este trabalho[1][2] se inicia durante minha pesquisa de doutoramento, cujo objeto de reflexão foi a memória ambiental (DEVOS et al, 2010) na área geográfica da Bacia do Una, no município de Belém, estado do Pará. O estudo da memória ambiental – um dos possíveis enquadramentos da memória coletiva (HALBWACHS, 2006) em Belém – consistia em compreender como os habitantes da cidade acomodavam no tempo as experiências com a água, levando em conta as relações de longa duração deste elemento com Belém e seus habitantes

Ao longo da pesquisa percebeu-se que esta memória era mediada por políticas públicas de drenagem e saneamento que implicavam arranjos específicos entre cidade e natureza, o que encaminhou o trabalho na direção da Ecologia Política (LITTLE, 2006; ROBBINS, 2012) e da Ecologia Política Urbana (HEYNEN et al, 2006), as quais forneceram as ferramentas analíticas para pensar a produção e a distribuição social dos impactos ambientais da urbanização em Belém. Essas políticas públicas de drenagem e saneamento, por sua vez, apareciam na forma de grandes projetos urbanísticos acompanhados de uma retórica do desenvolvimento, isto é, do *improvement* (MURRAY LI, 2007) enquanto um conjunto de técnicas, discursos e práticas destinadas à melhoria das vidas de alteridades pré-estabelecidas e com base em um ideal abstrato de bem comum.

Neste contexto, emergiram como personagens de pesquisa – na qualidade de sujeitos de memória – planejadores, engenheiros civis e sanitaristas que foram responsáveis pela formulação e gerenciamento de grandes projetos urbanos. Seu trabalho consiste em manter a narrativa linear dos projetos (identificação do problema – intervenção – avaliação dos resultados) e também fazer a tradução de questões sociais, culturais e históricas nos termos da soluções técnicas a serem adotadas. A estes profissionais chamarei de técnicos.

[1] Este trabalho é resultado de atividades de pesquisa e de extensão no âmbito do Grupo de Estudos e Pesquisa em Políticas Urbanas e Movimentos Sociais na Amazônia Globalizada (GPPUMA) e do Programa de Apoio à Reforma Urbana (PARU) da Universidade Federal do Pará.

2 Pesquisa realizada com apoio do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES).

Mais recentemente, as atividades de extensão universitária do Programa de Apoio à Reforma Urbana[3] – sobretudo na assessoria a movimentos sociais de áreas impactadas por grandes projetos – trouxeram o desafio teórico e metodológico de pensar o Estado, ou melhor, em compreender como o Estado se pensa. Nesse caso, o Estado se pensa através de seus agentes que colocam em prática as suas lógicas e racionalidades ao implementarem as políticas públicas. Considerando os técnicos como agentes do Estado, este trabalho se orienta pelas seguintes questões: no contexto dos grandes projetos urbanos em Belém, como problemas ambientais, sociais e históricos são representados tecnicamente? Como esses discursos e práticas dos técnicos ajudam a compreender as mediações que constituem as políticas na prática?

O método utilizado para responder essas questões é inspirado na proposta de Bruno Latour (2013), na medida em que se busca observar a dinamização, na prática, das lógicas e racionalidades do Estado a partir do que dizem e o que fazem os técnicos. Em outras palavras, as lógicas do Estado se manifestam no trabalho dos técnicos por meio da formação de redes sociotécnicas que articulam atores naturais e sociais no fazer das políticas. As figuras analíticas da *purificação* e da *mediação*, também de inspiração latouriana, são acionadas na identificação das formas pelas quais técnicos representam a si próprios e o seu trabalho na produção das políticas públicas de drenagem e saneamento em Belém.

Antes de prosseguir é necessário aprofundar-se no universo da pesquisa e da extensão, conhecendo o projeto de drenagem e saneamento que serve de referência para as reflexões realizadas neste artigo.

1. O PROJETO UNA

Entre os anos de 1993 e 2004 uma grande área da cidade de Belém – aproximadamente 60% de seu sítio urbano – passou por um significativo processo de transformação em suas paisagens hídricas e seu entorno. O que antes era conhecido nos termos locais como "baixadas" – isto é, locais caracterizados pelo seu posicionamento abaixo da cota de 4 metros em relação ao nível do mar, identificados como lugares com ocupações espontâneas principalmente pela população empobrecida e caracterizados pela ausência de serviços básicos de infraestrutura urbana – foi o objeto de um grande projeto de reconfiguração onde destacam-se a execução dos sistemas viário e de drenagem, bem como de elaboração de redes de esgotos e abastecimento de água voltados à população. Esta intervenção foi

[3] O Programa de Apoio à Reforma Urbana (PARU) é um programa de Extensão Universitária existente há 30 anos ligado à Faculdade de Serviço Social na Universidade Federal do Pará. O PARU vem desenvolvendo ações principalmente no que se refere à assessoria aos movimentos sociais populares que defendem o direito à cidade, tendo como principal premissa o fortalecimento da sua organização em defesa de suas reivindicações e de sua interlocução com o Estado.

denominada Projeto de Macrodrenagem da Bacia do Una (PMU) ou, simplesmente, Projeto Una.

O Projeto Una categorizado como um GPU – Grande Projeto Urbanístico – devido à escala de sua abrangência e seu modo de financiamento (CRUZ, 2011). Quanto à escala, o projeto se mostrou uma novidade em Belém, uma capital brasileira que até o início dos anos 90 só havia experimentado obras do antigo DNOS (Departamento Nacional de Obras e Saneamento). Estas eram obras pontuais, não integradas e de cunho estratégico, que em Belém consistiram na construção de canais de drenagem em áreas que entre os anos 70 e 80 foram vetores de expansão do centro da cidade (FERNANDES JÚNIOR, 1989). O Projeto Una muda este paradigma ao se constituir como um conjunto de obras realizadas em uma bacia hidrográfica e que beneficiou um total de 20 bairros em Belém e mais da metade do território da cidade, construindo um sistema de drenagem composto por 17 canais de macrodrenagem e seis galerias pluviais subterrâneas. Este sistema, sob influência da Baía do Guajará, teria o seu fluxo de água controlado por duas comportas, uma localizada na foz do igarapé do Una e outra no Canal do Jacaré.

No que diz respeito à forma de financiamento, o projeto recebeu recursos do BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento), que concedeu um empréstimo de 143 milhões de dólares (45,8% do valor total da obra) ao Governo do Estado do Pará, que por sua vez deu uma contrapartida de 169 milhões de dólares (54,2%) para a realização das obras (COMPANHIA DE SANEAMENTO DO PARÁ, 2006). Este foi o primeiro projeto em Belém a ser financiado por uma instituição financeira multilateral, o que explica as suas grandes dimensões em relação às políticas executadas no passado. A magnitude do projeto – cujo contrato foi assinado em 1991 e as obras iniciaram em 1993 – contrastavam com a já em curso precarização das estruturas do Estado para formulação e implementação de grandes obras nas cidades. Em outros termos, o Projeto Una inaugura a hegemonia das políticas urbanas em moldes neoliberais no Norte do Brasil.

Entre outras medidas sanitárias implementadas pelo Projeto Una, houve o aterramento de áreas alagadiças, de maneira a incorporar as baixadas à malha urbana através da abertura de um conjunto de ruas onde antes havia a predominância de pontes de madeira distribuídas de acordo com a lógica ocupação da área. Esta infraestrutura viária foi acompanhada da construção de uma rede de microdrenagem composta por canaletas, meio–fios e bocas de lobo para receber as águas das chuvas, as quais seriam direcionadas para os canais de macrodrenagem. O projeto também instalou um sistema de esgoto – hoje considerado inadequado – que consiste em fossas sépticas individuais e coletivas cujo escoamento também se dá para os canais da Bacia do Una.

No início do século XXI a Bacia do Una converteu-se em uma vasta rede técnica de drenagem e escoamento de águas e esgotos em direção à Baía do Guajará. A principal

função desse sistema de macrodrenagem era a de evitar as inundações que durante muito tempo acometeram os habitantes das baixadas, diante da sazonalidade dos meses de chuva e das chamadas "marés altas" (geralmente, de dezembro ou janeiro até abril ou maio, dependendo do ano). Para além de solucionar o problema das inundações, o projeto também buscou dotar os habitantes da Bacia do Una da infraestrutura necessária para assegurar sua qualidade de vida nos parâmetros do que se entende por "cidadania urbana" (GANDY, 2014).

No entanto, as expectativas geradas pelo Projeto Una foram frustradas logo após de dada a conclusão de suas obras no final de 2004. No primeiro semestre de 2005 as costumeiras chuvas do "inverno" amazônico se abateram sobre a capital, fazendo transbordarem os canais do recém construído sistema de macrodrenagem. Movimentos sociais populares começaram a questionar a ineficácia de uma política pública executada com grandes investimentos e que havia gerado impactos sensíveis nas paisagens hídricas e nos modos de vida da população da Bacia do Una.

As inundações alagamentos na Bacia do Una aparecem em reportagens impressas e televisivas que espetacularizam o sofrimento dos habitantes em função de danos morais e materiais. Ao mesmo tempo, a mídia de massas parece ignorar o caráter sistêmico do fenômeno de inundação em bacias hidrográficas urbanas, assim como as falhas tecnológicas do Projeto Una. Em resposta, a prefeitura emite notas através da imprensa afirmando que realiza manutenção sistemática nos canais e culpabilizando os moradores das margens dos cursos d'água que supostamente arremessariam lixo doméstico nas vias de drenagem, o que constituiriam a causa das inundações. Em 2008, devido a denúncias de moradores da Bacia do Una, o Ministério Público Estadual ajuíza uma Ação Civil Pública Ambiental contra a Prefeitura, o Governo do Estado e a COSANPA (Companhia de Saneamento do Pará) obrigando os réus a fazer a manutenção das obras do Projeto Una e a realizar obras que ficaram pendentes. O conflito socioambiental se instaurou.

2. O QUE DIZEM OS TÉCNICOS?

No dia 28 de novembro de 2013 o auditório do ITEC (Instituto de Tecnologia da UFPA) foi quase totalmente preenchido por estudantes, professores, pesquisadores, ativistas políticos e integrantes de movimentos sociais. O motivo foi um debate promovido pelo PARU/UFPA (Programa de Apoio à Reforma Urbana) sobre as consequências das intervenções sofridas na Bacia do Una sob o título de "Urbanização e desigualdade em Belém: a Macrodrenagem da Bacia do Una". A pauta da reunião era ensejada pelas inundações que haviam atingido diversas áreas da Bacia do Una e da cidade de Belém no primeiro semestre de 2013. As falas do público e dos participantes da mesa redonda foram

registradas com um gravador digital por se constituírem como material de pesquisa para estudantes de graduação e pós-graduação sobre a construção dos discursos sobre a Bacia do Una nas diferentes esferas éticas que seriam defendidas naquela ocasião. Também foram gravadas pela demanda de integrantes do movimento social da Bacia do Una[4] que já mantinham um considerável acervo sobre suas participações nas reivindicações por saneamento e condições dignas de moradia.

Após a apresentação de um integrante da Frente dos Moradores Prejudicados da Bacia do Una e de uma Professora do Programa de Pós–Graduação em Serviço Social, o pronunciamento do ponto de vista técnico sobre a Macrodrenagem da Bacia do Una ficou ao encargo do engenheiro sanitarista Michel. Hoje aposentado, Michel foi professor da Universidade Federal do Pará e diretor da Faculdade de Engenharia Sanitária e Ambiental na mesma instituição. Realizou consultorias e trabalhou em projetos para grupos de diferentes orientações políticas e ideológicas no Estado do Pará. Trata-se de uma figura importante no campo da pesquisa e da prática profissional da Engenharia Sanitária.

Naquela ocasião, Michel falou sobre sua participação nos primórdios do PMU durante a primeira metade da década de 80, ainda sob a administração do então nomeado prefeito Almir Gabriel. O recuo no tempo servia de embasamento para o seu diagnóstico profissional sobre a atual situação da Bacia do Una:

> Nós não podemos transigir tecnicamente. E onde foi que a Macrodrenagem [do Una] transigiu tecnicamente? Mariano Klautau[5]. Vocês conhecem o Mariano Klautau? Sociólogo. Responsável por tudo isso que foi falado aqui. Movimentos de reforma urbana com pauta política! Não pode! Porque **com base na pauta política, a pauta técnica foi desrespeitada**. O Projeto de Macrodrenagem era pra ser projetado com chuvas num período de retorno de vinte anos, por padrão de drenagem pra áreas urbanas [...].
>
> E eu calculei que o projeto do Canal do Una pra armazenar água de chuvas tinha que ter duzentos metros de largura pra não haver alagamentos. Duzentos metros de largura. Foi construído com oitenta. Tem alagamento! Pra ter capacidade de armazenamento, eu cheguei e disse [para o seu superior]: "Wady, tem que ter duzentos daqui à ponta!" E ele disse: "Não pode, porque senão nós vamos ser demitidos". Por causa das forças do movimento social! Eles tinham força política tremenda ali com o [governador] Almir Gabriel.

O posicionamento de Michel gerou um imenso mal-estar no auditório. Até então os movimentos sociais urbanos sustentavam que o problema das inundações estava

[4] Trata-se da Frente dos Moradores Prejudicados da Bacia do Una (FMPBU), que surge em 2013 para questionar as inundações urbanas como consequência da falta de manutenção das redes de micro e de macrodrenagem por parte do poder público.

[5] O Sociólogo Mariano Klautau, hoje falecido, foi idealizador de projetos sociais na Bacia do Una que depois fizeram parte do Plano de Inclusão Socioambiental (PISA) do PMU (PARÁ, 2005).

na falta de manutenção dos canais que estavam assoreados e com a vazão reduzida. Entretanto, Michel diz que o problema das inundações tem origem na concepção do projeto, onde estavam previstos canais mais largos de 200 metros, quando na verdade foram construídos com 80 metros. Em torno dessa decisão, estava em jogo o número de remoções, reassentamentos e indenizações de famílias moradoras das margens dos canais, número que seria maior quanto maiores fossem as dimensões do canal.

No trecho transcrito percebe-se Michel realizando a operação de *purificação* (LATOUR, 2013) ao contrapor a técnica ao que chamou de "pauta política" e tentar esterilizar a técnica de qualquer de quaisquer componentes sociais, culturais e políticos. Existe na fala do técnico uma dimensão da ética profissional que não pode ser ignorada. O engenheiro adverte para o fato de que confinar cursos d'água, sobretudo em perímetros urbanos, é uma operação arriscada. Um canal mais largo implicaria a existência de uma espécie de campos de várzea no meio urbano que seria capazes de se acomodar à sazonalidade das águas. Considerando o problema sob uma lógica formal, o engenheiro é coerente ao apresentar as soluções técnicas disponíveis naquele contexto. No entanto, as cidades apresentam outros elementos substanciais que interferem na lógica dos números e dos cálculos sobre área e vazão de canais. Nesse sentido, Michel oferece insights importantes em relação às condicionantes sociotécnicas do trabalho dos planejadores, as quais se conjugam em rede para produzir, na prática, o projeto que foi construído no papel sob a lógica disciplinar acadêmica e científica. Trata-se do que Bruno Latour (2013) chama de *mediação* ou a produção de híbridos entre natureza e cultura ou entre técnica e política articulados através de redes compostas por atores sociais e naturais, tais como o próprio Projeto Una e seus impactos. A pesquisa etnográfica e de cunho histórico permite uma aproximação desses processos de hibridização.

Entre os atores sociais e naturais articulados em redes estão, por exemplo, os movimentos sociais populares que, segundo o engenheiro, interferiram nas decisões de ordem técnica da gestão do Projeto Una. Ao tratar dos problemas habitacionais em Belém relacionados ao fator saneamento, o trabalho de Dário Fernandes Júnior (1989) destaca o trabalho da Comissão das Baixadas de Belém. Esta comissão foi organismo composto por representantes de movimentos sociais e especialistas de áreas diversas que atuava desde 1973 realizando pesquisas junto às comunidades da Bacia do Una com vistas à realização de futuras obras de saneamento. Desde as obras de retificação de parte do Igarapé São Joaquim no fim da década de 70, a Comissão havia estipulado que as intervenções na Bacia do Una seriam realizadas com o mínimo de remoções, sendo essencial para futuros projetos a permanência dos moradores nas áreas beneficiadas.

Estas medidas representavam o exorcismo das experiências de intervenções anteriores como, por exemplo, a drenagem e canalização do Igarapé das Armas, atual

Avenida Doca de Souza Franco. Neste caso, o projeto teve como objetivo deliberado a substituição das populações locais por camadas de maior poder aquisitivo, de forma a valorizar a área e integrá-la ao centro da cidade que naquele momento (década de 60) se encontrava em processo de expansão. A Comissão das Baixadas de Belém postulava que estas experiências autoritárias não deveriam mais se repetir, o que certamente influenciou as decisões técnicas sobre o dimensionamento, na prática, dos canais da Bacia do Una.

Entre outros determinantes da produção do Projeto Una estão os agentes naturais, como destaca o trabalho do engenheiro civil Kléber Silva (2004) sobre as características geológicas dos solos da Bacia do Una. Nesse caso, o autor chama atenção para obras que são executadas por meio de "escavações e aterros em depósitos aluvionares de argilas orgânicas muito moles", o que representa "um desafio para engenheiros"(p.52), na medida em que essas condições dificultam a estabilização de taludes de canais e de pavimentos. Para este autor, a capacidade de carga dos canais da Bacia do Una é apenas mais uma condicionante que deve ser considerada juntamente com outras para o sucesso do projeto, tais como o tipo de aterro utilizado nas obras, o tipo de revestimento dos canais, o nível de elevação das vias marginais, as características do curso d'água, o tipo de ocupação humana na área e as já citadas características geotécnicas do terreno (SILVA, 2004, p.119).

O jargão das engenharias civil e sanitarista considera esses aspectos naturais como condicionantes geomorfológicas (SILVA, 2004). Essa categoria, no entanto, não se restringe aos agentes naturais, englobando componentes humanos que acabam se "naturalizando", isto é, colocados como objeto de intervenção técnica lado a lado com o solo, aterro, água e relevo. Um exemplo disso é a considerar como condicionante geomorfológica a densidade populacional e construída em uma área. Assim, Silva (2004) também destaca que as obras da Bacia do Una acontecerem em um contexto de alta densidade populacional e construída, no qual os rios, igarapés e canais se encontravam estrangulados por habitações e pelo processo de urbanização que já estava em curso em algumas áreas desde a década de 60. Assim, compreende-se que a concentração populacional em algumas áreas da Bacia do Una foi um fator decisivo na tomada de decisões técnicas sobre a construção de canais com taludes de concreto inclinados, mas ao mesmo tempo mais estreitos (SILVA, 2004, p.96).

Os dilemas relacionados aos usos do solo urbano, sobretudo em situações de grande densidade demográfica, acionam a tecnologia e o conhecimento científico para a instrumentalização da natureza por meio de projetos tecnocráticos como a Macrodrenagem da Bacia do Una. Esta situação encontra ressonância ao redor do globo, sendo paradigmático o caso do Rio Los Angeles, canalizado no início do século XX. Matther Gandy (2014), em sua análise sobre políticas de contenção de inundações urbanas, confirma que a solução tecnocrática de canalização de rios – ao invés do investimento em

campos de inundação naturais – está ligada ao objetivo de evitar perdas de solo urbano. Refletindo sobre o caso de Los Angeles, Gandy observa que a canalização do rio foi condicionada tanto pela existência de ferrovias nas proximidades das margens do rio, quanto por interesses especulativos do mercado imobiliário local (GANDY, 2014, p.155).

Neste ponto já está evidente a presença de outro agente fundamental nesta rede, isto é, o mercado imobiliário. Por mais que a decisão de construir canais mais estreitos tenha tido como imperativo a realização do mínimo possível de remoções das áreas beneficiadas pelas obras, usar a canalização dos rios para evitar a perda de solo urbano também pode representar uma tentativa de "preservar" grandes faixas de terra para futuros empreendimentos imobiliários, sobretudo em áreas que se valorizam por estarem próximas ao centro da cidade. Observa-se então como as políticas do uso de terras agenciam as intervenções urbanísticas a partir de uma lógica do Estado que se coaduna com a lógica do mercado.

Funcionando em consonância com o mercado imobiliário, há ainda as agências multilaterais que financiam projetos de desenvolvimento e mitigação da pobreza tais como o BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento). O trabalho de Joana Valente Santana (2012) sobre a atuação do desenho ideológico do BID para o caso do PROMABEN (Projeto de Macrodrenagem da Bacia da Estrada Nova) em Belém constitui um exemplo significativo sobre como estes organismos internacionais influenciam a implementação de políticas de (anti)reforma urbana. Os dados da previsão orçamentária do BID para o PROMABEN apresentados pela autora revelam uma diferença muito grande entre o investimento em infraestrutura física (36,9%) e o investimento em infraestrutura social (3,92%) em relação ao total do orçamento (SANTANA, 2012, p.26).

Assim como aconteceu na Bacia do Una, no PROMABEN prevaleceu o modelo tecnocrático de políticas de drenagem e saneamento, nos quais há gastos expressivos nas obras físicas (vias urbanas, comportas, obras de arte) e poucos recursos destinados a desapropriações, reassentamentos, educação ambiental e sustentabilidade do projeto em questão. A autora sustenta que este desenho ideológico reflete o teor das políticas financiadas pelo BID, na medida em que instituições financeiras parte de uma retórica que valoriza questões sociais e ambientais para proceder a infraestruturação física do espaço urbano em iniciativas voltadas para grandes investimentos de capital (SANTANA, 2012, p.27).

A agência dessas organizações supranacionais não é percebida apenas no financiamento e na negociação orçamentária dos projetos. Instituições como o BID também exercem pressão sobre o início e retomada de obras através dos prazos estipulados nos contratos de financiamento, além de cobrar relatórios sazonais sobre os projetos financiados durante e depois de sua execução, determinando o nível de êxito ou fracasso do programa. No caso do Projeto Una, uma das condições de financiamento

– cujo contrato foi assinado em 1993 – foi a participação popular na forma de Conselhos Gestores e Comissões de Fiscalização *in loco* formados por moradores das áreas atingidas.

É necessário questionar a efetividade do modelo participação popular institucionalizado pelo BID junto ao Poder Executivo local. Experiências em Belém têm mostrado que este tipo de participação com o tempo tende a se tornar uma formalidade que serve sobretudo à legitimação dos projetos, inclusive de suas ações autoritárias (SANTANA, 2012; SOARES, 2016; SANTOS, 2018). Entretanto, no contexto do Projeto Una, além de constituir uma inovação diante da recente redemocratização do país, a participação popular sofisticou – ao menos em relação ao *modus operandi* de políticas anteriores – o processo de tomadas de decisão no Projeto Una, introduzindo novas dinâmicas nas relações entre Estado, ambiente e sociedade civil.

Neste conjunto de relações que produzem a política pública na cidade contemporânea, o Estado não aparece necessariamente como um ator, mas como um elemento mediador – longe de qualquer neutralidade – entre os atores destacados acima, na medida em que deve equacionar todos esses elementos dentro de um projeto de cidade e de modelo de gestão que, por sua vez, são estipulados no acordo de empréstimo com o BID. Portanto, este exame dos processos de mediação que resultam na política pública tal como ela é demonstram que os movimentos sociais por si mesmos não possuíam naquele contexto a força suficiente para alterar aspectos técnicos dos projetos de drenagem como as dimensões ou a forma dos canais. Antes, são todos esses atores conjugados em rede que produzem o Projeto Una na prática e, consequentemente, seus impactos socioambientais que se materializam como inundações e alagamentos.

Isolar a técnica de aspectos sociais, culturais, históricos e políticos é um procedimento bastante comum no discurso de técnicos que trabalham não apenas a serviço de órgãos do Estado, como também de empresas privadas que prestam serviço em grandes obras urbanas. A "política" ora é vista como as disputas partidárias e entre oligarquias locais que boicotam os projetos dos grupos políticos adversários em prejuízo às populações locais e à execução do trabalho dos técnicos. Sobre essa questão um ex-gerente do Projeto Una, em conversa informal, uma vez declarou: "Eu não olho a política, faço apenas o meu trabalho".

Por outro lado, a "política" muitas vezes também é compreendida como processos complexos de tomadas de decisão que implicam na presença de múltiplos atores defendendo seus interesses, o que também constituiria obstáculos ao que pode ser entendido como a pura aplicação da técnica. Nesse sentido, o trabalho de Maria Carmen Lemos (2013) mostra como técnicos que atuam em políticas públicas realmente acreditam que políticas tecnocráticas são capazes de proteger grandes obras e projetos como o que ocorreu na Bacia do Una em Belém. Por estarem baseadas em conhecimento especializado e ligado às ciências *hard*, as abordagens tecnocráticas não estariam sujeitas aos juízos de valor, às

ideologias, às "confusões do diálogo" e aos jogos de interesse (LEMOS, 2013, p. 108), ou seja, não estariam poluídos por tudo aquilo que é entendido como sendo "a política". Consequentemente, este modelo coloca questões como responsabilização, transparência, participação social e equidade em segundo plano.

Nesta análise, algo que deve ser levado em conta é o contexto histórico a que se refere a fala do engenheiro. Trata-se da reconfiguração do papel do Estado diante da redemocratização da sociedade brasileira, processo concomitante ao início das obras do Projeto Una. A partir de Timothy Mitchell (1989), reflete-se sobre o Estado como um conjunto de práticas e de agentes que são experimentados pelas pessoas no cotidiano. Esta definição do estado enquanto efeito de práticas e discursividades é, na realidade, produto de uma crítica à idéia segundo a qual Estado seria um objeto livre, flutuante, descolado das relações sociais, isto é, situado à parte da sociedade. Logo, para Mitchell (1989) a separação entre estado e sociedade não apenas nunca existiu, como também o próprio Estado é constituído e experimentado a partir de práticas sociais.

Para Mitchell, a política é justamente o traçar da linha que separa Estado e sociedade, trabalho que é performatizado pelos agentes do Estado no cotidiano e em interação com outros agentes sociais. O tecnocrata, quando acredita que está tomando uma decisão puramente técnica e desvinculada do que é entendido como político, está nesse mesmo momento executando uma operação política. Ou seja, ele está construindo discursivamente a técnica como um elemento independente da sociedade, das redes, das relações de poder e dos conflitos que estão presentes na constituição e aplicação dos saberes técnicos e científicos. Logo, trata–se de formulações do discurso que tem um efeito prático, isto é, o reforço da crença moderna na separação entre Estado e sociedade que resulta em processos de tecnificação e despolitização das práticas do Estado. Essas práticas correspondem ao que foi exemplificado como processos que Latour chama de purificação (LATOUR, 2013).

No desenhar e redesenhar da sempre instável linha que separa Estado e sociedade, o engenheiro isola o Estado em relação à política, aproximando-a da sociedade civil. Assim, as ações do Estado – construir canais com determinadas dimensões, deslocar e reassentar um certo número de famílias – aparecem como técnicas, enquanto a política consistiria em intervir nos negócios do Estado, ou seja, cobrar o diálogo e a participação social, questionar a assepssia dos números e dos cálculos, bem como complexificar a narrativa linear simples dos grandes projetos urbanos.

Se o trabalho de técnicos como Michel tem consistido em fazer com que as ações do Estado não se pareçam com decisões políticas, isso adquire grande importância no processo de redemocratização da sociedade Brasileira. Mitchell (1989) chama atenção para o fato de que quando ocorrem mudanças societárias, o papel do Estado é reconfigurado quando

as linhas que o separam da sociedade são retraçadas. No Brasil, o fim do regime ditatorial e abertura política no final dos anos 80 significou, de um lado, a diminuição da violência de Estado e do controle político centralizado. De outro, a produção e reprodução de uma sociedade democrática burguesa implicava em mudanças nos métodos de controle político. Logo, há uma redefinição dos limites do Estado para que certas formas de controle e de violência sejam despolitizadas.

Quando o Estado autoritário deixa de existir enquanto tal, seu poder de controle e de decisão é transferido para outras entidades abstratas como, por exemplo, o mercado – a partir de Instituições Financeiras como o BID – ou o próprio saber técnico-científico, os quais se tornam os gerenciadores de políticas públicas como o Projeto Una. Com a redemocratização, o Estado se move, imiscui-se na sociedade civil e inscreve suas lógicas autoritárias a partir de outros agentes. A linha que separa discursivamente estado e sociedade, técnica e política, é redesenhada, tornando-se ainda mais porosa e indefinida, como mostrou o caso da Bacia do Una.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reaproximadas as dimensões técnicas e políticas da produção do espaço urbano através de grandes projetos, é preciso reforçar que esta separação presente nos discursos dos planejadores não possui apenas consequências epistemológicas, isto é, não se trata somente de uma crítica à compartimentalização do conhecimento na modernidade. A separação entre a técnica e a política em grandes obras e políticas públicas tem levado, como aponta o trabalho de Maria Carmen Lemos (2003), ao isolamento dos técnicos e a marginalização da população beneficiária nos processos decisórios sobre obras que tem impactos diretos sobre as suas vidas.

A pretendida neutralidade axiológica da ciência reflete, para os seus interlocutores, uma tentativa de legitimar seu trabalho através do afastamento da técnica em relação ao seu contexto social e político. Agindo dessa maneira, técnicos se protegem contra eventuais consequências negativas dos projetos nos quais participaram e evitam críticas de leigos e do senso comum. Ao mesmo tempo, é compreensível que há uma dimensão ética no trabalho destes profissionais, na medida em que estes buscam a execução das obras tais como estas foram prescritas por um conhecimento especializado. Se, por um lado, a política pode significar processos decisórios complexos que atrasam ou dificultam a aplicação do conhecimento técnico, por outro a política também pode significar os jogos de interesses entre poderosos. O anedotário da política em Belém – assim como deve ser em outras cidades brasileiras – é repleto de casos e causos de políticos que boicotaram obras e projetos de seus antecessores, o que prejudica o trabalho dos técnicos e a população em geral.

Atualmente, moradores da Bacia do Una continuam a sofrer com alagamentos e inundações provocadas pelo transbordamento dos canais. Movimentos sociais populares como a Frente dos Moradores Prejudicados da Bacia do Una[6] e o Ministério Público Estadual acreditam que a plenitude funcional do Projeto Una pode ser recuperada com a restituição das cotas de vazão dos canais de drenagem e com a sua manutenção. De fato, a observação *in loco* mostra que os canais da Bacia do Una encontram-se hoje assoreados e cobertos de vegetação, o que limita a sua capacidade de armazenamento de água, provocando alagamentos e inundações. Há indícios, portanto, que a manutenção da rede de macrodrenagem da Bacia do Una não recebe manutenção desde o ano de 2005, quando as obras foram encerradas.

Apontar a falta de manutenção da rede de drenagem como causa das inundações não exclui que os canais tenham sido subdimencionados no início do Projeto Una, como apontou o engenheiro Michel. De todo modo, o Projeto Una representou uma grande contradição entre modernidade, urbanização e precarização das condições de vida de populações no trópico amazônico. A participação popular, nesse caso, não pode se restringir a determinadas fases da execução do projeto, mas deve estar presente e questionar a própria formulação de políticas tecnocráticas de controle da natureza baseadas na restrição do curso de rios. O geógrafo urbano Matthew Gandy (2014) defende que este modelo de intervenção tende a falhar, seja pelas dificuldades na gestão pública, seja pelas mudanças climáticas em curso.

Em Belém, o modelo da Bacia do Una tem se replicado desde então em outras bacias hidrográficas urbanas com algumas variações, tanto no que diz respeito à sua concepção técnica, quanto às formas de participação social envolvidas no processo. Este modelo tem refletido as lógicas do Estado na condução de projetos tecnocráticos e com tendências autoritárias que exacerbam a segregação socioespacial, bem como a distribuição desigual dos impactos socioambientais das políticas públicas e da urbanização.

REFERÊNCIAS

COMPANHIA DE SANEAMENTO DO PARÁ. Governo do Estado do Pará. *Informações gerais sobre o Projeto Una*. Belém, 2006.

CRUZ, Sandra Helena Ribeiro. Lutas Sociais e a cidade: os movimentos sociais urbanos em Belém. In: SANTANA, Joana Valente; SÁ, Maria Elvira Rocha de (Org.). *Políticas Públicas e Lutas Sociais na Amazônia:* enfoques sobre planejamento, gestão e territorialidades. Belém: ICSA/ UFPA, 2011. P.187-243

DEVOS, R. V.; SOARES, A. P. M.; ROCHA, A. L. C. Habitantes do Arroio: memória ambiental águas urbanas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente,* Curitiba, n. 22, p. 51-64, jul.-dez. 2010.

[6] Conferir o blog do movimento: <frentebaciadouna.blogspot.com>.

FERNANDES JÚNIOR, Dário. *Recuperação de áreas urbanas*: o problema das baixadas de Belém. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano Regional) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1989.

GANDY, Matthew. *Fabric of space*: water, modernity, and the urban imagination. Cambridge, MA: The MIT Press, 2014.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HEYNEN, Nik; KAIKA, Maria; SWYNGEDOUW, Erik. Urban Political Ecology: politicizing the production of urban natures. In: HEYNEN, N. C., KAIKA, M.; Erik SWYNGEDOUW, E. (Orgs). *In the nature of cities*. London and New York: Routledge, 2006. p. 1-19.

MOSSE, David. *Cultivating development*: an ethnography of aid policy and practice.London: Pluto Press, 2005.

LATOUR, Bruno. *Nunca fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2013.

LEMOS, Maria C. de M. A tale of two policies: The politics of climate forecasting and drought relief in Ceará, Brazil. *Policy Sciences,* New York, n. 36, p.101-23, 2003.

LI, Tania Murray. *The will to improve*: Governmentality, Development and the practice of politics. Durham: Duke Press University, 2007.

LITTLE, Paul. Ecologia Política como etnografia. Um guia teórico e metodológico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan./jun. 2006

MITCHELL, Timothy. *The effect of the state*. Workshop of state creation and transformation. SSRC/ACLS Joint Committee on the Near and Middle East. Istambul, 1989.

PARÁ (Estado) . *Programa de Inclusão Sócio-ambiental – PISA*. Belém, 2005.

ROBBINS, Paul. *Political Ecology*: a critical introduction. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

SANTANA, Joana Valente. Desenho ideológico do BID: modelo de gestão no Promaben em Belém, Pará. *Katálysis*. Florianópolis, v. 15, n. 1, pp. 21-31, jan.-jun. 2012.

SANTOS, Gizele C. C. dos. *Planejamento Urbano e participação popular: os limites do Projeto Tucunduba, Belém - PA*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

SILVA, Kleber R. M. *A implantação de obras civis na Bacia do Una, em Belém do Pará, e as condicionantes relacionadas às características geológicas e geotécnicas*. Dissertação (Mestrado em Engenharia Civil) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 145. Psychoactive substances: encounters of multiple knowledge and practices in the construction of Anthropology

A POLÍCIA MILITAR DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO E UMA DAS SUAS TÉCNICAS DE INVESTIGAÇÃO - O X-9

Perla Alves
Universidade Federal Fluminense

Resumo

O artigo apresenta um esforço de compreensão acerca das moralidades que estão envolvidas quando o policial militar aborda o usuário de drogas e não o conduz para a delegacia a fim de fazer o registro. Além disso, discute uma das técnicas de investigação, exercida pelos policiais militares, que é a utilização do "X-9", visto como uma "relação de parceria" com os informantes. Após a implantação da lei 11.343/06 percebeu-se um maior número de registros nas delegacias em relação ao tráfico e uma redução no que tange os registros de posse e uso, que caracteriza usuários. Contudo, a diminuição nos números de registros não significa dizer que as abordagens, realizadas pelos policias militares aos usuários de drogas tenha sido reduzida, já que os procedimentos criminais continuam os mesmos.

Palavras-chave: abordagem policial; usuário de drogas; "X-9"

INTRODUÇÃO

Até o ano de 2006, a lei que regulamentava o uso e comércio de drogas era a 6.368 datada de 1976 e em seu artigo 16 decretava como pena para o usuário detenção de 6 meses a 2 anos e pagamento de multa. Em outubro de 2006 implanta- se no país a lei 11.343 que reduz a pena para o usuário e em contrapartida avolumou a pena para o traficante. Contudo, a diminuição nos números de registros de posse e uso não significa dizer que as abordagens, realizadas pelos policias militares aos usuários de drogas, tenha sido reduzida.

O policial em seu patrulhamento pode abordar ou não um usuário de substância entorpecente e frente ao flagrante, pode conduzir ou não o usuário para a delegacia com a finalidade de fazer o registro. Quando o policial conduz, na delegacia é feito o registro e o usuário pode ser penalizado com advertência sobre os efeitos da droga, prestação

de serviço à comunidade e medida educativa de comparecimento à programa ou curso educativo, sendo as duas últimas penalidades permitidas por um período máximo de 5 meses. Tais sanções são aplicadas pelo sistema judiciário e não pela autoridade administrativa, o delegado.

Este trabalho se limita a buscar compreender as moralidades que estão envolvidas quando o policial militar aborda o usuário e não conduz esse para a delegacia a fim de fazer o registro.

O trabalho de campo iniciou há aproximadamente dezoito meses, onde observo as práticas dos policiais e converso com os mesmos sobre tais comportamentos sob a forma de entrevista aberta, sendo considerada pesquisa qualitativa e que de acordo com Velho (2013) faz se necessário apresentar um distanciamento mínimo que garanta ao investigador condições de objetividade em seu trabalho. Contudo, o mesmo autor salienta que, a observação participante e a entrevista aberta e o contato pessoal, direto com o universo investigado constituem métodos de pesquisa tradicionalmente reconhecido pela Antropologia As observações e entrevistas foram realizadas no interior de um batalhão da Polícia Militar do estado do Rio de Janeiro, onde tive a oportunidade de estabelecer contatos pessoais com os interlocutores.

1 A POLÍCIA MILITAR DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (PMERJ) E SEUS POLICIAIS

Segundo o material didático utilizado no Curso de Formação de Soldados, CFSD, confeccionado pela instituição em outubro de 2012 sua criação foi consequência da vinda da Família Real para o Brasil, precisamente, para o Rio de Janeiro. O mesmo material apresenta como versão para sua criação a tentativa de reorganizar o Estado, tendo em vista que, a Segurança Pública era, na época, executada por "quadrilheiros", grupos armados com bastões e lanças formados pelos "bons homens do Reino", responsáveis pelo policiamento de 75 ruas e alamedas na cidade do Rio de Janeiro.

Nesta versão, com a chegada da Família Real, os quadrilheiros não eram suficientes para garantir a proteção de todos. No dia 13 de maio de 1809, aniversário do Príncipe Regente, D. João VI criou a Divisão Militar da Guarda Real de Polícia da Corte (DMGRP) formada por 218 guardas com armas e trajes idênticos aos da Guarda Real Portuguesa. Seu primeiro comandante foi José Maria Rebello de Andrade Vasconcellos e Souza, ex-capitão da Guarda de Portugal.

Após o retorno da Família Real a Portugal, a Guarda Real de Polícia manteve a ordem pública na cidade. Com a criação do Município Neutro da Corte, foi criada em 1835, outra força policial denominada Guarda Policial da Província do Rio de Janeiro

com sede em Niterói, que era responsável pela área atual do interior e da baixada do Estado do Rio de Janeiro.

A PMERJ atua no atendimento direto à população; no policiamento especializado em áreas turísticas, estádios, grandes eventos e festas populares; no controle e orientação do trânsito; na fiscalização e controle da frota de veículos; na preservação da flora e fauna; no serviço de segurança externos das unidades prisionais e na escolta de presos de alta periculosidade; no apoio a oficial de justiça; na segurança de testemunhas sob ameaça, no apoio a órgãos públicos, estaduais e municipais.

Segundo Holloway (1997) a polícia é uma das instituições fundamentais do mundo moderno, através da qual o poder do Estado invadiu o espaço público para controlar e dirigir o comportamento das pessoas. Desta forma destaca-se como instituição de controle social. Atualmente se faz presente na mídia e em grande parte por críticas públicas às atitudes e posicionamentos de seus agentes, seja em fatos ligados à corrupção, abuso de autoridade ou erros técnicos, relacionados por vezes à falha no treinamento. São atitudes que comprometem o nome de uma instituição bissecular cujas práticas, em sua grande maioria, são criticadas por não atenderem de forma satisfatória aos anseios e demandas da atual sociedade democrática de direito.

Seus policiais, no caso brasileiro, como salienta Kant de Lima (1995) são dotados de uma ética policial que serve de fundamento para o exercício de uma interpretação autônoma da lei, sendo observado quando o policial aplica as penalidades que julga justo aos usuários de drogas, nas abordagens. Por um lado, a redação da nova lei de drogas que não penaliza com privação de liberdade os usuários é entendida pelos policiais de forma negativa e ressalta que as penalidades previstas na nova lei não são suficientes e "não dão conta do recado". O meu trabalho de campo até o momento está indicando, que o policial militar vislumbra como ineficaz e ineficiente a não detenção para o usuário.

Como retrata a fala de um subtenente com 15 anos de serviço ostensivo:

> Quando se aborda um usuário com pequena quantidade de drogas, não compensa levar pra DP por questões de tempo gasto na ocorrência e o fato do acusado não ficar agarrado, mas a gente recolhe o material e geralmente dá um sacode no usuário. Más quando é de nosso conhecimento que o usuário pretende fazer prova para a polícia, a gente leva.

A fala do interlocutor que por algum tempo comandou o Patamo[1] revela algumas das moralidades presentes em não conduzir o usuário para a DP. No que diz respeito

[1] Patrulhamento Tático Motorizado complementa o policiamento ostensivo com a formação de grupos treinados e selecionados para ações policiais especiais, em diversas situações. Atua sobre concentrações de delinquentes e/ ou nitidamente caracterizadas por forte incidência criminal ou contravencional. É executado dentro de toda a área da Unidade, as atividades são desenvolvidas conforme planejamento estabelecido, por ações diárias, semanais ou mensais. É empenhado em caso de apoio às radio patrulhas. (PMERJ)

ao tempo empregado para registrar a ocorrência, os interlocutores salientaram que a burocracia para se registrar o fato demanda mais tempo para os policiais do que para o usuário e que, quando na delegacia, na maioria das vezes, o usuário é liberado primeiro, os policiais são motivados por uma mistura de sentimentos composta por insatisfação e desmotivação.

O fato de o policial recolher a droga, numa abordagem, é naturalizado pelos operadores não causando estranhamento nem ilegalidade. Os agentes vislumbram tal prática como instrumento necessário para o êxito das ocorrências de apreensões de droga. O sacode ao usuário assemelha-se com a categoria nativa esculacho (Pires, 2011), onde a abordagem pauta-se da premissa de que o mesmo seja um criminoso. Fazendo uso da violência onde desrespeita o usuário enquanto cidadão, os policiais aplicam as "penas" que julgam eficazes e por vezes utilizam-se de práticas inquisitoriais (Kant,2014) a fim de buscar confissões. Tais confissões na maioria das vezes referem-se ao local onde a droga foi adquirida ou quem é o proprietário.

A substância apreendida serve para incriminar um cidadão que, segundo os policiais possui envolvimento com o tráfico. A prática de se apoderar indevidamente da substância, caracteriza a arbitragem policial (Kant 1995) marcada pelo exercício de práticas não oficiais.

Incriminar, neste caso, aproxima-se do conceito de incriminação do sujeito autor do evento (Misse, 2008), em virtude de testemunhos ou evidências intersubjetivamente partilhadas e se correlaciona com a sujeição criminal (Misse,2008) que se refere a um processo de seleção prévia dos sujeitos que irão compor um tipo social cujo caráter é socialmente considerado a "propenso a cometer um crime".

Os processos de incriminação – sujeição criminal caminham lado a lado nas abordagens policiais o que faz perceber que está correlacionado a uma prática, a um faro policial (Albernaz,2015) que se refere a um saber – fazer construído a serviço da suspeição, do controle, da previsibilidade e da vigilância. O que condiz com a fala de um interlocutor (cabo, 10 anos de polícia) ao me dizer que, para se conhecer "os vagabundos" deve se abordar. "Se você não abordar, você não conhece. "

2 O X-9

O X-9 pode ser compreendido como uma categoria nativa que se relaciona com os policiais através de uma relação baseada na "parceria", como dizem os policiais sendo um ator oculto que se faz presente em ocorrências onde policiais apreendem consideráveis quantidades de drogas. O X-9 diferencia-se do colaborador que se refere a um morador de certa localidade onde o tráfico ocorre e este delata os fatos e as pessoas para o policial

que, após receber o informe, procede ao local e frente ao flagrante faz a ocorrência. O que o colaborador objetiva com a delação é o término daquela situação que o incomoda, ele não participa daquelas práticas, ao contrário do X-9. A relação com o colaborador e com o X-9 se dá a partir das relações sociais com o primeiro e, através da abordagem, em via de regra, com o segundo.

2.1 O começo

Os interlocutores apontaram para a necessidade de abordar a fim de conhecer "quem é quem" em uma localidade. A abordagem policial, segundo os preceitos pregados nos bancos da instituição está atrelado à uma atitude suspeita, negando a existência de indivíduos suspeitos. Associado à abordagem policial, cabe salientar o poder de polícia que de forma normativa, é a faculdade de que dispõe a administração pública, para condicionar e restringir o uso e o gozo de bens, atividades e direitos individuais, em benefício da coletividade. O poder de polícia possui três atributos: discricionariedade, auto-executoriedade e coercibilidade. (PMERJ, 2000). Cabe neste trabalho o debate acerca do primeiro atributo.

Discricionariedade traduz-se na livre escolha pela administração, da oportunidade e a conveniência de exercer o Poder de Polícia, bem como, de apoiar as sanções e empregar os meios necessários, para que seja atingido o objetivo desejado, que é a proteção de algum interesse público, (PMERJ, 2010) sendo este conceito dogmático inadequado para explicar algumas práticas policiais. De acordo com Kant de Lima (1995) o exercício desses poderes discricionários implica uma flexibilidade na aplicação da lei. Pois, quando o policial opta por não conduzir o usuário de drogas para a delegacia baseado em seu poder discricionário, faz uso deste mesmo poder para apreender a substância de forma não oficial.

Os interlocutores revelaram que o contato inicial com o X-9 viciado ocorre através de uma abordagem policial onde a droga não é apreendida e uma parceria é estabelecida. O policial aguarda um contato telefônico com informações relacionadas às drogas presentes na boca de fumo que o usuário frequenta. Revelaram que o relacionamento com o X-9 é aprendido com a prática dos mais antigos, ou seja, é uma prática naturalizada que se aprende no dia a dia. E, conforme os interlocutores não pode haver sentimento nesse relacionamento. Tal, deve ser visto como um "acordo", unicamente.

O contato inicial com o X-9 bandido faz – se através de contato por parte do informante em relação ao policial quando em abordagem. Ele se oferece a prestar informações em troca de não ser preso. É autor de pequenos delitos na comunidade e vê na aproximação com os policiais uma "armadura" para suas ilicitudes.

Quando a informante é a mulher com quem o traficante se relaciona, o contato inicial ocorre em sua residência, após a polícia entrar em sua casa para realizar buscas, uma troca de contatos ocorre de forma discreta e, posterior os encontros ocorrem longe daquela localidade.

2.2 A relação

O X-9 viciado é aquele que geralmente passa às policiais informações referentes à boca de fumo que frequenta. Desta forma por ser frequentador tem acesso a informações que privilegiam a atuação policial. Oferece informações desde que, após a ocorrência, seja beneficiado com certa quantidade de drogas ou dinheiro. Neste instante quando o policial faz esse movimento com o X-9 este se posiciona como um detentor de mercadoria política (Misse, 2007) que combinam especificamente dimensões políticas e econômicas. Cabe ressaltar que o fato dos procedimentos criminais continuarem os mesmos é que permite a produção das mercadorias políticas. O policial apreende a substância entorpecente num momento e em seguida, passa parte da substância para o X-9. Esta prática naturalizada pelos agentes representa um ilegalismo que, segundo Foucault (2009) são práticas aceitas de fato, mas não de direito.

Interlocutores salientaram que "confiam desconfiando" nas informações emitidas pelo X-9. Confiam quando vão ao local e averiguam as informações passadas, mas, desconfiam por acreditar que o informante possa estar "armando" contra os policiais. Nos contatos telefônicos, os policiais não informam onde estão e afirmam que estão de serviço todos os dias numa tentativa de preservar sua família e a si mesmo. Essa relação de desconfiança se repete no sistema de justiça criminal quando se observa a relação entre os procuradores no Brasil e a polícia, sendo explicitada nas formas de produção das peças processuais enquanto dúvida em relação ao valor dos testemunhos do policial (Geraldo, Berçante 2014).

O X-9 bandido é aquele que, os policiais têm ciência que pratica ilícito, mas que denuncia geralmente o "adversário" a fim de obter maior reconhecimento e publicidade na comunidade onde age. Assim, este informante utiliza-se da polícia como blindagem para a prática de seus ilícitos. Muitos policiais reconhecem que este não é o modelo de informante a ser adotado, mas, muitos utilizam. Os que utilizam tendem a minimizar os delitos cometidos pelo informante e maximizam a ocorrência que pode surgir a partir da delação.

Não raro no âmbito dos policiais militares, a técnica de investigação utilizada para se chegar a ocorrências de apreensão de drogas, é uma aproximação com as companheiras do traficante de certa localidade. De acordo com os interlocutores, esta prática é rotineira e os encontros ocorrem longe da comunidade de atuação do marido, as esposas por vezes

carentes e descontentes com alguns posicionamentos de seus cônjuges vêem no policial um amante e confidente. Assim, o policial tem acesso à informações importantes do vínculo familiar e do comércio de entorpecentes praticado por aquele traficante.

Alguns dos interlocutores salientaram que o relacionamento com o X-9 causa medo, quando no decorrer do processo criminal, pois estes podem revelar ao juiz as práticas utilizadas pelos policiais a fim de alcançarem objetivo, ou mesmo ir à unidade do policial e denuncia – lo. O mesmo medo não é observado quando em contato com o colaborador.

Quando o policial se relaciona com a mulher do traficante, por vezes, em momentos de intimidade, este expõe para ela os riscos que corre estando no "mundo do crime", um interlocutor salientou que já se apaixonou por uma X-9 e que "fez um trabalho" no sentido de conversar com ela a fim de que ela saísse do mundo do tráfico. Esta mulher, após certo tempo de relacionamento deixou o traficante com quem se relacionava e mudou de estado. Esta passagem foi lembrada pelo interlocutor de forma saudosa e com o sentimento de dever cumprido. Outra história, não teve o mesmo final quando outra guarnição, em uma troca de tiros, atingiu fatalmente a informante dele.

3 O SENTIMENTO DE POSSE – O MEU X-9

Durante meu trabalho de campo, chamou minha atenção a relação estabelecida entre o policial e o informante, seja colaborador ou X-9. Percebi que existe uma relação de preservação da identidade, o que parece óbvio em relação aos fatos e às pessoas delatadas, mas não tão evidente em relação aos outros policiais.

Um interlocutor me disse que, numa guarnição de dois ou quatro policiais é comum um colega não saber quem é o informante do outro. E, desta maneira cria se um protocolo ao se atender ao telefone, principal meio de comunicação entre o policial e seu informante. O nome do informante não é dito em hipótese alguma e nem salvo no aparelho. Quando o informante liga para o policial, este busca informações contundentes e precisas em relação ao informe, pois, temem uma "armadilha".

4 A TRAIÇÃO

A traição apresenta dois enfoques no que diz respeito ao relacionamento policial e X-9. A primeira refere-se ao fato do informante transmitir um informe equivocado de propósito enquanto que o segundo, refere-se a transmissão de uma informação correta, contudo, quando os policiais chegam no local não encontram nada.

Enquanto que o segundo enfoque é tido como possível e tolerável, pois, os proprietários da droga podem mudar o local de guardar a substância a qualquer momento, o primeiro é tido como inaceitável e o que faz o policial distinguir é o faro policial alinhado com a experiência.

Quando o informante passa o informe equivocado, este perde a condição de "parceiro" e assume o papel de "inimigo" do policial. Desta forma será, num momento oportuno esculachado quiçá morto num ato de vingança, assim o policial usa as regras em seu benefício a partir de atribuições implícitas.

5 O "ENTRAR NA CABEÇA DELE"

Uma prática rotineira que, não foi ensinada nos bancos escolares da instituição refere-se à "entrar na cabeça". Tal prática foi observada quando os policiais firmam a parceria com o X-9. Como no momento de intimidade com a mulher do traficante, quando tentam convencê-las a deixar o companheiro. Não foi observado, em contato com os interlocutores, uma demonstração de vontade em manter um relacionamento formal com essas mulheres, mas, os interlocutores salientaram que desejam vê-las longe do mundo do tráfico, contudo enquanto elas não saem, eles a utilizam como informantes. Mas quando elas optam por outro estilo de vida, estes se sentem como o idealizador num êxito de ter retirado uma pessoa do crime.

Quando o policial adentra a casa de uma pessoa, por vezes, este não está munido de mandado de busca, desta forma, mediante uma prática de "entrar na cabeça" fazem com que o residente franqueie sua entrada. O franquear a entrada refere-se a um termo comumente perceptível nos diálogos entre policiais ou mesmo na leitura dos registros de ocorrência.

Um interlocutor relatou que para se entrar na casa de uma pessoa sem o mandado é necessário que esta permita e para isso faz se necessário uma encenação, no sentido de convencê-la a permitir. Na encenação cada policial assume um papel, um "bonzinho" e um "mau" e como numa peça teatral devidamente acordada, cada um utiliza-se do seu poder de convencimento. Assim, o personagem mau diz saber que a pessoa é culpada enquanto que o personagem bom diz que, confia na inocência, mas que precisa entrar em sua casa.

Um momento de convencimento, o "entrar na cabeça" assemelha-se as práticas dos integrantes do PCC[2] (Primeiro Comando da Capital), como bem salienta Biondi e Marques (2010) que objetiva manipular o outro a fim de alcançar o objetivo.

[2] PCC – Facção criminosa criada em 1983.

6 A CATEGORIA RESPEITO

Em diversos momentos, durante a realização deste trabalho, observei como a categoria respeito se faz presente. Em uma entrevista, um cabo me disse que certa vez estava em seu patrulhamento quando se deparou com um cidadão e o abordou. Antes de iniciar a abordagem o cidadão disse: "pode abordar, tá na mente". Em uma tentativa de o usuário justificar que não estava com substância alguma que o enquadrasse no flagrante, por outro lado o policial disse ter se sentido desrespeitado pelo usuário.

O respeito aparece novamente quando, um usuário de maconha, de aproximadamente 45 anos, me disse que é respeitoso quando usa. Este usuário é conhecido de vários policiais, pois trabalhava com empréstimo consignado e desta forma tinha a liberdade de entrar nos destacamentos policiais e fazer pequenos préstimos para os policiais. Contudo, ele contou que quando fuma, faz questão de fazê-lo de forma escondida numa tentativa de respeitar o outro. Este usuário relatou que uma vez denunciou um rapaz à polícia porque o mesmo num comentário esnobe disse que a PM não "dá conta do seu recado". Então percebi que ele sempre dizia, "mas, eu sou amigo dos policiais" como se o fato de ter uma amizade com alguns policiais o fazia indiferente em relação às leis que são para todos. Percebi que ele utilizava esta fala como um "escudo", respeitava a atuação correta da polícia, mas não se sentia um qualquer. Ou seja, na definição de Da Matta (1997) ele se posiciona como pessoa e não indivíduo.

Outro interlocutor disse que, já se deparou em situações com usuários onde os mesmos são filhos ou parentes de pessoas cujo o policial tem algum tipo de consideração e por esta razão não o conduz à delegacia. Esses casos são comuns e ocorre em especial, quando o envolvido é familiar de outro policial. Nesses casos, o policial que abordou, posteriormente procura o parente do usuário relatando o ocorrido. E entre estes dois policiais cria-se uma relação de consideração a partir do fato.

7 CONCLUSÃO

O sistema jurídico caracteriza-se, entre outros, pela legitimação de suas próprias práticas e pela construção da verdade, assim, as práticas dos atores envolvidos no sistema, além de reafirmarem seus papéis, salientam a reprodução dos procedimentos criminais.

Quando o policial aborda o usuário de drogas por vezes não o conduz para a delegacia a fim de fazer o registro, contudo, o fato de não registrar a ocorrência está amparada em meios às moralidades que este trabalho tentou compreender. Desde alimentar o X-9 até um sentimento de consideração por algum parente do usuário.

O trabalho salientou práticas naturalizadas, frente ao sentimento de ineficiência e ineficácia da nova lei de drogas, que fazem com que os policiais militares ajam em conformidade com uma ética própria que destoa dos direcionamentos legais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERNAZ, Elisabete Ribeiro. "Faro policial": um estudo de caso acerca dos critérios de construção e operação de padrões de suspeição e seletividade na ação policial. *39º Encontro Anual da Anpocs* 2015.

BIONDI,K e MARQUES A. Memória e historicidade em dois "comandos" prisionais. *Lua Nova*, São Paulo, 79:39-70,2010.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro* - 6ªed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir Histórias da violência nas prisões*. Petrópolis. Editora Vozes, 2009.

GERALDO, P.H.B e BERÇANTE, L. A (des) confiança na polícia: uma comparação entre a relação do Ministério Público e a Polícia no Brasil e na França. *38º Encontro Anual da Anpocs* 2014.

HOLLOWAY, Thomas H. in Polícia no Rio de Janeiro. *Repressão e resistência numa cidade Cultura Jurídica e práticas policiais. A tradição Inquisitorial do século XIX*. Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.

KANT, Roberto de Lima. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos. Rio de Janeiro*: Forense, 1995.

_____Cultura jurídica e práticas policiais. A tradição Inquisitorial. *38º Encontro Anual da Anpocs* 2014.

MISSE, Michel. *Mercados ilegais, redes de proteção e organização local no Rio de Janeiro*. Estud.av.vol 21nº 61 São Paulo .2007.

_____Sobre a construção social do crime no *Brasil esboços* de uma interpretação. In: Acusados e Acusadores. FAPERJ. Editora Revan, 2008.

PIRES, Lenin. *Esculhamba mas não esculacha! Uma etnografia dos usos urbanos dos trens da Central do Brasil*. Niterói. Editora da UFF, 2011.

VELHO, Gilberto. Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2013.

Outras fontes consultadas

PMERJ. Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. Estado Maior. Coletânea de legislação. Embasamentos relativos a procedimentos policiais militares. 2000.

ROMEU, F.S; GONÇALVES,J.L.A e FERREIRA, R.C.M História e Organização Policial. PMERJ, 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

AN EPISODE FROM THE BEGINNINGS OF ANTHROPOLOGY IN THE AMAZON: CURT NIMUENDAJÚ AND THE XIPAYA INDIANS – A RESEARCH IN ADVERSE CIRCUMSTANCES[1]

Peter Schröder
Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)
Departamento de Antropologia e Museologia (DAM)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
Brazil
Recife, April 2018

Abstract

The German ethnologist Curt Unckel Nimuendajú (1883-1945), who had immigrated to Brazil in 1903, moved his permanent residence to Belém in 1913, where he established professional contacts with the Goeldi Museum. Between 1915 and 1919, he survived with precarious jobs, but also carried out field work among the Xipaya Indians in quite adverse circumstances. This is an illuminating episode about the beginnings of anthropology in the Amazon, which allows relativizing some stereotypes about the history of anthropology which are commonly reproduced in social sciences curricula. In addition, it allows shedding a light on an anthropology without universities where still prevailed the influences of German ethnology and where texts written by self-educated researchers were still accepted.

Keywords: Curt Nimuendajú, Xipaya, anthropology in the Amazon, history of Brazilian anthropology, history of German ethnology.

This paper is about a less-known episode of anthropological research in the Amazon region and about a quite uncommon history of anthropological practice. The historical reconstruction and analysis of this case, Curt Nimuendajú's field work among the Xipaya[2] Indians of Pará and the publication of its results, allow shedding a light on a kind of

[1] Paper presented at the Open Panel 173 "The History of Anthropological and Ethnological Sciences in Academia and in Public" during the 18th IUAES World Congress (World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge), 16–20 July 2018, Federal University of Santa Catarina (UFSC), in Florianópolis – SC, Brazil. I am thankful to FACEPE (Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco) for conceding a grant (ACP-0043-7.03/18) which made possible the presentation of this paper in Florianópolis at the 18th IUAES World Congress.

[2] There are different spellings of this ethnonym in the scientific literature. In this article we use the most common in Brazil nowadays. The pronunciation is [ʃi'paija], which corresponds to Šipáia used by Nimuendajú in his German texts.

anthropology difficult to imagine nowadays. And it is also a good example for international scientific cooperation in the beginnings of anthropology in the Amazon, when there almost did not exist any institution for anthropological research in the Brazilian Amazon.

THE LEADING ACTOR

Curt Nimuendajú has already been called "the father of Brazilian anthropology dedicated to the study of indigenous peoples in the last one hundred years" (GOMES, 2008, p. 185)[3]. And Roberto Cardoso de Oliveira, in his well-known sequential classification of Brazilian Anthropology, ascribed to Nimuendajú the role of a "culture hero" (*herói civilizador*) for the tradition of ethnological research about indigenous peoples in its "heroic" phase (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 109-128).

Curt Unckel was born on April 17, 1883, in Jena, Thuringia, Germany, but emigrated to Brazil in 1903, where he spent two years, 1905-1907, among a group of Guarani Indians of the Batalha river, in São Paulo state. There he was baptized, in 1906, as Nimuendajú, which means 'who came to sit down among us' (DIETRICH, 2013, p. 80-81). And it was this indigenous name he entered as his surname when he decided to accept the Brazilian citizenship in 1926. Nimuendajú died on December 10, 1945, in a Ticuna village, in São Paulo de Olivença municipality, in the Upper Solimões region, Amazonia, under circumstances not yet solved conclusively, although the hypothesis of murder is by far the most common[4]. More than four decades dedicated to the ethnology of indigenous peoples, with at least some 34, predominantly pioneering, field researches among more than 50 different indigenous ethnic groups and a great number of publications, partially launched posthumously, about various subjects from ethnology, linguistics, and archaeology, besides an extensive correspondence with a great variety of specialists on indigenous topics from different countries, has yielded to Nimuendajú the recognition as one of the greatest authorities on the ethnology of indigenous peoples in Brazil in the first half of the twentieth century. But according to some authors, he was even the greatest during all this period[5].

Nimuendajú's best known ethnographies are about the Apapokuva-Guarani, Palikur, Apinayé, Xerente, Canela-Ramkokamekrá, and Ticuna. His texts about the Xipaya, however, form part of the beginning of his career as an ethnologist. In other words, they have become known among specialists, but not so much. And this does not have anything

[3] "O pai da Antropologia brasileira dedicada aos estudos dos povos indígenas nos últimos cem anos" (transl. P.S.).
[4] In a recent article Elena Welper offers a kind of genealogy of the different versions of Nimuendajú's death. See Welper (2016).
[5] For recent a bibliographical survey of Nimuendajú's life and work see Schröder (2013).

to do with its specific qualities. But they are quite different from other texts of the author, and the objective of this article is to explain their particularities by examining their origin in the context of anthropological research in the Amazon region at the beginning of the twentieth century.

Assessing in its totality the works published by Nimuendajú and the secondary literature about his life and work, it becomes evident that the ethnology of indigenous peoples represents a kind of parenthesis for his scientific work, because it has prevailed since his first publication, the famous monograph about the Apapocuva-Guarani (NIMUENDAJÚ, 1914), until his last fieldwork among the Ticuna, in 1945. However, Nimuendajú also published 18 articles about indigenous languages, which generally present vocabularies or morphological descriptions according to grammatical conventions of his time, but also some comparisons and hypotheses about the genetic relationship of the languages recorded by him. Moreover, he has become well-known as a collector of archaeological and ethnographic objects for Brazilian and European museums and also for his often uncompromising defense of indigenous people's rights to their lands and cultures or even to their mere physical survival. This became illustrated by several articles and reports regarding indigenist politics, but also by a great many of private letters addressed to colleagues and friends in different countries.

THE ARTICLES ABOUT THE XIPAYA AND ITS ANTECEDENTS

Between 1919 and 1929, Nimuendajú published five articles about the culture and language of the Xipaya in *Anthropos*:

1) Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer: Beiträge zur Kenntnis der Indianerstämme des Xingú-Gebietes, Zentralbrasilien (part I, 1919/20)[6];
2) Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer: Beiträge zur Kenntnis der Indianerstämme des Xingú-Gebietes, Zentralbrasilien (part II, 1921/22);
3) Zur Sprache der Šipáia-Indianer (1923/24)[7];
4) Wortliste der Šipáia-Sprache (part I, 1928)[8];
5) Wortliste der Šipáia-Sprache (Schluss) (part II, 1929).[9]

[6] Transl.: Fragments of the Religion and Tradition of the Xipaya Indians: Contributions to the Knowledge of the Indian Tribes of the Xingu Region, Central Brazil.
[7] About the Language of the Xipaya Indians.
[8] Vocabulary of the Xipaya Language.
[9] See detailed references at the end of the article.

The first two articles contain almost exclusively indigenous mythical and historical narratives, reproduced in direct speech in German and organized by Nimuendajú according to general topics as "Heaven and earth", "Souls of the dead and spirits", "Animal legends" or "Historical and semi-historical traditions". The anthropologist's informants 'speak' indirectly to the reader by means of texts composed on the basis of field notes and their translations. The one and only larger part where the anthropologist's voice prevails is a detailed description of a ritual of several days' duration called The Ghost Dance. The third article is a detailed grammatical description of the Xipaya language, while the last two are vocabulary lists organized by subjects and grammatical categories.

The publication of these articles comprises the whole period Nimuendajú maintained contacts with the periodical, from 1920 to 1929, and by this way they became part of its history.

The history of the texts about the Xipaya coincides with a period in Nimuendajú's biography when his reputation as ethnographer began to consolidate, but information about his life in the 1910s e 1920ies is still superficial in comparison with subsequent periods. It seems that Nimuendajú joined the Service for the Protection of Indians and the Localization of National Workers (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais/ SPILTN) immediately at the end of 1910, when it was created[10]. In 1913, he was transferred to Belém, his place of residence until his death. It was in Belém where Curt Unckel, already signing with his indigenous name during that time, got to know the Goeldi Museum (nowadays, Museu Paraense Emilio Goeldi/ MPEG) and its director, the ornithologist Emilie Snethlage (1868-1929), who also had German citizenship.

Nimuendajú had written an extensive monograph based on his deep and long-standing experiences among the Apopocuva, but he was a self-educated researcher and never had received any academic instruction. So, his access to academic circles, with their differentiating rituals and hierarchies, became quite difficult. One of the most narrated hypotheses about the publication of his first scientific text in the reputable *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin), in 1914 (Nimuendajú 1914), is that it had been mediated by Emilie Snethlage. This hypothesis could recently be confirmed by the discovery of Snethlage's letters to the Ethnological Museum of Berlin[11].

On the occasion of the centenary of Nimuendajú's first ethnographic text, the periodical *Tellus* published in 2013 a "Nimuendajú Dossier"[12]. In this context, two articles of the dossier are particularly interesting: Barbosa (2013) and Pierri (2013). Although

[10] SPILTN was the first official name of the Indian Protection Service (Serviço de Proteção aos Índios/SPI), created on 20 June 1910 by Decree no. 8.072. The SPI was Brazil's first federal agency charged with protecting indigenous peoples against all kinds of violence and was the predecessor of the current National Indian Foundation (Fundação Nacional do Índio/FUNAI), created on 5 December 1967.

[11] Personal information by Nelson Sanjad (MPEG), 22 February 2013. See also Sanjad et al. (2013).

[12] Tellus, Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), "Dossiê Nimuendajú" (ano 13, vol. 24, 2013), edited by Pablo Barbosa, Graciela Chamorro, Elena Welper, and Nádia Heusi.

Nimuendajú had not written a text about a little-known ethnic group, considering the Brazilian and international bibliography about the Guarani at that time, his monograph had a large and lasting impact on the interpretations of its historical migratory movements witnessed by many observers during the last centuries. The focus on the eschatological motif of the "Land without Evil" as the driving force for migrations not only introduced a new explanation for an old, well-known phenomenon, and was accepted by many ethnologist specialized in South American indigenous cultures (and not only specialists in Guarani Indians; VILLAR and COMBÈS, 2013). But Nimuendajú also decided on an innovative approach for that period by preferring the indigenous point of view for explaining their migrations, instead of emphasizing the social and economic environment of the colonization of Guarani lands. In terms of historical comparison, Nimuendajú privileged to some extent "the native point of view" even before Malinowski announced this noble objective for anthropology. And it is exactly this preference given to the explanatory significance of indigenous culture which will also help us to understand the format and the contents of the "Fragments …".

THE HISTORY OF THE FIELD RESEARCH AND ITS CIRCUMSTANCES

For coming to know the history of the texts about Xipaya culture and language, especially the motifs and circumstances of their preparation and composition, it is necessary to have recourse to … fragments. Nimuendajú only mentioned his sojourn at a place called Boca do Baú, on the upper Curuá River, in 1918/19, at the beginning of his first article. So he summarized in two paragraphs the precariousness of the field circumstances and the difficulties to communicate with his informants. But the abundance and diversity of details in his texts, especially the long series of mythical narratives seem to point to the contrary. At least, they suggest that he had an extraordinary talent for fieldwork.

For joining more fragments and carrying out a partial reconstruction of Nimuendajú's ethnological practice during those years it is necessary to go to two cities: Rio de Janeiro and Marburg, in Germany. At the National Museum in Rio de Janeiro is deposited Nimuendajú's personal academic heritage, above all manuscripts and letters but also photographs and drawings, purchased by the museum from his widow after prolonged negotiations between 1946 and 1951. Only two documents regarding his research among the Xipaya still can be found, besides copies of the *Anthropos* articles: a translation into Portuguese of the first two articles by C.W. Lommel[13] and a small sketchbook containing a

[13] LOMMEL, C.W. n/d. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipaias: contribuições ao conhecimento das tribus de índios da região do Xingu, Brasil Central. Typed manuscript. Museu Nacional (MN)/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/ Centro de Documentação de Línguas Indígenas (CELIN), 712-G2-0008-1.

kind of field diary and some cartographic sketches[14], but in a very bad state of conservation. Lommel's translation was finally published in 1981 by Eduardo Viveiros de Castro and Charlotte Emmerich (NIMUENDAJÚ 1981)[15].

As for Marburg, there are old connections between that city and Brazil, initiated in 1557 with the first edition of the famous story of the German mercenary Hans Staden (1557) about his captivity among the Tupinambá. But it is in the Area (*Fachgebiet*) Social and Cultural Anthropology of the Institute of Comparative Cultural Research of the Philipps-Universität Marburg where can be found the academic heritage of the German ethnologist Theodor Koch-Grünberg (1872-1924)[16] who has maintained correspondence with Nimuendajú for nine years since 1915[17]. The author of this article was in Marburg in January 2011 and October/November 2015 for examining the documentation about the contacts between the two ethnologists[18].

In the totality of 34 letters of this correspondence archived in Marburg, there are ten containing passages which allow a partial reconstruction of the history of the Xipaya articles. The correspondence was initiated during the First World War, but was immediately interrupted in late 1915. Only in April 1920 Nimuendajú succeeded in resuming it. In a letter from April 23, 1920[19], he summarizes for Koch-Grünberg various research activities undertaken by him between 1915 and 1920, generally in quite adverse circumstances. He does not point out details of the calumny which led to his dismissal from SPI in 1915, but his descriptions make it quite plain that he has survived by temporary services offered by local and regional potentates:

> […] I returned sick from the Aparai [where he had spent some months in 1915], and only in January 1916 I recovered my health among the Tembé of the S. Antonio do Prata Mission, near the railway from Belém to Bragança. [...] Then I had to look for a job immediately, as I was face to face with ruin. I offered my services to the famous Senator José Porfirio, and he ordered to prepare a road for motor traffic at the great Xingu river curve. My expectation to meet Indians on that occasion only came true on a quite modest scale. Nevertheless, I finally met in Altamira some thirteen Juruna from Pedra Secca who all died off with

[14] NIMUENDAJÚ, Curt. Feldtagebuch. n/d [1918]. Field diary written with pencil. MN/UFRJ/CELIN, 712-G3-00010-3.
[15] In 2015 was published a new translation of the two ethnographic articles together with a first translation of the three linguistic articles in one edited volume (see SCHRÖDER 2015).
[16] See <www.uni-marburg.de/fb03/ivk/vk/forschung/vkprojekte/koch>; accessed on 19/10/2017.
[17] The correspondence between Nimuendajú and Koch-Grünberg will be published in 2017/18 in a bilingual edition, in co-authorship with Michael Kraus (Göttingen University), Ernst Halbmayer (Philipps-Universität Marburg) and Nelson Sanjad (MPEG). The translation of all the letters was made by Miriam Junghans.
[18] The first visit was part of a post-doctoral research about "The Relations of Curt Nimuendajú with Ethnological Museums in Germany: A Contribution to the History of Anthropology in Brazil", made possible by a scholarship from Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (Process n. 200455/2010-9, PDE modality). The second stay was financed by a joint scholarship from DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) and CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).
[19] Nachlass Theodor Koch-Grünberg, Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg, VK MR G.II.1.

> the exception of two before I had the time to start something with them. But there I also could interview the first Xipaya and Kuruaya, and one day even appeared two blue-striped Arara. [...] (transl. P.S.)

José Porphírio de Miranda Júnior (1863-1932) was one of the principal political chiefs of Pará during that period. Born in Bahia, he was engineer, rubber baron, congressman and senator. He started to settle down his business in the Xingu area from the 1890ies on, where he finally succeeded in controlling the whole region by his commercial posts. In various sources he is described as a "domineering and imperious boss" and as "feudal lord of the region" (ALARCON and TORRES, 2014, p. 23) and as having brutal and unscrupulous character[20].

Nimuendajú continued[21]:

> In February 1917, when I had just finished my road, Coronel Ernesto Accioly[22], a friend of Miss Dr. Snethlage, invited me to go with him to the Curuá do Iriri [river] where he wanted to show me an unknown, wild Indian who had come up there and had joined a rubber tapper. We went upstream the Iriri and Curuá rivers and met in a *barraca*[23], about 7°30' southern parallel, a long-haired, wild looking guy with a lip stone and a penis sheath who did not speak or understand any word in Portuguese and who declared having come from the south-west. I questioned him closely– he was a quite ordinary Kayapó! Then, all the rest of the year Ernesto kept me waiting in Santa Júlia with the promise to organize an expedition to the backlands and to visit these Kayapó.

Santa Júlia was a rubber tree area controlled by Accioly. It seems that Nimuendajú did not have the means to simply go away or did not want to oppose the order of a rubber baron, which could be quite dangerous. Accioly was a kind of sponsor of the Goeldi Museum and, above all, of Snethlage's studies. His sponsorship certainly was not motivated by scientific interests, but by political pragmatism, because the Goeldi Museum belonged to the Pará state. So, supporting the museum's research activities was an opportunity to establish good relations with the government of Pará.

The involuntary period spent at Santa Júlia was not the first time that Accioly abandoned Nimuendajú, and it would not be the last:

> Finally, in January 1918, he sent me in advance with the boat of a rubber tapper and promised that he would come behind later. At the first overnight camp after Santa Júlia, I was arrested by the sub-mayor [*subprefeito*] of the Iriri river

[20] For a portrait of Miranda Júnior see Umbuzeiro and Umbuzeiro (2012: 113).
[21] Letter Nimuendajú to Koch-Grünberg, 23/04/1920. Estate Theodor Koch-Grünberg, Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg, VK MR G.II.1. (transl. P.S.)
[22] Ernesto Accioly de Souza, one of the most important rubber barons and landlords of the region at that time. Coronel was a common title of great landowners in Brazil's backlands until the mid-20th century. For a picture of Accioly see Alarcon and Torres (2014: 21).
[23] In the Brazilian Amazon, barracas or barracões is a common expression for wooden shacks generally built on riverbanks for selling goods not produced in the same region for very excessive prices.

> being imputed to be engaged in espionage, and my baggage was confiscated. My confinement lasted right into March. Coronel Ernesto abandoned me completely. Then they let me go, but sent my baggage to Belém. I had no choice but to accompany it, otherwise all my notes would have been lost. In Belém I got back all my belongings without further ado, but Coronel Ernesto simply had thrown away a small ethnological collection as well as a series of photographs I had left with him to give the suitcase which contained them to one of his Indian housemates[24].

Accioly's indifference as the powerful 'lord' of the Iriri river points to the possibility that Nimuendajú's arrest was an ambush organized by the rubber baron to get rid of the German expatriate who did not have any economic or political importance for him. But one can get an idea of Nimuendajú's character, especially his persistence, reading this passage of the letter: "With the intention of showing to those at the Iriri that they had made hash of my confinement I returned to that river".

At the suggestion of Accioly, Nimuendajú arranged a small team with whom he tried to explore the region between the Xingu and Tapajós rivers, starting from the headwaters of the Curuá, with the aim to find Kayapó villages, but the group had to return without results because of the obstacles placed by an environment apparently uninhabited, insufficient supplies and diseases contracted during the expedition. One might think that the suggestion to explore the passage between the Xingu and Tapajós river basins had to do with Snethlage's preceding expedition in 1909 (SNETHLAGE, 1910 [1913]), but this possibility is not referred to with only one word in the letter to Koch-Grünberg. So Nimuendajú explicitly saddled the responsibility for the unsuccessful expedition exclusively on Accioly. The rubber baron certainly had an idea about the impenetrability of the region, which represented no economic interest for him because of its impassibility. Maybe the small expedition was another good opportunity for him to get rid of the German immigrant with his insignificant social status. And if he died during the exploration, this would be no problem.

> In Boca do Baú, Coronel Ernesto let me in a lurch again until March 1919, and I could not even quit, as impoverished and shabby as I was. I used the time for studying the Xipaya who live there in a small band as slaves of the landlord of Boca do Baú. There I also assisted at ghost dances and became a good friend of the medicine man[25] Mãwaré to whom I owe my best information. I have tried in vain to find an opportunity for visiting the village of the Kuruaya, which is located not very far away. My lack of means made it impossible, and I had to content myself with making linguistic recordings with some Kuruaya who arrived there. When I

[24] See footnote 21.

[25] Throughout his ethnographic texts about the Xipaya, it becomes clear that Nimuendajú has used the terms "medicine man" (Medizinmann) and "sorcerer" (Zauberer) as synonyms of 'shaman' and has made no clear distinction between them. It is open to question if this can be interpreted as an indication of ethnological amateurism at that time or of an insufficiency of the German language to comprehend in one word the different facets of Amazonian shamanism.

> finally went downstream again to Santa Júlia, in March 1919, at least I had learnt fairly well to fumble around in Xipaya. In Santa Júlia I remained again until June 1919 and saw a great deal of my old acquaintances, the Xipaya living upstream and downstream the place under the "protection" of Coronel Ernesto. Then I have again rendered services for the Senator José Porfírio and for some months I have been supervisor of the steamboat stop Victoria on the Tucuruí river. In October 1919 I finally succeeded in getting away to Belém. Well, Miss Dr. Snethlage would have liked to offer me employment at the local museum, but however much the job would be alright with me, I had to renounce it because undoubtedly I would never receive my salary from the government and so I could simply starve. For fighting my way through, I went together with an engineer to the area between the Bragança railway and the sea for surveying a colonization project – not just fun during the rainy season – and with this useful work I have been occupied to date and likewise have not received my salary! If only I had the time to prepare my notes ready for press! [26]

While this letter to Koch-Grünberg only furnishes a kind of summary of the general circumstances regarding the research with the Xipaya, one could think that the sketchbook deposited at the National Museum of Rio de Janeiro[27] might contain more detailed information. Unfortunately, that sketchbook is no Malinowskian "diary in the strict sense of the term" (MALINOWSKI, 1967), but more a field log[28] than a field diary, because it contains only very brief notes about the main activities per day. It only contains notes from January to May 1918, some geographical sketches, a small list of Xipaya words and three Xipaya myths. For giving an idea of the kind of notes, two passages are reproduced here:

> [January]
> [...]
> Wednesday 16. In the afternoon, making carry baggage to Dodô's barge.
> Thursday 17. At 8:15, departure in Dodô's barge "Cecy" together with João Quirino. At the mouth of the Furo do Breu, mending the boat until 11:45. At 14:00 at Chico Porto. At 19:00 in Curambê.
> Friday 18. Early in the morning Lopes arrests me, menaces me with handcuffs. After departure of the boat, long conversation with him, he's becoming tame. Pedro Lopes comes.
> Saturday 19. Lopes interrogates me. I'm arrested as "suspicious". Pedro Lopes acts as secretary. Lopes treats me well.
> Sunday 20. Files closed on my arrest, Pedro Lopes leaves with them.
> Saturday 26. Coronel Ernesto arrives with two barges at 10 pm.
> Sunday 27. Coronel Ernesto takes me with him at 7 am without saying any word to me.
> [...]
> [February]
> [...]

[26] See footnote 21.
[27] See footnote 14.
[28] About the technique of writing field logs see Bernard (2006: 392-394).

> Monday 11. Negotiation with Ernesto who does not want to do anything for me. At 2:40 pm in barge [illegible] with Lopes leaving S. Julia. At 1:25 [illegible] docked & passed the night at Souza.
>
> Tuesday 12. Early at 5:40 Xingu downriver. At Itapoama waiting a long time for Bacuráo. At 1:30 pm in Altamira. Taken lodgings in Camanho's house. Rumors at João Brazil & José Accioly: It is said that I had been murdered with a new big *terçado* [ax] by order of Ernesto. My head had fallen on one side, the body on the other. After my arrest in Curambê I had fled, but I had been caught up again by rubber tappers. My suitcase had been broken open & had been burnt.
>
> [...]

Being a sketchbook not intended to be published, it is small wonder that names of places and persons are not explained. Summing up, it may be said that the field log may be useful for reconstructing a part of Nimuendajú's itineraries in the Xingu region in 1918 and even some of his personal contacts, but his notes are so telegraphically short that they do not help much for understanding the concrete fieldwork circumstances.

CONTEXTUALIZING AND INTERPRETING THE FRAGMENTS

All the periods mentioned in the letter from April 23, 1920 indicate that Nimuendajú spent more than twelve months with small Xipaya groups between 1916 and 1919, above all in a continuous period from July 1918 to June 1919. Besides, it becomes clear by the passages of the mythical texts published in the indigenous language and by the linguistic material that he was successful in learning the Xipaya language, at least on a level which allowed some reasonable communication. Thus, Nimuendajú has put into practice two basic principles of anthropological fieldwork as they were idealized, in 1922, by Bronislaw Malinowski in his famous introduction of *Argonauts of the Western Pacific* (1922): to spend at least a whole year among the natives and to learn to communicate with them in their own language. I do not want to say with these words that Nimuendajú was a disregarded and forgotten precursor of Malinowski, but that he, even being a self-educated researcher without any academic instruction, had ideas about the necessary conditions for producing ethnographies of good quality.

Certainly, his previous experience with the Apapokuva-Guanani and the writing and publication of *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt* … allowed him to draw these conclusions by himself, neither being necessary nor possible to have recourse to a specialized literature, which could have introduced him to fieldwork methods. This kind of literature, by the way, was practically inexistent during that period, with the exception of some dispersed suggestions in ethnological publications and various indications in the famous *Notes and Queries on Anthropology* of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, first published in 1874.

But one should not expect to find in publications of anthropologists of that generation any systematic reflections on the inevitable subjectivities of fieldwork. In this respect, Nimuendajú did not have at his disposal any contemporary model of fieldwork methods, and such kinds of reflections did not even fall under the scientific standards of the humanities at that time. So the difficulties of the field situation are only mentioned in a quite comprised and superficial way in the articles about the Xipaya.

This does not mean either that the anthropologists of that generation did not have any notions about subjectivities related to fieldwork, or that they were insensible to these circumstances. Quite on the contrary, numerous, often private correspondence indicate a different situation, as was demonstrated in a brilliant way by Michael Kraus (2004) in his comprehensive study about the German ethnological research activities in the Amazon region from 1884 to 1929. Herewith, various categorical statements about professional anthropology in the first half of the 20th century, as they are often retailed after reading Clifford (1988), become more than questionable. From a current point of view, it seems that postmodern anthropology of the 1980ies often enacted, in a sophisticated way, a reinvention of the wheel in the historicity of anthropological epistemology. But this reinvention could only have its success guaranteed by a strong marketing strategy of its proponents.

In 1918/19, Nimuendajú was neither a professional anthropologist nor did he belong to any anthropological research institution. His contacts with professional anthropology were based on the lecture of monographs and correspondence with ethnologists. But it calls attention that he managed to win recognition by contemporary professional ethnologists as Koch-Grünberg or Max Schmidt (1874-1950) who considered him an estimable interlocutor and a talented ethnographer. In other words, the fact of being a self-educated researcher did not constitute any handicap for professional recognition in anthropological circles at that time. In a very interesting article about life and work of Nimuendajú in the context of the development of Brazilian anthropology in the 20th century, João Pacheco de Oliveira (2007) shows that the status of self-educated researcher was transformed into a kind of stigma in some posthumous interpretations of his work and field methods, being Florestan Fernandes's fundamental critique about the lack of theory in Nimuendajú's studies one of the most notorious and influential (FERNANDES, 1975, p. 119-120).

Contemporary anthropologists, however, did not have such a haughty view of his works. On the contrary, they appreciated and esteemed his empirical soundness and trustworthiness. Nimuendajú by himself did not have any theoretical pretentions, as was noticed by several authors (WELPER, 2002). His ethnographic practice had much more to do with contemporary ideals of cultural salvage in German ethnology than with

any predominant theoretical concerns. From his point of view, it was urgent to record indigenous cultural manifestations before they were abandoned and forgotten. So, we can perceive in Nimuendajú more affinities with some ideas of Adolf Bastian and Franz Boas than with other orientations in anthropology of his time (FISCHER et al., 2007; STOCKING JR., 1996).

The articles about Xipaya culture and language are excellent examples of the salvage visions which guided the kind of anthropology practiced by Nimuendajú. The Xipaya are described with few words as a miserable remnant of an indigenous people harassed and exploited by the regional non indigenous population, ironically called "Christians" by Nimuendajú. These 'whites' denominated "neo-Brazilians" by him in later publications were so 'Christians' that they molested the Xipaya women and girls at all opportunities they had. The Ghost Dance, for example, an elaborated ritual of several days' duration, could only be realized without perturbations after a formal request made to the "master" of the Xipaya:

> The first *iánãi karia* [Ghost Dance] I assisted took place from September 18 to 30, 1918 at the mouth of the Igarapé do Baú in the Curuá river. Some 14 days before, an attempt of the local Xipaya to celebrate a ghost dance had already failed because of the interference of the Christians who thought that the dance offers a good opportunity to play nuisance at will with the Xipaya women. They ran with a guitar to the dancing-ground, sat down beside the Indian women, speechifying obscenities, and while they were mixing *kaširí* with sugar in beer-glasses, they menaced to kill every Indian who would disapprove of their presence. As a result, the Xipaya gave up the dance.
>
> [...]
>
> So, I went myself to the master of the Indians and asked him to bring his influence to bear so that the dance could take place, if not for the Indians, then because of me. He promised me that he would do it and so the dance could be resumed on September 18. (Nimuendajú 1921/22: 376)

The ethnographic description of the Xipaya culture by Nimuendajú is not all-embracing as in many classic ethnographic monographs, which generally tried to represent what was considered the entirety of a culture in all its aspects, although often focusing some characteristic manifestations or institutions. Nimuendajú noted down those domains of the indigenous culture he called "religion and tradition", but which we would currently denominate religion, shamanism, mythology and indigenous interethnic relations; in other words, what he could still save before falling in oblivion. They are "fragments" because there is no narrative guide which structures the ethnography as in the case of Malinowski's *Argonauts*. The parts of the text were organized as if they were potsherds, for creating a reasonable order.

Looking at the entirety of the ethnographic part of the texts about the Xipaya, what calls attention is the high percentage of passages with indigenous voices (although

indirectly reproduced in German). These passages, generally extended to several pages and always identified by quotation marks, form the major of the "Fragments …". Although Nimuendajú frequently does not inform the names of the speakers it is impossible to ignore the fact that indigenous voices predominate in the ethnographic texts, and not the ethnographer's voice. It is very interesting to note that Nimuendajú somehow seems to anticipate some of the experimental proposals for new kinds of ethnography summarized in Clifford's well-known text about ethnographic authority (1983).

Giving voice to anthropologists' interlocutors in the field nowadays is a standard concern in ethnographies, but not at Nimuendajú's time. This allows to remember the innovative approach of "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt ...". While the author in his first important monograph gives preference to the indigenous point of view for offering a new vision about a familiar historical phenomenon, in the "Fragments …" he does not demonstrate any intention to explain something, for example, by propounding any hypothesis about Xipaya culture. But notwithstanding that, indigenous voices predominate. And this distinguishes the "Fragments …" from Nimuendajú's later monographs of the 1930ies and 1940ies, already based on contemporary formal principles and partly oriented by Robert Lowie's (1883-1957) editorial suggestions.

In the "Fragments …" we can indirectly become beware of a problem generally discussed in current anthropology in the context of experimental collaborative ethnographies: When the voices of anthropologists' interlocutors not only are highly esteemed so that they are faithfully reproduced, but also comprise the majority of an ethnographic text, who, after all, organizes and structures the presentation of the voices in its published format?

Of course, this was no epistemological or methodological problem neither for Nimuendajú nor for other anthropologists of his period, and it would be quite banal to disqualify their texts only by applying criteria of current anthropological practices. I think that it is a more constructive attitude to appreciate and evaluate Nimuendajú's texts by the principles of good quality of his time. For the anthropologists of the first half of the 20th century there was no doubt that the responsibility for composing ethnographic texts was exclusively theirs. And as for Nimuendajú's research about the Xipaya, everything points to the fact that the social environment of his fieldwork had nothing to do with what one might imagine to be a favorable situation for a socially balanced anthropological practice.

The summarized description of the fieldwork in the letter from April 23, 1920 makes it possible to conclude that it was realized in endocolonial circumstances, since the small Xipaya groups lived in a situation analogous to slavery. According to current ethical parameters in anthropology, such a kind of research environment would not be justifiable. But Nimuendajú was no insensible observer. On the contrary, since the period

he lived in São Paulo until his death he used to be a relentless and severe critic of the ways indigenous peoples in Brazil were treated by government agencies and by the different parts of the non-indigenous population. Thus it becomes practically unimaginable that he did not reflect upon his fieldwork conditions, but his thinking did not become explicit in the letter.

We can affirm, however, that the ethnographer himself was not in a situation which could have permitted any solidarity manifestation against the Xipaya's fate. Although he was not directly subjected to the exploitive regime of the rubber extraction system, his position was subaltern to the local despots and completely dependent on them. And those rubber bosses were the lords of life and death in the regions controlled by them. The histories about the brutality of Senator Miranda Júnior (ALARCON and TORRES, 2014, p. 23-24) were well-known in the whole region. A more adequate interpretation is that Nimuendajú realized his field research about Xipaya culture and language in a quite ticklish situation where ethnological curiosity was tolerated as long as it not hampered the rubber exploitation.

CONCLUSIONS

So, what kind of anthropology was practiced by Nimuendajú studying Xipaya culture and language? It became evident that it was improvised and occasional, realized without any planning. But Nimuendajú was not the first to write something about the Xipaya. They have been mentioned by missionaries, travelers and scientists in various reports since the 17th century, and Nimuendajú cites, for example, Karl von den Steinen (1855-1929), Prince Adalbert of Prussia (1811-1873), and Henri Coudreau (1859-1899). Moreover, his ally and protector, Emilie Snethlage, had also published three articles with ethnographic information about the Xipaya (Snethlage 1910, 1910 [1913], 1920/21) and a small text about the Xipaya language (1912). But Nimuendajú's texts not only are different because Snethlage was an ornithologist and had received a formal scientific education. He realized his research in quite different – more unfavorable – circumstances, focusing indigenous oral traditions not yet registered by his predecessors. His research grew out of chance, but did not originate in a kind of scientific vacuum, because Nimuendajú chose ethnographic topics not dealt with by other authors, probably because he spent more time with the Xipaya and really managed to learn their language, at least to some extent.

Was it German anthropology in the Amazon, the initial stage of Brazilian, or even Amazonian, anthropology, or something else? Brazilian anthropology or what we still would consider anthropology nowadays, at that time was generally practiced by

curious persons with academic backgrounds, but without any formal anthropological instruction or training, and there was no intellectual school or tradition which could be followed. Researchers like Edgar Roquette-Pinto (1884-1954) or Capistrano de Abreu (1853-1927) were exceptions to the rule. The kind of anthropology practiced by Amazonian academics, on its part, often was a grotesque mixture of dilettantism and speculative spirit, as can best be illustrated by Bernardo Ramos' voluminous study about the alleged Phoenician origins of Amazonian indigenous petroglyphs (1930, 1939), generously ignoring Koch-Grünberg's (2010) scrupulous work originally published in 1907. Ramos was a wealthy merchant of the Manaus elite and at the same time an amateur archaeologist and linguist. In two letters to Koch-Grünberg, Nimuendajú scoffed thoroughly about authors like Ramos and their provincial scientific amateurishness: "That's the brilliant triumvirate in the dark sky of Amazonian Americanism!"[29]. So, contemporary Amazonian anthropology certainly did not offer any standards for him.

As a self-educated researcher, but an enthusiastic and studious reader of ethnographies published by German ethnologists, he has repeatedly deplored in his letters that sometimes he had only had access to popular (reduced and simplified) versions of the German publications about indigenous cultures of South American lowlands. Notwithstanding that, German ethnology was his main anthropological reference at the time he knew the Xipaya, while his epistolary contacts with German academic ethnologists only started hesitatingly about 1914/15. So, between 1914 (the year his first ethnographic work was published) and 1929 (the year he terminated his contacts with *Anthropos*), Nimuendajú has been above all a German expatriate living in Brazil and practicing Americanist ethnology without being part of any national academic establishment, whereas in current Brazilian anthropology his work is generally interpreted as fundamental for the establishment of a national anthropological tradition. Gradually, however, he has become part of an international transatlantic network of knowledge interchanged by academic and non-academic anthropologists, archaeologists, and linguists.

Hence, it seems more reasonable to interpret Nimuendajú's research about Xipaya culture and language neither as an episode in the formative period of an autochthonous anthropological tradition in Brazil nor as a result of diffusion of German ethnology in South America. On the contrary, it can better be understood as a manifestation of a scientific transnationalism (CLAVIN, 2005) where even national or regional histories of science must be situated in a global context (McCOOK, 2013),

29 Nachlass Theodor Koch-Grünberg, Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg, VK MR A.31, letters from October 28, 1920, and April 8, 1921.

which allow to evaluate adequately such uncommon research episodes as the one depicted in this article.

REFERENCES CITED

ALARCON, Daniela Fernandes & TORRES, Mauricio. *"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: ISA – Instituto Socioambiental; Altamira: Amora – Associação dos Moradores da Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio, 2014. (disposable as e-book: www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/blog/pdfs/nao_tem_essa_lei_no_mundo_ebook.pdf; accessed on 20/10/2017)

BARBOSA, Pablo Antunha. A "Terra sem Mal" de Curt Nimuendajú e a "Emigração dos Cayuáz" de João Henrique Elliott: notas sobre as "migrações" guarani no século XIX. *Tellus*, Campo Grande, ano 13, n. 24, p. 121-158, 2013.

BERNARD, H. Russell. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. 4th edition. Lanham: AltaMira Press, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O que é isso que chamamos de Antropologia brasileira? In: Roberto Cardoso de Oliveira. **Sobre o pensamento antropológico**. (Biblioteca Tempo Brasileiro, 83) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988, p. 109-128.

CLAVIN, Patricia. Defining Transnationalism. *Contemporary European History*, v. 14, n. 4, p. 421-439, 2005.

CLIFFORD, James. On Ethnographic Authority. *Representations*, v. 1-2, p. 118-146, 1983.

_____. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

COUDREAU, Henri. *Viagem ao Xingu*. (Reconquista do Brasil, 49) Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977 [1897].

DIETRICH, Wolf. A língua apapokúva-guarani registrada por Nimuendajú. *Tellus*, ano 13, n. 24, p. 80-81, 2013.

FERNANDES, Florestan. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. (Sociologia Brasileira, 2) Petrópolis: Vozes, 1975.

FISCHER, Manuela et al. (eds.). *Adolf Bastian and His Universal Archive of Humanity: The Origins of German Anthropology*. Hildesheim, New York: G. Olms, 2007.

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura*. São Paulo: Contexto, 2008.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Petróglifos sul-americanos*. Org. Edithe Pereira, trad. João Batista Poça da Silva. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2010 [1907].

KRAUS, Michael. *Bildungsbürger im Urwald: Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. (Curupira, 19) Marburg: Förderverein "Völkerkunde in Marburg" e.V., 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul, 1922.

_____. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York: Harcourt, Brace & World, 1967.

MCCOOK, Stuart. Introduction: Focus: Global Currents in National Histories of Science: The "Global Turn" and the History of Science in Latin America. *Isis*, v. 104, p. 773-776, 2013.

NIMUENDAJÚ, Curt. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. *Zeitschrift für Ethnologie,* v. 46, p. 284-403, 1914.

_____. Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer: Beiträge zur Kenntnis der Indianerstämme des Xingú-Gebietes, Zentralbrasilien. *Anthropos,* v. 14-15, n. 4-6, p. 1002-1039, 1919/20.

_____. Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer: Beiträge zur Kenntnis der Indianerstämme des Xingú-Gebietes, Zentralbrasilien. *Anthropos,* v. 16-17, n. 1-3, p. 367-406, 1921/22.

_____. Zur Sprache der Sipáia-Indianer. *Anthropos,* v. 18-19, p. 836-857, 1923/24.

_____. Wortliste der Sipáia-Sprache. *Anthropos,* v. 23, n. 5-6, p. 821-850, 1928.

_____. Wortliste der Sipáia-Sprache (Schluss). *Anthropos,* v. 24, n. 5-6, p. 863-896, 1929.

_____. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia: contribuições ao conhecimento das tribos da região do Xingu, Brasil Central. Versão elaborada e apresentada por Eduardo Viveiros de Castro e Charlotte Emmerich, a partir da versão portuguesa de F. W. Lommes. *Religião e Sociedade,* v. 7, p. 6-47, 1981.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Curt Nimuendaju et la configuration de l'ethnologie au Brésil: Travail ethnographique, musées et politiques d'état. In: *Esse – Pour Un Espace Des Sciences Sociales Européen (Colloque: Rapports ambivalents entre les sciences sociales européennes et américaines)*. Milano: Arcipelago Edizioni, p. 165-197, 2007.

PIERRI, Daniel Calazans. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. *Tellus,* ano 13, n. 24, p. 159-188, 2013.

RAMOS, Bernardo de Azevedo da Silva. *Inscripções e tradições da América prehistorica, especialmente do Brasil. Vol. I.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930.

_____. *Inscripções e tradições da América prehistorica, especialmente do Brasil. Vol. II.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1939.

SANJAD, Nelson, et al. Emília Snethlage (1868-1929): um inédito relato de viagem ao rio Tocantins e o obituário de Emil-Heinrich Snethlage. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi – Ciências Humanas,* v. 8, n. 1, p. 195-221, 2013.

SCHRÖDER, Peter. Curt Unckel Nimuendajú – um levantamento bibliográfico. *Tellus,* ano 13, n. 24, p. 39-76, 2013.

_____. (org.). *Os índios Xipaya: cultura e língua. Textos de Curt Nimuendajú*. (Série História da Antropologia, 1) Recife: Editora Universitária da UFPE, 2015.

SNETHLAGE, Emilie. Zur Ethnographie der Chipaya und Curuahé. *Zeitschrift für Ethnologie,* v. 42, n. 3/4, p. 612-637, 1910.

_____. A travessia entre o Xingú e o Tapajoz. *Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de Historia Natural e Ethnographia,* v. 7, p. 49-92, 1910 [1913].

_____. Vocabulário comparativo dos Indios Chipayas e Curuahé. *Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia,* v. 7, p. 93-99, 1912.

_____. Die Indianerstämme am mittleren Xingu. Im besonderen die Chipaya und Curuaya. *Zeitschrift für Ethnologie,* v. 52/53, p. 4/5, p. 395-427, 1920/21.

STADEN, Hans. *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nacketen Grimmigen Menschenfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen*. Marburg, 1557.

STOCKING, George W., Jr. (ed.). *Volksgeist as Method and Ethics: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1996.

UMBUZEIRO, Antônio Ubirajara Bogea & UMBUZEIRO, Ubirajara Marques. *Altamira e sua história*. 4ª edição revista e ampliada. Belém: Ponto Press, 2012 [1990].

VILLAR, Diego & COMBÈS, Isabelle. La Tierra Sin Mal: Leyenda de la creación y destrucción de un mito. *Tellus,* ano 13, n. 24, p. 201-225, 2013.

WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993.

WELPER, Elena Monteiro. *Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira***.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

_____. Da vida heroica ao diário erótico: sobre as mortes de Curt Nimuendajú. *Mana,* v. 22, n. 2, p. 551-586, 2016.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 186. Toward an anthropology of the Calling: religious, secular, neoliberal

EDMUNDO PÉ DE FERRO: UM CASO DE DEVOÇÃO A UM "SANTO DE CEMITÉRIO" EM BENJAMIM CONSTANT-AM-BRASIL

Pietà Graça Castro Pinto Trajano Vieira[1]
José Maria Trajano Vieira[2]

Resumo

Esta pesquisa aborda a história de Edmundo Pé-de-Ferro, alvo de devoção de caráter popular no município de Benjamin Constant – AM. Propomos um estudo sobre a religiosidade de um determinado grupo que o reconhece como santo milagreiro. Buscamos compreender a construção social que foi produzida em torno deste personagem que não é reconhecido pela igreja local e que pode ser entendido como devoção marginal. Fazemos uma tentativa de analisar este imaginário social e religioso que existe para estas pessoas que lhe rendem reverências. Utilizamos como sujeitos importantes para o desenvolvimento desta pesquisa os informantes que são anciãos da cidade, que viveram no final dos anos 50 do século XX e conhecem a história de Edmundo, bem como os devotos que hoje mantém viva a memória de Edmundo. O cemitério foi o lócus central para realização da pesquisa, cenário onde predominantemente se desenrolam as praticas devocionais, o que permite identificar um caso de devoção a um "Santo de Cemitério".

Palavras-chave: Religião, religiosidade popular, devoção marginal

EDMUND IRON FOOT: A CASE OF DEVOTION TO A "GRAVEYARD SAINT" IN THE COUNTY OF BENJAMIN CONSTANT - AM – BRAZIL

Resume

This research addresses the story of Edmund Iron Foot (Foot-of-Iron), the subject of devotion of a popular character in the county of Benjamin Constant - AM - Brazil. I propose a study about the religiosity of particular group that recognizes him as a miracle-performing saint. I seek to comprehend social construction that was produced around this character that is not recognized by the local Church and which can be understood as marginal devotion. I make an attempt to analyze this social an religious imaginary that exists for these people that render him reverence. Informants, who are elders of the city, who lived in the late 50s of the twentieth century, and know the story of Edmund, as wellas the devotees who today keep alive the memory of Edmund were utilized as subjects important to the development of this research. The cemetery was the central locus for conducting the research, which is the predominant scene for the unfolding

[1] Graduada em Antropologia (UFAM) e Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFAM). e-mail: pietajesus@yahoo.com.br
[2] Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Professor Adjunto na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). email: zmtrajanov@yahoo.com.br

of devotional practices, which permits the identification of a case of devotion to a "Graveyard Saint".

Keywords: Religion; popular religiosity; marginal devotion

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta questões alusivas ao processo de santificação não oficial de Edmundo "Pé-de-Ferro", alvo de devoção de caráter popular no município de Benjamin Constant-AM. O objetivo principal deste trabalho é o de analisar como se constrói esta devoção no contexto Amazônico, descrevendo de que forma este processo se manifesta e quais são os elementos constitutivos de uma devoção denominada pela literatura antropológica como "marginal".

O foco do presente estudo é o imaginário social e religioso vivenciado pelos sujeitos da pesquisa que rendem reverências a Edmundo, não obstante a indiferença da Igreja Católica, de onde provem a grande maioria dos seus devotos, os quais serviram de interlocutores no trabalho etnográfico em torno do personagem em foco.

Às práticas religiosas classificadas como constitutivas do denominado "catolicismo popular" se desenvolveu na Região do Alto Solimões, cujo imaginário se apoia na tradição cristã do culto aos santos (as), sejam eles canônicos ou não. Por meio da narrativa de moradores locais, tentaremos reconstruir a história de Edmundo Pé-de-Ferro em Benjamim Constant, sua breve vida nessa cidade e a trama que o envolveu numa morte trágica, fato que aos olhos de seus devotos lhe confere uma suposta santidade. Para que isto fosse possível, participaram como sujeitos ativos no desenvolvimento deste trabalho alguns anciãos da cidade, que viveram no final dos anos 50 do século XX e conhecem e narram melhor a história de Edmundo, bem como os devotos que hoje mantém viva a memória de Edmundo.

O Cemitério São Francisco (também conhecido como "cemitério velho"), localizado no Bairro Colônia, foi o *lócus* central para a realização desta pesquisa, cenário onde predominantemente se desenrolam as práticas devocionais, o que permite identificar um caso de devoção a um "Santo de Cemitério", literalmente criado pelo imaginário popular. Fizemos uma incursão pelo imaginário religioso local no cemitério São Francisco. É nele que está o túmulo de Edmundo, local de culto para muitos devotos que elegeram este personagem como seu protetor. O cemitério tornou-se, portanto, o *locus* privilegiado de observação, cujos dados coletados nesse local nos permitiram pressupor que o elemento central que estaria dando suporte ao imaginário religioso que se construiu em torno da memória e da imagem de Edmundo, ou seja, o seu processo de "santificação", seria o tipo de morte pela qual passou, ou

seja, uma morte precedida de muito sofrimento. A idéia de uma morte marcada pelo martírio/sacrifício estaria sedimentando as bases para o reconhecimento de Edmundo como um Santo popular, ou "Santo de Cemitério".

A ausência de registros e documentos oficiais sobre os fatos que se relacionavam com meu objeto de pesquisa pedia o diálogo com pessoas que guardavam na memória fragmentos sobre os fatos. Para esta pesquisa interessava reconstituir a história destacando "a forma como a memória popular é construída e reconstruída como parte da consciência contemporânea" (Debert, 1986, p. 151).

Com relação à metodologia utilizada neste trabalho destacamos a observação participante, conjugada com outros instrumentos de coleta, como a entrevista, consulta a arquivos e documentos históricos. Foram entrevistados alguns devotos, a maior parte deles no cemitério e outros na própria residência dos entrevistados que somaram 7 interlocutores anciãos contemporâneos de Edmundo que foram selecionados como os que poderiam trazer relatos mais precisos e próximos do que se pretendia neste trabalho.

A construção de uma devoção marginal, buscar-se-á a partir dos dados colhidos no trabalho de campo discutir os elementos constitutivos de uma devoção marginal, mostrando as diferentes narrativas sobre o tipo de morte sofrida por Edmundo, o lugar da sua execução, os significados da sua cabeça perfurada por um grande cravo de metal, os pedidos e as oferendas que lhe são retribuídas pelos pedidos atendidos.

Entre outros elementos que dão suporte a este tipo de devoção, destacamos a prática de ascender velas na segunda-feira e a visitação ao túmulo de Edmundo, no dia de Finados. É nesse dia que católicos ou não visitam os cemitérios para realizar rituais em homenagem a seus entes queridos ou a personagens que se transformaram em foco de veneração popular, em razão do ritual de passagem pelo qual passaram um dia.

Descrevemos e analisamos neste artigo como a morte trágica de Edmundo constrói uma nova identidade a ele, de assassino a santo, da transgressão à transcendência. A partir de sua morte, novos atributos lhe são conferidos, bem como novas interpretações vão surgindo em torno da sua imagem. Os devotos imaginam que no plano espiritual Edmundo vai ganhando uma nova identidade, devido ao seu sofrimento terreno. Na mentalidade dos devotos, o sofrimento de Edmundo é o que o leva ao ápice no plano espiritual e ao processo de sua santidade, a tortura no seu corpo, a morte lenta e gradual, faz gerar no imaginário religioso dos devotos a idéia de que ele é santo e faz milagres. Contudo, um santo fora dos patamares da Igreja oficial, isto é "marginal". Para seus devotos Edmundo é santo e milagreiro, e isso é o que importa. A vida pessoal dele marcada pela contradição do assassinato fica relegada em segundo plano, pois a morte/martírio é um marco divisor entre a transgressão cometida e a santificação

conferida por um contexto "mágico-religioso". Nesse sentido, tais práticas estão mais perto da magia do que da religião.

O ARIGÓ EDMUNDO EM BENJAMIM CONSTANT

Apresento resumidamente a história de Edmundo como foi contada pelos interlocutores deste trabalho. Trata-se de um suposto nordestino (talvez cearense, como muitos daqui), que segundo relatos, chegou a Benjamin Constant no ano de 1957. Mais conhecido como "Pé-de-Ferro", ele era assim conhecido pelo fato de ter uma prótese de ferro que ele mesmo teria construído. Edmundo estabeleceu-se na cidade consertando motores de popa e relógios. Os depoimentos coletados demonstram que ele tinha uma personalidade fechada, ou seja, reservada, de pouco falar e não possuía família na cidade. Estas características produziam no imaginário das pessoas que Edmundo era uma pessoa estranha e misteriosa. De acordo com alguns narradores, era um homem que parecia não possuir vício, era ponderado em suas ações, vivia para o seu trabalho, trabalhava com eficiência e era considerado por todos como um bom mecânico.

Por ser considerado um bom mecânico, certa vez foi-lhe pedido para consertar um motor que pertencia a Nicanor, integrante de uma família tradicional de Benjamin Constant, considerada rica e influente. De acordo com alguns relatos Edmundo consertou o motor de Nicanor, que resolveu não pagá-lo, porque achou o valor cobrado por Edmundo muito alto. Ainda segundo informações locais, Edmundo se revoltou porque Nicanor tinha condições de pagá-lo, já que era considerado rico, e não pagou o preço cobrado por ele. A partir deste momento instala-se o conflito entre os dois, e Edmundo acaba por tirar a vida de Nicanor, em plena praça pública no centro da cidade, utilizando uma chave de fenda previamente trabalhada por ele e transformada em arma fatal.

Os interlocutores relatam que logo depois que Edmundo assassinou Nicanor ele foi se entregar à polícia, ficando preso por um período incerto (algumas versões falam que foram algumas semanas, outras três meses e outras ainda seis meses) no qual teria sofrido tortura e por fim foi assassinado dentro da cadeia de forma bastante cruel.

A partir dos fragmentos da memória dos meus interlocutores, selecionei algumas informações que passaram a circular à época sobre a morte de Edmundo, as quais foram a mim reveladas pelos entrevistados: enterrado como indigente e sem direito a velório. Há relatos de que alguém teria sentido a presença de seu espírito dentro da delegacia, que teria ouvido seus gritos de dor e o teria encontrado enforcado dentro

da cadeia, o que na versão da polícia ele teria cometido suicídio. Esses elementos parecem produzir eco na imaginação de muitas pessoas que atribuem santidade a pessoas que passam por tais provações, não importando a condição moral de seus atos em vida.

Depois da morte de Nicanor, que foi registrada no dia 10 de agosto de 1957, Edmundo, segundo relatos, foi preso, sofreu espancamentos, torturas, passou muita fome, sede, dormia no chão quente e frio da delegacia. Os policiais deixavam ele no escuro, não deixavam ele receber visita, davam água de "pirarucu" para ele beber, ou seja, lavavam o "pirarucu" salgado e davam essa água da lavagem para ele. Os agentes penitenciários batiam nele até sangrar, os moradores ouviam os seus gritos quando ele pedia ajuda e gritava por socorro, ele padeceu muito na prisão.

Foi depois de sua morte trágica que Edmundo passou a ser reconhecido como alma, santo milagreiro. Vejamos o depoimento de uma devota de Edmundo que foi apresentada a mim durante a pesquisa, por indicação dos interlocutores: *"Ele é santo sim, consegui através dele muitas graças, coisas que prá mim eram consideradas impossíveis, ele é um santo forte, sofreu muito e foi isso que ajudou ele a ser santo*" (Depoimento coletado na segunda-feira de uma devota em 2016).

Essas pessoas passaram a acreditar que pelo fato de Edmundo ter sofrido muito, ele tinha conseguido o perdão de Deus, a graça e a misericórdia de interceder pelas pessoas, que sua alma teria conseguido ser perdoada do que ele havia feito com Nicanor. E até nos dias atuais, pessoas lhe rendem devoção, não se preocupam em saber que em vida ele foi um assassino, mas que ele virara um santo, ou uma alma protetora e que está com Deus. É o que mostra um dos depoimentos por mim coletado no dia dos finados: *"quem não erra? todo mundo erra, ninguém é perfeito, mas Deus já perdoou ele, ele tá com Deus, não me preocupo se ele foi assassino, o importante é que ele faz milagres"*. Estas pessoas acreditam que ele havia feito justiça com suas próprias mãos e como todo ser humano, qualquer um pode cometer erros e pagar por eles, seja em vida ou mesmo depois de morto. Essa fama de milagreiro surgiu exatamente depois de sua morte e persiste até os dias de hoje (2018), sessenta e um anos após o ocorrido.

Os narradores me contaram que naquele tempo sua morte teve muita repercussão, pessoas notavam uma infinidade de velas depositadas em seu túmulo, e se ouvia muitos falarem que Edmundo havia atendido todos os seus pedidos.

O CAMPO E O PROBLEMA DA PESQUISA

A cidade de Benjamin Constant está localizada na área de fronteira entre o Peru e a Colômbia, países vizinhos, região do Alto Solimões e está distante de Manaus (capital) aproximadamente 1.118 km em linha reta. Benjamin Constant é um dos municípios brasileiros que abriga milhares de peruanos, muitos colombianos e uma diversidade de povos indígenas, formada por várias etnias como Tikuna, Kokama, Kambeba, Kaixana, Uitoto entre outras.

A pesquisa de campo me permitiu pressupor algumas hipóteses que estariam dando suporte ao imaginário religioso local, a partir do qual se construiu a memória e a santificação de Edmundo, mediante sua morte trágica e sofrida. A idéia de uma morte marcada pelo martírio/sacrifício, estaria sedimentando as bases para o reconhecimento de Edmundo como um Santo Popular, ou "Santo de Cemitério". Nesse caso, de acordo com Mauss & Hubert (2005), o sacrifício atinge o seu grau máximo de potencialidade, pois o sacrificante é a própria vítima.

Nesse contexto, o que interessa é o sentido que os devotos atribuem às suas práticas e não o vínculo deles com alguma instituição religiosa especificamente. Nesse sentido, a proposta de Geertz, 2008 para pensar a religião parece ser mais instigante, já que para o referido autor não é a veracidade das práticas religiosas que está em foco, mas os sentidos que são construídos num determinado contexto.

A MORTE/SACRIFÍCIO DE EDMUNDO E A CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO

Muitos dos devotos o classificam como "Santo Edmundo", "meu santinho", "alma protetora ou bondosa", "Senhor Edmundo" em sinal de respeito, "Seu ou São Edmundo", em sinal também de reverência a sua suposta santidade. Pelo que pude observar, estes termos aparecem de acordo com o grau de intimidade e a relação que o devoto tem com o santo, ou teve quando ele esteve vivo, quando são também seus simpatizantes e principalmente quando acreditam que o santo já atendeu seus pedidos várias vezes.

MOMENTOS DE ATUALIZAÇÃO DA DEVOÇÃO: SEGUNDA-FEIRA (DIA DAS ALMAS) E O DIA DE FINADOS

A segunda-feira é um dia considerado muito importante, e como diria, baseada nas práticas devocionais, é o "dia das almas". É o dia dedicado a todas as almas no geral,

o dia em que se propaga e se manifesta a devoção popular aos mortos. Semanalmente os devotos recorrem ao espaço sagrado do cemitério, para lá manifestarem a sua fé, sua devoção, afirmando ainda mais as suas relações afetuosas com o mundo dos mortos. É na segunda-feira que muitos devotos vivificam, reatualizam os ritos através dos votos, das promessas, das orações e dos atos devocionais.

Para Calavia Sáez (1996), a cosmologia do mundo dos mortos não é determinada por um sistema religioso específico. Se pensarmos desta maneira podemos ver que o cemitério propicia o encontro de vários praticantes de diferentes crenças religiosas. O dia dos finados é uma data em que a presença das práticas devocionais relativas a santos não institucionalizados e às almas, são muito evidentes, como é o caso de Edmundo.

A devoção a Edmundo se manifesta no cemitério e pode ser considerada uma devoção "marginal", porque ela não é reconhecida pela Igreja e provavelmente nunca o será, em razão de não atender as exigências canônicas de santificação impostas pelo catolicismo oficial. Contudo, a sua consagração como "santo" já teria se dado, se não pelas vias oficiais, com certeza pela via sacrificial que caracterizou a sua morte.

DOS PEDIDOS À SANTIDADE MARGINAL DE EDMUNDO

Exploro nesta seção as categorias de pedidos, pelos quais Edmundo é procurado, de acordo com os interesses dos devotos.

Passar em concurso público;
Cura de enfermidades, tais como câncer, feitiço, infartos, facadas, cirurgia de risco;
Recuperação depois de acidentes considerados graves;
Sobreviver a gravidez de risco;
Conseguir empregos bem remunerados, orientações no trabalho;
Ter sorte no amor, inclusive para trazer de volta o amado;
Pessoas libertas de álcool, drogas, vícios no geral;
Mudanças em personalidades consideradas difíceis;
Proteção a mulheres que são espancadas e que tem problemas no lar;
Passar em mestrado;
Alcance de bens materiais: de uma casa, carro, ganhar na mega-sena.

Estas são categorias de pedidos, cuja resposta configura a eficácia do ato religioso, são específicas e podem variar, dependendo principalmente do interesse econômico, que parece ser o mais procurado.

Edmundo não é considerado um santo especialista em si, mas pode ser útil para qualquer situação que for procurado, ao contrário de alguns santos institucionais que a Igreja cria para determinados fins.

EDMUNDO "PÉ DE FERRO": DE ASSASSINO A "SANTO"

Os depoimentos de nossos interlocutores revelam uma devoção que pode estar ligada à idéia de sofrimento e martírio que o próprio Edmundo passou no final de sua vida. As pessoas acreditam que o seu sofrimento fizera dele uma alma boa que está com Deus, que tudo que ele passou na cadeia o tornara um "santo". O sofrimento dele faz com que muitas pessoas acreditem na idéia de que ele irá socorrê-las pelo fato de que em vida ele foi alguém que sofreu muito e intercede por aqueles que necessitam de ajuda. A palavra "santo" foi mencionada, por diversas vezes, pelos devotos de Edmundo ao referir-se a ele.

Parece que a morte trágica de Edmundo é que fundamenta a nova identidade que lhe é atribuída, a saber, de assassino a santo, da transgressão à transcendência. A partir de sua morte, novas características vão sendo construídas pelos devotos, novas interpretações vão surgindo a respeito de sua imagem. Os devotos imaginam que no plano espiritual Edmundo vai ganhando uma nova identidade, devido ao seu sofrimento terreno. Segundo Freitas "o operador da passagem de uma identidade criminosa a outra santa, parece ser a dor, e o sofrimento" (Freitas, 2000, p. 196).

Na mentalidade dos devotos, o sofrimento de Edmundo é o que o leva ao ápice no plano espiritual e ao processo de sua santidade, a tortura no seu corpo, a morte lenta,

gradual, faz gerar no imaginário religioso dos devotos que ele é santo e faz milagres, um santo fora dos patamares da igreja oficial. Edmundo é santo e milagreiro, e isso é indiscutível para seus devotos, não importando para eles saber que em vida fora um assassino, mas para eles o mais importante é que ele faz milagres. Os devotos são na verdade responsáveis por esta construção social, e isto é algo que emerge do coletivo, por que é ele que o legitima.

Segundo Soares, o santo pode ser entendido como resultado das idealizações populares: "O santo também é um sofredor que passou privações em vida, foi um pecador e acabou por conseguir sua redenção no ato de sua morte, que quase sempre é um evento trágico" (Soares, 2007, p. 21).

Segundo Mafra (1997), no catolicismo popular brasileiro é quase rotineiro, se não fosse milagroso, que pessoas com trajetórias inusitadas – são prostitutas, videntes, suicidas, amantes, revolucionarias – passem a receber flores e velas nos seus sepulcros depois de mortas, tornando-se centros de romaria, consagradas assim, pela devoção popular, como mediadores com o transcendente.

Edmundo por sua vez, não deixara nada em Benjamin, nem documentos seus foram encontrados, mas no imaginário social se perpetua a mística em torno de seu nome e de sua rápida passagem pela cidade. Após sua morte ele passou a ser lembrado e visto como santo.

PRÁTICAS DEVOCIONAIS NO CONTEXTO DA MODERNIDADE

> *O Homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante das inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado pode manifestar-se em pedras, ou árvores, por exemplo* (Eliade, 2010, p.18).

Neste seção refletiremos sobre a crença em Edmundo no contexto da modernidade, a partir das margens e num contexto sócio-histórico particular: o amazônico. Enfase especial será dada a análise da produção de discursos em meio a práticas sociais, envolvendo processos de subjetivação. Para isso, dialogaremos com alguns autores, cujas idéias apresentam relação com o tema deste artigo, tais como Giumbelli (2011), que problematiza a noção de crença na modernidade, Brandão (2004), Calavia Saéz (2009), Karnal e Fernandes (2017) entre outros, os quais iluminarão as reflexões que se pretende neste artigo. Pretende-se de certa forma compreender a religiosidade de um determinado grupo de devotos emergentes na modernidade.

Ao traçar um panorama do campo religioso na atualidade em Benjamin Constant, sobretudo católico e evangélico, sem deixar de observar outros grupos religiosos de menor expressão no município, notamos que em Benjamin Constant, sobretudo em

ano eleitoral, há o envolvimento de líderes religiosos na política partidária local, a militância de religiosos para a formação de quadros políticos nas esferas municipal, estadual e nacional.

Missionários de várias denominações religiosas ou não, também assumem papéis na execução de políticas públicas patrocinadas pelo Estado, ou na ausência ou omissão governamental, de forma autônoma. Nestes casos há um embricamento entre religião e política, uma reforçando a outra. A política, assim, traduz-se na presença de expressões religiosas em espaços públicos, incluindo aí as procissões, caminhadas e marchas promovidas pelas igrejas locais. Entretanto às formas pelas quais podemos pensar a relação entre religião e política na contemporaneidade não é o foco deste artigo.

Ao estabelecer uma relação entre religião e modernidade, Giumbelli, 2011 afirma que na noção de crença se articulam liberdade e sujeição de um coletivo ou de um sujeito, onde a liberdade é concebida ao mesmo tempo como imanente e transcendente. Nas palavras do autor "crença tanto serve a definição moderna do religioso quanto permite entender certas características do modo como a modernidade concebe o social" (Giumbelli, 2011, p. 328-329). Nesse sentido a crença em Edmundo representa a liberdade religiosa típica da modernidade.

Tomando como um exemplo o universo religioso brasileiro, Brandão, 2004 elabora uma reflexão a respeito do que parece acontecer entre os sistemas culturais de sentido, mostrando a configuração das alternativas religiosas no Brasil. Para o autor, atualmente há uma tendência a organização de encontros nos quais participam pessoas e grupos de sistemas de sentidos os mais diversos e até então distantes entre si. Eventos nos quais "Algo como se uma vocação ecumênica de partilha ritual de momentos devotados a um sagrado generosamente polissêmico, fosse alargada ao máximo de suas fronteiras" (Brandão, 2004, p. 262-263). Nesse mundo das "invenções culturais do sagrado" se aproximam campos de vocação tradicionalmente em conflito.

A devoção a Edmundo está restrita ao âmbito local e mescla-se com elementos da vida cotidiana dos devotos. Ela parece representar uma variação de culto e de práticas as quais não podemos chamar de religiosas no sentido de uma religião formalmente instituída. Parte do princípio da comunicação e da troca entre o humano e o divino, por meio da mediação do santo. A devoção a Edmundo é também de cunho "popular" e transmitida por meio da oralidade cuja fonte é a memória dos interlocutores locais.

Ao falar sobre a atual diversidade no interior de algumas e entre as religiões. Brandão afirma que "existem derivações, divergências, novas experiências pessoais e

coletivas de lidar com o sagrado e tornar uma experiência de sentido, tornada uma fé partilhada como uma crença, em uma religião em que elas acabam se configurando culturalmente" (Brandão, 2004, p. 267). Nesse sentido a devoção a Edmundo talvez possa ser considerada um entre os vários modos diferentes de "ser católico" na modernidade.

Para Brandão convivemos na atualidade com vários estilos culturais de "ser católico". Para o autor o catolicismo popular possui relativa autonomia frente a igreja a qual essa corrente religiosa se identifica,

> Mesmo no interior de um catolicismo mais canônico, praticado em linha direta de relação com o corpo sacerdotal, subsistem modalidades de tendências não raro de difícil integração no *corpus* de doutrina, gestos e ritos de uma mesma religião e de uma mesma igreja. Olhado de perto, isto a que damos o nome de *catolicismo popular* possui tantos matizes quantas são as culturas em que vivem as suas pessoas reais (Brandão, 2004, p. 268).

O sentido da experiência da fé dos devotos de Edmundo diz respeito as transformações no mundo religioso no Brasil na contemporaneidade, as diferenciações no interior do catolicismo, de modo a permitir ao fiel, várias alternativas de práticas de fé e de interpretação do significado da crença e do sentido do sagrado.

Os devotos de Edmundo optam por relacionar-se com ele, de acordo com a lógica pessoal de suas próprias necessidades, sua realização subjetiva. Um direito de fé individual, desde a perspectiva do ator social, mais do que da instituição religiosa. Em busca da felicidade cotidiana procuram em Edmundo a solução de suas aflições pessoais.

A devoção a Edmundo revela algo sobre a capacidade intelectual e abre perspectivas teóricas sobre a lógica do grupo implícita nessa devoção de caráter popular. Neste texto enfatizamos o elemento politico, econômico e cultural do processo histórico e como os devotos percebem os conflitos que os envolvem, bem como as maneiras pelas quais, por meio da crença em Edmundo, os levam a projetarem para a dimensão religiosa seus dilemas sociais. Tratamos de estabelecer uma interface entre religião e sociedade num sentido amplo, as conexões entre transformações sociais e transformações simbólicas.

A devoção a Edmundo não pode ser vista num sentido estritamente religioso, pois ela responde a problemas sociais e políticos de outra ordem, decorrentes da experiência de desigualdade, exploração capitalista, baixo poder aquisitivo e carências de várias ordens que os devotos de Edmundo enfrentam enquanto residentes no município de Benjamin Constant, que apresenta um IDH baixo. Aparece então como mecanismo de inversão da situação: do plano horizontal/social marcado por um contexto público de

acesso e participação desigual para o plano vertical/sobrenatural de relações simétricas com "Santo Edmundo".

Nesse trabalho tratamos os devotos de Edmundo não apenas enquanto sujeitos, mas também enquanto agentes de produção de bens simbólicos. Constatamos que esses devotos procuram os serviços de Edmundo de maneira esporádica e ditada por necessidades pessoais de momento. Essa barganha com o santo serve aos interesses materiais e "espirituais" dos devotos e parece ser percebida por eles como uma fonte "eterna" de ajuda ao mesmo tempo em que exige dos mesmos uma fidelidade relativa para com Edmundo, fé e merecimento por parte do devoto para que o santo possa operar o milagre.

Nesse processo a ideologia religiosa da igreja, principalmente a católica, é trabalhada pelos devotos por meio de um conjunto de rituais que, segundo eles, garantem eficácia da fé em Edmundo. Ou seja, o devoto se apropria dos símbolos "tradicionais" do sagrado para dar sentido a sua devoção. Como afirma Maués (1981) ao mencionar o processo de popularização da religião, trabalhado por Brandão (1980): "De um lado, o povo marginalizou a doutrina canônica que nunca conseguiu aprender e seguir totalmente, o mesmo de certo modo fazendo com o aspecto sacramental e, de outro, criativamente, reelaborou um rico repertório de práticas devocionais, fundamentado num fértil imaginário mítico" (Maués, 1981, p. 308).

A relação com o catolicismo, muito mais do que representar um pertencimento institucional, serve para abrir caminhos que se apresentam como alternativas a ortodoxia católica. Os devotos de Edmundo praticam ritos e mantêm crenças e concepções independentemente da existência formal de um coletivo que possamos chamar de religioso, mesmo considerando o fenômeno estudado como uma devoção popular com traços católicos e com forte presença em todas as regiões do país, estes devotos gozam de certa autonomia, ou seja, o valor simbólico da devoção não prescinde do reconhecimento estatal ou eclesiástico. Entretanto, o uso dos termos "devoção marginal" e "devoção popular" revela a existência de um parâmetro para se definir a devoção a Edmundo: a Igreja Católica e o não reconhecimento desta devoção por parte desta igreja, mesmo que esta muitas vezes esta se alimente daquela.

EDMUNDO: UM SANTO FORTE

"Ele é santo. Edmundo é um santo forte e poderoso", assim os devotos de Edmundo o vêem e o reconhecem. Frases e relatos assim são muito frequentes no ritual da segunda-feira e no dia dos finados. Edmundo é um santo considerado forte e um santo local, nem mesmo reconhecido pelas igrejas de Benjamin Constant. "Santo forte

remete a um vínculo entre mim e o santo, entre este ser de carne e osso que sou e aquele outro de pura luz. O Santo é repleto de graças e eu, humano, carente delas" (Karnal e Fernandes, 2017, p. 11).

Diante de um pluralismo religioso que ganha forma e se dinamiza em Benjamin Constant – AM a devoção a Edmundo tem sido uma possibilidade de crenças, práticas neste contexto amazônico e fronteiriço. Os devotos de Edmundo santificam o espaço do cemitério, de seu túmulo, agradecendo com velas, orações e flores e demarcando esse espaço como sagrado.

As incertezas, o medo, o desamparo, as dores e as crises das institucionalidades e a emergência delas na modernidade, surgem em meio a elas devoções como a de Edmundo que segundo preceitos da Igreja está a revelia do catolicismo local. Os devotos destes santos que são considerados com santos fortes pelo povo não se preocupam com teologias bem elaboradas em gabinetes e bibliotecas. Para os devotos de Edmundo é muito mais importante e eficaz solucionarem imediatamente seus problemas terrenos do que conhecer a doutrina sagrada, o metafísico da Igreja.

Eles os devotos estabelecem uma relação de foro íntimo, emocional e afetivo com Edmundo. Na tradição católica, de onde provem os devotos que estão inserido nesta cultura religiosa, é perceptível notar que os devotos tanto recorrem dialogicamente aos santos institucionais, quanto invocam Edmundo o santo marginal desconhecido pela Igreja. Para os devotos existe uma relação de socialidade entre eles, formando uma comunidade entre santo e fiel. Alguns dos devotos de Edmundo viram fiéis seguidores dele, pelo processo de reconhecimento desta suposta santidade que surge por meio da narrativa oral, que é passada de geração a geração.

SANTOS, MITOS, SUBJETIVIDADES

Para Calavaia Sáez, 2009, Os santos, personagens locais, atravessam fronteiras entre as religiões e podem ser vistos como atores essenciais dentro de uma rede de relações a unir mitos, devotos, lugares, objetos ou personagens sagrados, rituais, doutrinas e, como um limite externo, Deus. O autor define "santos" como sendo àqueles personagens que ocupam um espaço entre as divindades e os fiéis. Assim, para existir, os santos precisam de uma divindade que permita esse tipo de mediação, ou seja, da dicotomia divino/humano. Para o autor "a religião popular é a religião normal, não uma versão empobrecida de algo que se manifesta alhures com maior eficiência" (Calavia Sáez, 2009, p. 201).

Segundo Calavia Sáez, uma das coisas que os santos podem fazer pela antropologia da religião, é ajudá-la a repensar a hierarquia dos sujeitos com que ela estabelece sua

interlocução. O culto aos santos é uma relação com formas semelhantes às que regem a socialidade comum: estabelece-se entre sujeitos.

Examinando os relatos orais de milagres, que fazem parte da devoção a Edmundo constatamos que o devoto recorre ao santo e geralmente atribui a ele a graça eventualmente alcançada, ou seja, reconhecem o poder do santo em atender seus pedidos, mesmo que alguns desses devotos reconheçam que é Deus que age em seu favor por mediação de Edmundo.

Para Calavia Sáez o estudo dos santos se insere na procura de uma antropologia simétrica. Os santos podem contribuir à redefinição de um campo religioso em que os agentes não sejam mais as igrejas instituídas e nem os indivíduos empíricos. Os santos formam redes fugazes de atores focadas na mediação, constituem universos tangíveis da perspectiva de cada devoto, "uma Religião - definição e explicação dessas redes imprevisíveis - só pode ser estabelecida mediante uma interessada ignorância de toda essa superabundância de seres que povoa a religião sem maiúscula" (*idem*, p. 215). O autor faz uma aproximação entre o culto aos santos e o xamanismo pois, entre outras semelhanças, "ao lado do culto institucional dos santos permanece o hábito de uma relação pessoal entre o devoto e uma série de seres que só podem entrar a participar das redes sociais mediante uma disciplina especial da percepção" (*idem*, p. 212-13).

No contexto amazônico, dentro desse universo de seres considerados sagrados e que são tidos como agentes por boa parte das pessoas, Edmundo é visto por seus devotos como um sujeito ativo com o qual eles dialogam por meio dos seus rituais e ações religiosas. Percebemos então que o cemitério não é somente considerado um lugar sagrado, mas um espaço onde a polaridade entre sagrado e profano oscila, ora para um lado, ora para outro (Van Gennep, 1978).

Sherry Ortner (2007), inspirada, entre outros, nos estudos de Giddens, que enfatiza a importância de um elemento de *agency* em todos os sujeitos sociais, ou seja, que os sujeitos são "conhecedores", e assim, capazes de agir a favor e contra as estruturas que os formaram. Para a autora o sujeito produzido cultural/religiosamente, é definido "não só por uma posição particular numa matriz social, econômica e religiosa, mas por uma subjetividade complexa, um conjunto complexo de sentimentos e medos, que são centrais para todo o argumento" (Ortner, 2007, p. 386). Subjetividades são complexas porque são culturalmente e emocionalmente complexas, mas também por causa do trabalho de reflexividade em andamento, monitorando a relação do eu com o mundo.

Diante dos estudos sobre religião ou religiosidades, o tema em tela tem como pano de fundo a Igreja Católica ou diversos estudos que sem tem sobre esta Instituição Religiosa dominante no Brasil. O objetivo deste trabalho é o de compreender as diversas maneiras

de ser católico na modernidade, os recursos simbólicos que os devotos de Edmundo produzem ao manifestarem opção por tal crença, que sobrevive as margens da Igreja. Karnal e Fernandes, 2017, trata do catolicismo popular como um "tipo de ligação entre o fiel e o santo que independe da sanção da Igreja, ainda que não prescinda dela. Trata-se de uma ligação mais de foro íntimo com o sagrado, algo pouco doutrinal" (Karnal e Fernandes, 2017, p. 180).

Devoções como a de Edmundo existem em âmbito nacional, como afirma Karnal e Fernandes, 2017,

> O Brasil, bem como qualquer país de matriz católica, está cheio de santos fora do altar, esperando o reconhecimento da Igreja. Ou, nem sequer necessitando dele. A canonização é espontânea. O postulante a santo pode ser um padre ou um bandido, pobre coitado ou ricaço com fama de evérgeta, criança ou velho. Muitos transitam nas fronteiras da fé católica com outras (Karnal e Fernandes, 2017, p. 184)

Mesmo reconhecendo a amplitude deste tipo de devoção, neste trabalho procuraremos nos deslocar para uma devoção de âmbito particular, em um espaço geográfico delimitado, a cidade de Benjamin Constant, devoção esta que não ultrapassa os limites da cidade, mas circulariza-se por ser um lugar de fronteira. Mesmo tendo sido um assassino, os fidelíssimos devotos de Edmundo o veem como injustiçado, homem bom, capaz de, mesmo depois de morto, livrá-los de seus problemas terrenos e espirituais, resolver situações que não veem perspectivas de serem atendidas de outras formas.

A devoção popular combina aquilo que Mauss (2003) caracterizou como relação de práticas entre alianças ou contratos na forma de dom e contra-dom, em que o fiel se compromete a pagar simbolicamente ou materialmente o que prometeu ao santo. Mauss, 2009, enfatiza que toda crença passa por um processo de individualização, os ritos, os atos das pessoas foram se tornando individualizados. De social, a crença foi se tornando, algo do foro íntimo. **"**Ao mesmo tempo em que se espiritualiza, a religião tende sempre mais a individualizar-se" (Mauss, 2009, p. 233).

São essas experiências subjetivas dos devotos que busco destacar no meu trabalho, procurando compreender esta devoção que não precisa necessariamente do reconhecimento da igreja para existir.

Das várias vezes que estive dialogando com os devotos e os interlocutores, eles nunca aceitavam a ideia de que ajuda do médico pudesse tê-los curado, que ele estava vivo ainda pelo fato de ter tomado o remédio que prolongou sua vida, de que choveu várias vezes e que isto é uma coisa natural, que ele conseguiu emprego devido a sua capacidade, que alguém conseguiu se libertar das drogas ou do álcool por vontade própria. Mas todos

estes prodígios foram alcançados pelo entendimento que se tem sobre religião e a fé em Edmundo, segundo aquilo em que os devotos acreditam.

Vejamos o que Max Weber expõe sobre ação religiosa:

> a ação religiosa ou magicamente motivada é ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos pelas regras da experiência (WEBER, 1999, p.279).

O santo surge a partir de uma produção social, é fruto de um imaginário criado pelo povo que o cultua. Pelo que pude compreender, no cemitério, as pessoas conhecem muito bem a Edmundo pela sua história, porque seus pais, parentes e conhecidos mais velhos repassam a narrativa trágica e sofrida e por esses motivos os devotos acabam se identificando e tendo uma certa afinidade com ele. O sofrimento de Edmundo também é vinculado aos problemas atuais dos fiéis que se conectam a ele para buscar soluções para seus problemas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso da pesquisa foi constatado que poucos conhecem a fundo a história relativa ao tema. E que esses poucos que ainda restam, vivenciaram e conhecerem de perto Edmundo, afirmam que sua passagem em Benjamin Constant foi por pouco tempo e que sua fama de santo surge pelo seu intenso sofrimento e sua morte trágica e misteriosa na cela da cadeia pública local. Assim, a dor, o sofrimento e a morte violenta é que dão força e vida a este imaginário e a esta devoção, talvez uma alusão ao sofrimento de Cristo no Calvário. Como afirma Eliane Freitas "A dor é construtora" (Freitas, 2000, p.196). Para os fiéis a imagem do sofrimento vivenciado por Edmundo pode aparecer aos devotos como processo de sublimação dos seus pecados. A morte nesse caso é o âmago da narrativa.

O cemitério, particularmente o túmulo de Edmundo, foi o espaço sagrado em que pude identificar esta energia social que era tão transmitida nos depoimentos. O cemitério representou um campo profícuo para minha análise da devoção marginal, pois foi no espaço do cemitério que identifiquei a materialização da fé, da devoção de seus praticantes. O dia de finados foi o momento em que pude perceber que a efervescência dessa devoção corrobora o discurso dos interlocutores.

Edmundo representa uma possibilidade de crença, uma devoção alternativa que não é reconhecida pela Instituição eclesiástica local e quem dá vida a esta devoção são os seus próprios devotos.

A maioria dos devotos sabe que em vida Edmundo cometeu um homicídio, mas isto não impede que esta devoção morra, ao contrário, ela cria existência e justifica-se pelo fato deles acreditarem que Edmundo alcançou o perdão de Deus e virou santo milagreiro.

Penso que toda essa construção social surge a respeito de Edmundo, pela sua própria personalidade ser reconhecida por muitos como reservada, misteriosa e desconhecida. Para muitos devotos essa carga misteriosa, também se intensifica e transcende na idéia de sobrenatural e de uma santidade que está em construção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. Estud. av., São Paulo, v. 18, n. 52, p. 261-288, Dez. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300017&lng=en&nrm=iso. acessado em 29 de Julho de 2018.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1996.

_____. O que os santos podem fazer pela antropologia? Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 198-219, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000200010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em13 jul. 2018. http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872009000200010.

DEBERT, Guita. "Problemas Relativos a utilização da história de vida e da história oral", *In:* CARDOSO, Ruth. (Org.) A Aventura Antropológica. Teoria e Pesquisa, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: a essência das religiões; tradução Rogério Fernandes – 3. Ed- São Paulo: Editora WMF. Martins Fontes, 2010.

FREITAS, Eliane Tânia. Ciências Sociales y Religion. Porto Alegre, ano 2, nº 2, p.191 – 203, 2000.

GEERTZ, C. "A religião como um sistema cultural". A interpretação das culturas. l.ed., Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 p.

GIUMBELLI, Emerson. "A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano17, nº 35, p. 327-356, jan./jun. 2011.

KARNAL, Leandro. Santos Fortes: Raízes do Sagrado no Brasil/Leandro Karnal, Luiz Estevam de Oliveira Fernandes. 1ª ed. Rio de Janeiro: Anfiteatro, 2017.

MAFRA, Clara. "O médico ateu que virou santo": Polissemia e Antinomias na Formação das Memórias Sociais sobre Souza Martins (Resenha). Religião e Sociedade (18/1). Rio de Janeiro, Agosto de 1997.

MAUÉS, Raymundo, H. Religião e política: os deuses do povo (e dos poderosos). (Resenha de Brandão, Carlos Rodrigues. Os Deuses do povo: um estudo sobre a religião popular. São Paulo, Brasiliense, 1980). Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1981/anuario81_raymundomaues.pdf acessado em 06/08/2018.

MAUSS, Marcel. Ensaios de sociologia. Tradução Luis João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009 – Estudos: 47 dirigida por J. Guinsburg.

_____. Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. Sobre o sacrifício. Titulo Original: Essai sur la naturale et la fonctio du sacrifice 1899. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

ORTNER, Sherry. "Subjetividade e crítica cultural". Horizontes Antropológicos, vol. 13, n. 28. Porto Alegre July-Dec. 2007, pp. 375-405.

SOARES, Hugo Ricardo. A produção social do santo: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek (dissertação de mestrado). Campinas, SP: Unicamp, 2007.

VAN GENNEP, Arnold. Os ritos de passagem. Petrópolis: Vozes, 1978.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn – Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 018. Anthropology and Intersections between Gender, Sexuality and Age / Generation

INDONESIAN SPA & TRADITIONAL WELLNESS: PROSPECT FOR ENCOURAGING GLOBAL INTERCULTURAL UNDERSTANDING FROM MULTICULTURAL AND FEMINIST PERSPECTIVE

Pinky Saptandari
Airlangga University
pinky.wisjnubroto@gmail.com

Abstract

Rapid increase of Spa and Wellness services in Indonesia can be seen as a new trend on health and wellness perception among Indonesian people. Such perception rooted from the diversity or multiculturalism of traditional cultural heritage. Spa and Traditional Wellness services in Indonesia, undoubtedly, can be developed in the areas of public health, education, cultural and tourism. In the areas of public health, education, cultural and tourism, Indonesian Spa and Traditional Wellness have some prospect for encouraging global intercultural understanding.

Spa and Traditional Wellness as a cultural heritage which needs comprehensive approaches involving various knowledge and science to develop. The effort to develop Spa and Traditional Wellness inherited from natural resources with cultural and philosophy diversity background is an effort to establish the power of local cultures in facing global competition.

This paper describes Indonesian Spa and Traditional Wellness which has wide range philosophy and values, practices and the use of ingredients. The paper also shows the multicultural and feminist perpective related to Spa and Traditional Wellnes. As a new trend in health and life style, can Spa and Traditional Wellness become alternative choices in terms of preventive medical system, while positioning it in the world map of national cultural asset?

Indonesian Spa and Traditional Wellness will be approached by medical anthropology perspective with which the concept and theory of medical anthropology is employed to analyze the wide-range Spa and Traditional Wellness practices based on ethnocentrism and cultural relativism, and naturalistic medical system. Indonesian Spa and Traditional Wellness also will also be approached in the context of feminist anthropology on nature and culture, and women's body, health, beauty and sexuality.

Keywords: Spa as a new health and life style; naturalistic medical system; cultural ethnocentrism and relativism; women`s body, health, beauty and sexuality.

INTRODUCTION

As happens in many countries in the world, Indonesia's population growth requires some efforts of life improvement, including that of health and wellness quality. Health and

wellness services have emerged as a trend in Indonesia's major cities which are simply a part of Indonesia cultural diversities, particularly that of traditional spa and wellness system.

Development of Spa has been an inseparable part of advancement in health, wellness and beauty care. In Asian countries such as India, Spa developes with its *Ayurveda* and in China with their *Traditional Chinese Medicine (TCM)* and *Shiatsu Massage* in Japan. The word 'spa' originally from Latin *Solus per Aquam* (Spa), in Indonesian translates as *Sehat Pakai Air* (SPA)—healthy with water—by virtue of Indonesia Minister of Health's Decree Number 8 Year of 2014 on Spa Health Services. Such Decree defines Spa health service as "A holistic service by integrating a variety of traditional and modern health cares using water along with other supporting measures such as massage, herbal potion, aromatherapy, physical excercise, color therapy, music therapy, and food therapy to provide effect of therapy by means of the human five senses to reach a balance among the body, the mind, the spirit/soul for optimum health condition".

Spa business in Indonesia started booming in 1980's, with services which combined therapies for the body, the mind, and the spirit/soul. Indonesia's spa excellence is attributed to its rich support of traditional wellness systems made up practical philosophical aspects, cultural values and unique processed herbals. In particular, this paper describes: (i) development of Spa and Indonesian Tradiditional Wellness System as a apart of naturalistic medical system, and (ii) Indonesian Spa and Wellness Traditional as an alternative, prospect of health and wellness for the community within the global issue in views of multiculturalism, gender and feminism perspectives.

Indonesian Traditional Spa and Wellness System can be observed from the nine traditional spa types as mapped by the Indonesia's Ministry of Tourism, namely: Bali Spa, Banjar Spa Batak Spa Batak, Betawi Spa, Bugis Spa, Madura Spa, Minahasa Spa, Minang Spa and Java Spa. These various cultural-based spa system imply in the variety of delivery systems and naming locally. For example, Banjar Spa in South Kalimantan is called "*Batimung*"; Minang Spa in West Sumatera is called "*Batangeh*"; Batak Tapanuli Spa is called "*Tange* and *Martup*", Betawi Spa is called "*Tangas";* and Minahasa Spa is called *"Bakerah"*. These nine Indonesian Traditional Spas are the manifestation of natural and cultural richness potentially developed as tourism points of interest as regulated in Republic of Indonesia Act No. 10 year of 2009 on Tourism which clearly defines that spa is one of tourism points of intretest.

SPA AND TRADITIONAL WELLNESS AS INDONESIA'S CULTURAL HERITAGE

Indonesian traditional Spa and wellness system is a cutural heritage which can be studied by means of a holistic and comprehensive approach, which requires the involvement of various disciplines. The development of the Indonesian traditional Spa

and welness system derived from Indonesian's natural ingredients wrapped in diversity of philosophical and cultural values constitues an effort to elevate the local cultural values that can served as the nation's competency in facing the global competition. Indonesian traditional Spa and wellness system is a locality phenomenon that potentially to be developed in response to the global challenges.

Indonesian traditional Spa and wellness system development is described through the perspective of medical anthropology from Foster and Barbara Anderson and Michael Winkelman who developed the concept and theory of medical and nutrition anthropology in analyzing the variety of Indonesian traditional Spa and wellness system, among others by means of ethnocentrism, cultural relativism and naturalistic medical concepts.

The dicussion on Indonesian Traditional Spa and Wellness System is delivered by using the medical anthropology theories and perspectives, of which offer two relevant major concepts, namely (1) Holistic Approach and (2) Cultural Relativism. Medical anthropology is perceived by medical practitioners as a bio-cultural discipline which emphasizes in biological and socio-cultural aspects of human behavior, particularly that of interaction between the two aspects in the history of human being which result in health and disease issues.

The holistic approach helps to perceive the issue in socio-culural, economic, environmental, organizational and other aspects related to conservation and development of Indonesian traditional spa and wellness system. Such development is an inseparable part of health and wellness diversities as well as the country's social, political and economical dynamics.

The cultural relativism concept offers comprehension that the values of traditional spa and wellness considered to be acceptable to a community are not always perceived in the way by others. This is closely related to the human habit that humans themselves find it diffcult to change, namely the need for survival, e.g. dining habit and other behaviors related to health. Cultural relativism in view of development of traditional spa and wellness system is attached to the local tradition and supplies of the required raw materials. Indonesia is the home to the world best spices with abundant stock of nutmegs, candlenuts, cloves and peppers which simply are raw materials for sustainable development of traditional spa and welness system.

Ethnocentrism and cultural relativism concepts describe different habits found in different communities. The same herbs can be source of food for some communities but may be herbal potion for some other. Ethnocentrism and relativism concepts describe different habits in different groups of people in terms of utility and devepopment of traditional spa and wellness system. The tradition of *kerokan* (skin scraping), for example, is found in Javanese culture and also found in Vietnam and China. *Kerokan* commonly

applies when someone in "masuk angin" condition (literally means "wind has entered the body" or "catching a cold"), while applying *kerokan* is by drawing an oiled coin over your skin repeatedly until your skin turns red. *Masuk angin* is unfamiliar to the modern medicine. Prof. dr. Didik Gunawan Tamtomo of Faculty od Medicine, Universitas Sebelas Maret researched the application of *kerokan* for purposes of the physical and psychological cures. *Kerokan* is the example of application of ethnocentrism and cultural relativism which demonstrates cultural diversities in terms of health and wellness care.

The non-medical aspects, namely the values and philosophy, serve as added values of traditional Spa and wellness services' values and philosophy. A Spa therapist's sound knowledge on the value and philosophy of *lulur* (scrubs) and *luluran* (scrubbing), the service that applies to *putri keraton* (royal princesses), will be an added value to the spa services. She will be 'a story teller' of what is behind *lulur* and *luluran* of *putri keraton*.

DEVELOPMENT OF INDONESIAN TRADITIONAL SPA AND WELLNESS

The following is the development of Indonesian traditional spa and wellness system studied in three forms of culture: (i) **Value Aspects:** ideas, philosophy and values originating from Indonesia's cultural diversities which are preceived and further developed for the benefit of advancement of traditional spa dan wellness system. With regards to the development of the nine areas of traditional Spa and wellness systems, it can be seen that the value and philosophy aspects contribute to development of traditional spa and wellness system. All the Indonesian traditional spa is charaterized by the presence of harmonious relation among people, the nature and God The Almighty. Developing Indonesian traditional Spa and wellness system contained with local wisdom for creation of sustainable health, wellness, and beauty benefitting from natural resources and ecosystem balance; (ii) (ii) **Aspects of Process and Shared-activities:** Development of Indonesian traditional Spa and wellness system, especially in major cities can be seen from the complexity of their process and shared-activities. The existence of network and collaboration between spa supply producers and spa service providers within the local, regional, national and, even, in international scale combine with network of spices farmers, market vendors and traditional herbal medical makers; partnership between hotel/mall/airport authorities with Spa service providers. Also relations between spa customers and their therapists; training on herbal knowledge and spa therapists; the role of related authorities in the making of Spa training and service standards, including their related policies. And the last but not least, the role of women as the keepers of local wisdoms and in the business development, herb planting process and the skill of making herbal materials up to the supporting products; (iii) **Aspects of Creation/Material Culture**

includes plants and other raw materials such as flowers, fruits, leaves, skins, and roots utilised in support to Indonesian traditional Spa and wellness system; herbs like turmeric, lemon grass, ginger and other herbs; other supplementary materials for the making of spa products, traditional medicine like *minyak bulus* (softshell turtle oil), mineral stones; and development of traditional and modern Spa tools and equipment made of clay and ceramic. From the nine areas of Spa and wellness systems, a variety of raw materials and products are found with distinct characteristics of the local environment and culture.

Owing to extensive experience in development of traditional spa and wellness system including that of philosophical aspects, Martha Tilaar et. al., in the book *The Green Science of Jamu: Pendekatan Pragmatik untuk Kecantikan dan Kesehatan (Pragmatic approach for beauty and health, 2010),* revealed Indonesia's natural resources and bio-diversity as sources for production of medicine and cosmetics. The book specifies Indonesian diversied culture, among others, philosophical aspects of *jamu* (traditional herbal drinks) with regards to its application of green science concept for purposes of beauty and health. The book also specifies ethnomedicine application of *jamu* in relations to the ancient and modern cultural heritage. Philosophical aspects of oriental beauty adopted from the Javanese royal princesses have inspired development of Indonesia's beauty and wellness products. Henny Anastasia, in a book *Cantik, Sehat & Sukses Berbisnis Spa (Beauty, Healthy and Successful Spa Business, 2009)*, points out the contribution of Indonesia's unique culture diversities in the development of Indonesia's Spa compared to other Spa products in Asia or the rest of the world.

Indonesian traditional Spa and Wellness System can be described using Naturalistic Medical System as quoted by Foster and Barbara Anderson (1986) who suggest that illness can be described by means of non-personal systemic terms. Naturalistic systems recognize the existence of a balance model which implies that health is well maintained when fixed elements found in the body, such as heat, cold, body fluids (humor or dosha), Yin and Yang, are in a balanced state according to individual's age and condition in both the natural and social environment. If this balance is disrupted, illnesss occurs. This representing the legacy of the "Great Medical Tradition" in the classic civilizations, mainly that of Greece, India and China, India's naturalistic medical system known as Ayurveda and the Chinese medical system which is now familiar as Chinese Traditional Medicine (CTM).

Mooryati Soedibyo, in her book (2016:78-83), states that consumption of *jamu* has been a long living tradition in Indonesia. This can be traced back from the reliefs found at the walls of the Borobudur temple (constructed in 825 AD) which depict scenes of *jamu* consumption. Also found in the reliefs are images of medicinal herbs along with their processing and administering methods. The Kalpataru leaf image found at the the sculpture in Borobudur Temple is a symbol of natural health resources. The reliefs also

reveal an evidence of Ayurveda treatment, which is a natural herb of health resources; massage activities, as well as spices that are beneficial to health, fitness, and beauty. Still in the book Mooryati Soedibyo provides other historical evidence found on the Madhapura inscription from the Hindu-Majapahit Hindu relics called *acaraki* profession, which means "potion maker." An *acaraki* should do some meditation and fasting prior to potion mixing work as he needs positive energy to gain power for health in his potion. Prayer is essential; even plain water can bring positive energy if proper prayer is offered in he making of health material. Based on the historical evidence, it can be concluded that the Indonesian tradional spa and wellness system actually has been long in existence. Therefore, it is appropriate if there is an effort to preserve and develop within the framework of improving the welfare of the community and strengthen the national cultural identity.

INDONESIAN TRADITIONAL SPA AND WELLNESS SYSTEM IN MULTICULTURALISM, GENDER AND FEMINISM FRAMES

Indonesian Spa and Traditional Wellness also will also be approached in the context of feminist anthropology on nature and culture, and women's body, health, beauty and sexuality. The growing Indonesian traditional Spa and welness system that in several major cities in Indonesia and major cities of the world is interesting to be analyzed from the context of changing or shifting people's lifestyles as well as in multiculturalism, gender and feminism in health and fitness. Indonesian traditional Spa and the Traditional Wellness System is a cultural product that is inseparable in the life cycle and human development, including for women from time to time from one place to another. Women play a very important role in family and community life, starting from the reproductive role associated with reproductive biology, productive roles associated with income generating role, to the role of managing the social community. In the role of managing the social community can be observed various important roles undertaken by women. Such as maintaining health and fitness themselves and families through the use of plants that grow in the neighborhood, including the use of herbs as a family medicine. Women also play an active role to maintain the balance and conservation of the environment by planting and maintaining crops and managing household- wastes.

In the context of traditional Spa and wellness system in some cultures, various gender issues are found that can be analyzed in the perspective of feminism. It is found in the beliefs and practices of some cultures with patriarchal dominance, in the form of the use of certain herbal ingredients addressed to women as wives. The potion is intended for the interests of household harmony, which is interpreted specifically to provide satisfaction of sexual services for husbands. A variety of beliefs, myths, taboos and cultural practices that

apply to women in maintaining fitness and health are also found, aimed at the interests of the husband. Women are encouraged to consume and avoid certain foods and drinks, not always for health reasons, but - more often - to improve sexual services to husbands. In the Betawi Spa, Heaven Jamu is familiar, a herb that is recommended for consumption by the wives to improve sexual vitality for the interest of husbands.

Unlike Javanese Traditional Spa and Wellness Systems, the beliefs and practices in Minahasa show typical characteristics with the *Bakera* treatment. Bakera is a Minahasa Spa, a traditional treatment for women two weeks after delivery. Care for Minahasa women post-birth is done by the elders who have knowledge and skills about Bakera called *Biang Kampung*. A treatment performed on the morning at sunrise. Bakera can be done up to 40 days. After 40 days the Biang Kampung will massage the whole body, especially female reproductive organs, called *Bakancing*, which is defined as the organ of intimate and reproduction. An organ that can be loose during pregnancy and childbirth and needs to be restored to the original firmness. (Maria Henny Patiknyo: 2014).

Data from different regions show that women enjoy spa and wellness fitness treatments more than men do. Women become the main cosmos of Spa and fitness services for the sake of beauty and care of sexual organs rather than for health and wellness purposes. Cultural construction encourages women to prioritize body care for the interests of beauty and sexual care. It is also associated with the female reproductive cycle related to menstruation, the period prior to marriage and during marriage, pregnancy, birth, until lactation, as stages requiring varying treatments in each culture.

For the future of Spa and wellness in Indonesia, it is necessary to build a holistic and comprehensive integrated system of values, philosophy, knowledge and practice based on local culture of cultural diversity in Indonesia. A holistic approach to the cultural aspects of values, philosophy, knowledge and practice based on local cultures of Indonesia, is crucial to incorporate a gender perspective.

CONCLUSION

Based on the above description, some ideas are summarized as conclusions of the paper, as follows: (i) The development of Indonesian traditional Spa and wellness system should be integrated through a holistic approach of values aspects, philosophy, knowledge and practices based on local culture of cultural diversity in Indonesia. A holistic and comprehensive approach to local values, philosophy, knowledge and practice based on local culture becomes an important asset for traditional Spa and wellness development, as well as incorporating gender perspectives and feminism as an analytical tool to criticize

the development of traditional spa and wellness systems; (ii) Indonesian traditional Spa and wellness systems are part of a naturalistic medical system that recognizes the existence of a model of equilibrium, where healthy occurs due to fixed elements in the body, such as heat, cold, body fluids (humor or dosha), yin and yang which, being in a balanced state according to age, and the condition of the individual in the natural environment, the social and cultural environment. Spa services and traditional fitness systems aim to maintain or restore the balance of elements in the body that can be found at every stage of the service; (iii) The Spa and the Traditional Indonesian wellness System are part of the Medical System that has a number of function, among other, carrying out the nationalistic role of traditional medicine, which is to introduce and strengthen national cultural identity at national level and in global level. Several Spa and wellness products in Indonesia have proven nationalistic roles to the world level; (iv) In the traditional Spa there are values, beliefs, and cultural practices that can be analyzed through the perspective of gender and feminism. Several findings related to gender issues can be seen in the use of Jamu Heaven in Betawi Spa; the use of *Jamu Sari Rapet* in Madura Spa for women for the purpose of improving sexual vitality; or also on Spa treatments that are preferred for beauty and care of sexual organs rather than for the benefit of health and wellness.

REFERENCE

Anas Aswar, et al, *Kisah Perempuan: Pengalaman Siklus Kehidupan Reproduksi Perempuan (Women Story: Experience of the Women Reproductive Cycle).* Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina (ISIF), 2012.

Anastasia, Henny, *Cantik, Sehat & Sukses Berbisnis Spa (Beauty, Healthy and Successful Spa Business)*, Jogjakarta: Kanisius, 2009.

Dananjaya, James, "*Penciptaan Kembali Peranan Antropologi Indonesia dalam Pembangunan Nasional (Re-creating the role of Indonesian Anthropology in National Development)",* dalam EKM Masinambow (eds), *Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia,* Jakarta: published by Asosiasi Antropologi Indonesia (AAI, *Indonesian Anthropologist Associaton*) in cooperation with Yayasan Obor Indonesia (*Obor Foundation*), 1997.

Daulay, Zainul, *Pengetahuan Tradisional: Konsep, Dasar Hukum, dan Praktiknya (Traditonal Knowlegde: the Concept, Legal Framework and Practices)*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2011.

Foster, George M & Barbara G. Anderson, *Antropologi Kesehatan (Medical Anthropology)*, translated by Priyanti Pakan Suryadarma, Meutia F. Hatta Swasono. Jakarta: Universitas Indonesia (UI Press), 1986.

Saptandari, Pinky, *Buku Ajar Antropologi Kesehatan & Gizi (Anthropology and Nutrition)*, Departemen Antropologi FISIP Universitas Airlangga (*Anthropology Department of Faculty of Social and Political Science, Airlangga University*) in cooperation with Putra Media Nusantara, 2011.

Martha Tilaar, et al, *The Green Science of Jamu: Pendekatan Pragmatik Untuk Kecantikan dan Kesehatan (Pragmatic approach for beauty and health),* Jakarta: PT Dian Rakyat, 2010

Habsjah, Atashendartini, "*Kesehatan Perempuan Perspektif Feminis (Women Health in Feminist Perspective)*", dalam ***Jurnal Perempuan***, Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 61 edition, 2008.

Winkelman Michael, *Culture and Health: Applying Medical Anthropology*, San Francisco: Jossey-Bass Published, 2009.

Pratiknyo, Maria Henny, "*Bakera Spa Tradisional Orang Minahasa*" (*Bakera: Minahasa Traditional Spa*), paper presented in *Konferensi Nasional Pengembangan Heritage Spa Indonesia (National Conference of Indonesian Spa Development)*, Bali, 8 May 2014.

Soedibyo, Mooryati, *Menerobos Tradisi, Memasuki Dunia Baru, The Untold Story (Breakingthrough Tradition, Entering New World: the Untold Story),* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2016.

Soedibyo, Mooryati, "*Perawatan Spa Jawa* (Javanese Spa Treatment)", paper presented in *Konferensi Nasional Pengembangan Spa Indonesia (National Conference of Indonesian Spa Development)*, Bali, 8 May 2014.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan (Indonesian Laws number 36, 2009, on Health)

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 10 tahun 2009 tentang Kepariwisataan (Indonesian laws number 10, 2009, on Tourism)

Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2014 tentang Pelayanan Kesehatan SPA (*Indonesian Minsiter on Health, decree number 8, 2014, on Spa Health Services*)

[VOLTA AO SUMÁRIO]

PREPARING WOMEN WITH DEVELOPMENTAL DISABILITIES FOR EMPLOYMENT

Priya Winston LMSW
State University of New York, University at Albany, School of Social Welfare

Abstract

Background and Purpose: Young adults with developmental disabilities (DD) face several obstacles when they leave the adolescent stage of development (Pandey & Agarwal, 2013). They face challenges with attending college and entering the workforce (Stewart, 2009). Entering the workforce and successfully holding employment is especially challenging for women with DD (Stewart, 2009). The purpose of this paper is to report employment outcomes for women with DD and compare them to their counterparts who are male or do not have a disability diagnosis. This paper also used case studies of 7 women with disabilities to examine whether they benefited from coaching supports and internships to prepare them for employment. *Methods:* Data from the United States Department of Labor, Bureau of Labor Statistics, was utilized to assess whether there is a disparity in the employment of women with DD. This data will be compared to the same information for women without DD, men with DD, and men without DD. The women in the case studies participated in interviews in which they were asked about experiences related to their career. *Results*: Women with disabilities had the lowest employment rate of all participants. There were disparities in employment based on gender and disability status. The women who were interviewed for case studies all said that internships and career development opportunities that they received through a post-secondary program were beneficial to them for obtaining paid employment. The also all agreed that employers must make an effort to ensure that women with DD must be treated as equals. They mentioned the benefits of earning their own money.

Keywords: career, college, adulthood, developmental disability, women

INTRODUCTION

Women have experienced marginalization throughout history. They have been denied access to employment opportunities and they have received lower earnings than their male counterparts in the United States (Cahn, Carbone & Levit, 2018). One study indicated that 21% of men reported working 36 hours per week (full-time) as compared to 15% of women (Boeltzig et. al, 2009). Individuals with DD have experienced this oppression throughout history as well even though anti-discrimination laws have been passed such as the Americans with Disabilities Amendment Act (Janus, 2009).

Women with DD are more likely than their male peers with DD to be working fewer hours and earn lower wages (Boeltzig et. al, 2009). In high school, they are less likely to enroll in vocational courses or volunteer in their community (Lindstorm, 2013). Career development for women with DD is often impacted by low self-efficacy, self-esteem, and self-advocacy skills (Lindstorm, 2013). These factors can hinder one's ability to explore work-related and education-related options (Lindstorm, 2013). This researcher hypothesizes that the inequity that women with DD experience with employment could be remedied if they were better prepared to enter the workforce through service intervention. This led to the interest in assessing employment outcomes for women with DD and examining what factors effectively prepare women with DD to enter the workforce.

This researcher utilized data from the United States Department of Labor to assess whether there is a disparity in employment of women with disabilities (U.S Department of Labor, 2014). She also interviewed 7 women about their experiences with a post-secondary program that supports young adults with disabilities to assess whether or not internship and career coaching opportunities that they received through this program were beneficial to them for obtaining paid employment.

BACKGROUND

Developmental Disabilities

Developmental Disabilities (DD) are characterized by various physical and/or mental symptoms that occur during an individual's development often before age 22 (Nageswaran et. al, 2011). The three types of DD include learning, intellectual, and physical disabilities. Each type of DD is diagnosed based on specific criteria. The diagnostic criteria for intellectual disability is an IQ level of 70 or lower (Fernandez & Garner, 2007). Learning DD involves difficulty with processing information and developing new knowledge or skills (Arnold, Riches & Stancliffe, 2014).

Learning and Intellectual DD also includes challenges with adaptive behavior which encompasses social, conceptual, and daily living skills (Tomanik, 2007). Conceptual skills involve academic skills such as language, literacy, and math (Tomanik, 2007). Social skills include interpersonal communication, self-esteem, trust, humor, and body language (Tomanik, 2007). Daily living skills are needed to live independently such as, managing money, keeping track of a schedule, personal care and hygiene, preparing meals and arranging transportation (Tomanik, 2007). Finally, physical disability involves any impairment to a body part that impacts one's mobility and daily functioning (Arnold, Riches & Stancliffe, 2014). The United States Federal Developmental Disabilities Act has

defined DD as impairments that occur before age 21 and create substantial functional limitations in three or more of the following areas of major life activity: learning, mobility, self-direction, self-care, language, potential for economic self-sufficiency during adulthood, and the potential for independent living (Nageswaran et. al, 2011).

The challenges that individuals, with DD, face when finding employment include, struggling with social skills, processing new information, and the delay in the development of skills necessary for independent life in adulthood (Nageswaran et. al, 2011). For instance, it may be difficult to successfully navigate a job interview if you are interrupting the conversation or if you are finding it challenging to understand the interviewer's question (Nageswaran et. al, 2011). You may struggle to get to that interview on time if you had difficulty arranging transportation or following directions if you are driving or walking (Nageswaran et. al, 2011). You may not have been able to prepare a meal for yourself that morning before you went for the interview (Nageswaran et. al, 2011). These are just some of the many examples of how the challenges that individuals with disabilities face can affect them in the workforce (Nageswaran et. al, 2011).

Employment Outcomes for women with developmental disabilities

Women have experienced marginalization throughout history. They have been denied access to employment opportunities and they have received lower earnings than their male counterparts in the United States (Cahn, Carbone & Levit, 2018). One study of individuals with DD indicated that 21% of men reported working 36 hours per week (full-time) as compared to only 15% of women who reported working full-time (Boeltzig et. al, 2009). Employment disparities continue to occur despite the passage of laws such as Title 9 (passed in 1972) which is meant to protect women from discrimination in the workplace (Cahn, Carbone & Levit, 2018). Individuals with DD have experienced this oppression throughout history as well even though anti-discrimination laws have been passed such as the Americans with Disabilities Act which was passed in 1990 and amended in 2008 (Janus, 2009). The Americans with Disabilities Act prevents any entity in the United States from denying someone a job simply because of a DD (Janus, 2009). Yet, 74% of people in the general population are employed as compared to only 37% of people with DD are employed (Boeltzig et. al, 2009).

In the National Educational Longitudinal Study, 21.2% of the 10,772 participants in the study identified as having a health problem or disability (Janus, 2009). According to the study, these participants were less likely than their peers without DD to obtain full-time employment (Janus, 2009) The national employment rate of individuals with DD between the ages of 16 and 24 is 26.8% as opposed to 64% of their counterparts without a disability diagnosis (Dutta et. al, 2016). The hours worked and the amount of

earnings that women with DD reported was less than that of their male peers with DD (Boeltzig et. al, 2009). In high school, they are less likely to enroll in vocational courses or volunteer in their community (Lindstorm, 2013). Career development for women with DD is often impacted by low self-efficacy, self-esteem, and self-advocacy skills (Lindstorm, 2013). They may not pursue their career goals if they do not feel confident that they can achieve them or if they don't feel comfortable speaking up for themselves in the workplace (Lindstorm, 2013). These factors can hinder one's ability to explore work-related and education-related opportunities which could include: open positions, college, trade-school, or vocational services (Lindstorm, 2013).

Transitional Support Services for Individuals with DD

A study conducted at the University of Kansas assessed participants' perceptions of whether independent living programs prepared them for employment (Petr, 2008). The participants were youth who were currently in the foster care system and adults who had aged out (Petr, 2008). The all participated in an independent living program. They expressed that they were dissatisfied with the lack of services that prepared them for employment (Petr, 2008). This illustrated a need for services that prepare people for employment in postsecondary transitional programs (Petr, 2008).

Another study conducted by researchers from State University of California and Portland University, examined the impact of gender on employment and the experiences of female students with disabilities (Hogansen et. al, 2008). Participants included female youth with disabilities (n=67), parents of women with disabilities (n=34), and professionals who work with both of those groups (n=45) (Hogansen et. al, 2008). They posted flyers in specific schools where they received permission to do so in order to recruit participants for the study (Hogansen et. al, 2008). They conducted semi-structured interviews with the participants (Hogansen et. al, 2008). They found that most women with disabilities dream of a career and financial independence (Hogansen et. al, 2008). The study found that the presence of a role model in their lives increased their chances of achieving those goals (Hogansen et. al, 2008). The study found that support and encouragement from those in their peer group leads to the likelihood of achieving those goals as well (Hogansen et. al, 2008).

One study compared the vocational needs of men with Autism Spectrum Disorder (ASD) to those of women with ASD (Sung et. al, 2015). According to the fifth edition of the Diagnostic Statistical Manual for Mental Disorders (DSM-5), ASD includes lasting challenges in social interaction, conversation, repetitive behavior, and limited interests and pursuit of leisure activities (Sung et. al, 2015). Data accessed for this study was extracted from the Rehabilitation Services Administration Case Service Report of the

fiscal year of 2011. The study included 5,344 individuals (male = 4505; female = 839) with ASD (Sung et. al, 2015). They were either in the process of applying for vocational rehabilitation services (VRS), receiving VRS, already exited the VRS system, or they unsuccessfully rehabilitated (unable to obtain a job) (Sung et. al, 2015). The VRS included, transportation, job readiness training, job search assistance, rehabilitation technology, and many other services that supported people with employment (Sung et. al, 2015). 861 of the individuals in the study were competitively employed after receiving VRS indicating the positive impact of such supports (Sung et. al, 2015). 52.2% of males were competitively employed afterwards as compared to 49.8% of the females in the study (Sung et. al, 2015). The average rate of pay for males was $8.88 per hour while females received $8.73 per hour (Sung et. al, 2015). Males worked 23.3 hours per week while females worked 21 hours per week (Sung et. al, 2015). Males benefited from behavioral training in which they learned how to act and communicate in the workplace (Sung et. al, 2015). They benefited from learning interviewing techniques and preparing resumes (Sung et. al, 2015). The article discussed the benefits of VRS for males with ASD but not for females (Sung et. al, 2015). This study is highly limited because there were 3,666 more male participants than female in research about gender differences. The difference between the employment rates and average wages could have changed significantly if there were an equal amount of men and women in the study. This illustrates that the topic needs to be explored further.

Another study interviewed 7 individuals with disabilities who were working minimum wage jobs approximately seven to 10 years after high school (Lindstrom, Doren & Miesch, 2011). Women had more sporadic patterns of employment than men (Lindstrom, Doren & Miesch, 2011). The researchers found that work experience, transition services and supports, family support and expectation, participation in college education or training, unchanging work experiences; and personal qualities all contributed to positive employment outcomes (Lindstrom, Doren & Miesch, 2011). These factors had the same influence across gender (Lindstrom, Doren & Miesch, 2011). Participants expressed that they valued transitional support services that helped with their work life (Lindstrom, Doren & Miesch, 2011). All participants received support with resume writing, interview advice, job leads, and site visits to possible employment and post-secondary training opportunities (Lindstrom, Doren & Miesch, 2011). Transition staff also provided encouragement for young adults to take the steps that they needed to take to obtain jobs (Lindstrom., Doren & Miesch, 2011). The participants expressed gratitude for the encouragement (Lindstrom., Doren & Miesch, 2011). Based on existing literature, this researcher hypothesizes that the inequity in employment opportunities for women with DD could be remedied if they were better prepared to enter the workforce with transitional support services.

METHODS

Report from the United States Department of Labor

The United States Department of Labor, Bureau of Labor Statistics, released a report titled, "Persons with a Disability: Labor Force Characteristics News Release" in 2014 (U.S Department of Labor, 2014). The data included in the report came from a measurement known as the Current Population Survey (U.S Department of Labor, 2014). This is a survey which is conducted monthly in 60,000 households across the nation (U.S Department of Labor, 2014). The data used in this study was conducted in June 2014 (U.S Department of Labor, 2014). The sample of people who completed the survey included individuals with and without DD of both genders (U.S Department of Labor, 2014).

This study utilized data from the survey which was gathered on the following variables, gender, disability diagnosis, and employment status (U.S Department of Labor, 2014). The results included data that compared women with DD to men with DD, women without DD, and men without DD (U.S Department of Labor, 2014). Employment status was compared across all groups. Women with DD were the focus of the study and they formed the experimental group (U.S Department of Labor, 2014). The rest of the sample formed the control group. The control group was compared to the experimental group of women with DD.

Case Studies

The other form of data that was utilized in this study are seven case studies of women who have received support with developing their employment skills from a post-secondary program for young adults with DD which supports them with their career goals. The services included, resume building workshops, career aptitude assessments, courses on professionalism and work ethics, and internship opportunities in local businesses. This is in addition to the plethora of additional aspects of the program which could be beneficial for entering the workforce such as peer support and other classes which are described in the next section. This researcher works as a social worker and instructor at this program. She oversees the development and review of all the curriculum in the program, teaches courses, and provides case management services to those who are a part of it. She asked the director for permission to ask the women in the program if they would be willing to participate. She asked to privately meet with the first eight available women in the program to ask if they were willing to participate. She later explained the consent process. Potential Participants were told that they could decline to be interviewed

and leave at any time even after the questioning started. All of the participants agreed to be a part of the process except for one.

The case studies were selected as a convenience-based non-probability sample. It was purposeful because the program was specifically chosen because of this researcher's connection to the agency. It was convenience-based or accidental because this researcher chose the first 7 available women at the facility who were willing to be participate on the day that she planned to interview them. They were asked about job experiences, their thoughts about the helpfulness of the program preparing them for a career, and questions specifically about the employment of women with disabilities.

The Program

The case study participants are part of a post-secondary program that prepares young adults with DD for the workforce. There are several aspects of the program (Transitions, 2015) that prepare young women for careers. First and foremost are the curricula of the career classes which teach work ethics, professionalism, interviewing strategies, interview preparation, and resume development. Each apprentice receives an internship opportunity at a local business in the community.

All students in the program take a series of courses that each have a specific curriculum. There is a leadership and self-advocacy course which prepares young adults with learning disabilities to identify their strengths and weaknesses. This course also teaches them to advocate and ask for accommodations and support that they may need in the work place such as a recording device at meetings or extra time to complete tasks. There is a class related to time management and organization skills as well. This class relates to using tools such as alarms, calendars, binders, and other tools to keep track of one's time and belongings. This class also discusses how our mind and thought process can impact time management and organization. Social skills classes and guided practice opportunities are offered where students learn conversational and relationship building skills. Finally, there is an independent living class where students are taught to prepare for the next day (planning out outfit and packing a lunch), arranging transportation to work, and budgeting money for items such as professional attire. All of the women in the case studies participated in these services as part of the program.

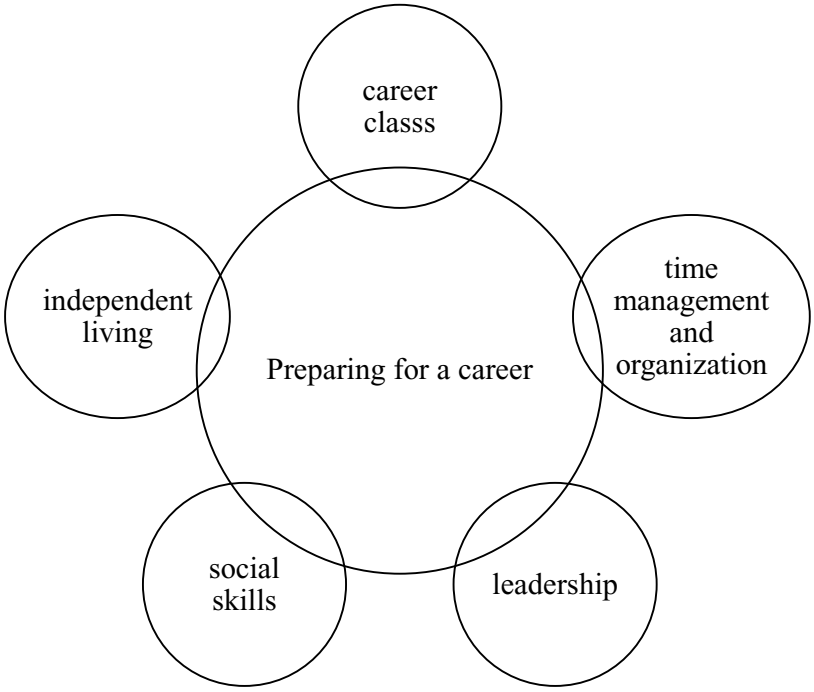


Figure A – Program Model

In addition to those aspects of the curriculum, each participant has an individualized plan which includes their career goals and steps that they will take to accomplish them. Students and families are asked about the student's career goal when they apply to be a part of the program. This is used to develop an individualized plan to support them in achieving their goal.

Peer mentors, who are college students or recent college graduates, serve as role models and coaches to the participants to encourage and inspire them to achieve their career goals. They also support instructors with the implementation of transition support services.

RESULTS

Results of the Data from the U.S Department of Labor

The report from the U.S. Department of Labor illustrated that the number of people with DD in the workforce is 41% lower than the percentage of employed people in the total population (U.S Department of Labor, 2014). The percentage of all men who are employed was 11.20% higher than working women (U.S Department of Labor, 2014). Men with DD had a 6% higher employment rate than women with DD (U.S Department of Labor, 2014). All individuals in the study were between the ages of 16 and 24 (U.S

Department of Labor, 2014). The individuals (n= 245,679) who participated in the study were from the United States (U.S Department of Labor, 2014).

	Percentage of population employed	Total number of participants in the data
Total participants	58.6	245,679
People without DD	64	217,045
People with DD	17.6	28,634
Men	64.4	118,555
Women	53.2	127,124
Men without Disabilities	69.9	105,310
Women without Disabilities	58.4	111,735
Men with Disabilities	20.9	13,246
Women with Disabilities	14.8	15,389

Figure B.
* United States Department of Labor, 2014

RESULTS FROM THE CASE STUDIES

Case 1

The first woman grew up on her family farm and expressed that she developed a strong work ethic from working there for many years. She also completed several internships through the program. She worked for two food service catering companies for these internships. She also volunteered at an Arts center as well. She was responsible for working at the front desk and assisting with the implementation of events. She also had a paid internship at the local Salvation Army. She was responsible for facilitating children's activities and serve as a receptionist there.

She expressed that working was important to her. She said, "it helps me to maintain a source of income so that I can pay for my bills. It helps me with the budgeting money to buy groceries and household items. It will help me be more independent and less reliant on other people." She talked about various skills that she has attained from the training program which has helped her become more employable.

"I know what to wear and what not to wear on the job. I am better prepared for interviews now. They have helped me with time management. Our career class instructor has helped me become a better employee," she stated. She was asked what government officials and service providers should consider when they think about preparing individuals with disabilities for the workforce. She suggested that there should be more seminars and events where people could learn more about women with disabilities. She

also advocated for equal pay for both men and women. She stated, "there should be more open opportunities for a government to better understand these people who need to get better careers or jobs."

Case 2

The next young woman is a receptionist at a local business. She started gaining experience as a secretary in her high school where she worked in the guidance office. She hopes to be a paralegal one day and follow in the footsteps of her mother who was in that profession. She greatly attributes her employability and interview skills to the program. She said, "they've helped me learn new skills that will help me be successful in the interview."

She uses a wheelchair for mobility purposes. She expressed that the leadership class at the program taught her the importance of self-advocating and speaking up for her needs. She expressed that she spoke up about her need for a lower copy machine to work independently without having to ask someone to help her copy the papers. She was unable to reach the copy machine before because it was high up. She stated, "I was not able to reach the ones I had prior to that and then I also advocated for a wireless mouse because of my chair." When asked what people should know about women with disabilities, she said "We're all human and yes, people with disabilities might take longer to process information but they should still be able to work."

Case 3

This young woman also works as a receptionist in a local business. Her first job was that of a dishwasher in a restaurant. Four years ago, she was offered the receptionist job in the human resources department. She expressed happiness about being offered the position.

When asked if working was important to her, she replied, "I want to contribute to society." She talked about how the program has helped her understand the concept of "meta-cognition" which is the process of thinking about your own thoughts. This process requires one to pause and reflect before one acts. She explained that this helps her at work when she gets frustrated while communicating with people. She explained, "It's okay to have some irritating thoughts that you see in your head. Just make sure you have a filter when you're speaking." She said she pauses and considers how she should react to her thoughts of frustration before she immediately reacts. She has learned that an immediate reaction to negative feelings might have negative consequences in the work place.

She emphatically stated, "I don't want to not work because I have a disability." When asked what policy makers and service providers should consider when they think about job opportunities for women with disabilities, she offered, "they should keep an open mind. We would like to have a fair rate of pay just like everybody else. Just because we have disabilities doesn't make us different from anyone else."

Case 4

This young woman has experience with volunteering at the local hospital and animal shelter in her hometown. She interns at the staff training department of a local business. Her goal is to teach one of the classes there. She hopes to eventually become a teacher one day.

When asked what she thinks people should know about women with disabilities, she stated, **"t**he main thing they should consider is that just because women have a disability doesn't mean they should be denied a job." Reflecting on her own diagnosis of traumatic brain injury, she said, "I don't think it would be fair for a boss or supervisor to say, oh, you can't have this job because you have a brain injury." She explained that the program has taught her about the power of self-advocacy. She has learned that it was important for her to speak up for herself and her rights and stated, "not only will my boss ask about my disability, my coworkers will definitely and therefore I think I can teach them." She was referring to using self-advocacy skills to explain her disability to people in her workplace.

Case 5

This next young lady has had internships at the Salvation Army, a Pet Center where she cared for the animals, and at a mobile painting crew, where she is being considered for paid employment.

When asked how the program has helped her with employment, she said, "Before Transitions, I was always at home. Now, I can know what a typical workday is like and what it feels like. I can get some money." She expressed that it is important for women with disabilities to have the opportunity to learn how to dress professionally. She also said support from her job coached with learning the tasks at the job was helpful to her.

Case 6

This next woman has worked at a large retail store and other grocery stores. She had an internship at a local horse stable due to her interest in horses. This experience allowed her to discover that she did not enjoy working in the stable and that she wanted

to pursue a new internship. She said that she valued this experience because she learned what she did not want to do for a career.

She stated that working was important to her, explaining, "I would like to get my own money and possibly get my own place." She expressed that the leadership class in the program helped her learn how to self-disclose her disability to her employers and advocate for the accommodations that she needed. She felt more confident asking her supervisor for the support that she needed. When asked about what policymakers should consider when developing policy about women with disabilities, she said, "they should remember that we're all different and that we have a disability, but we can overcome that."

Case 7

This woman is pursuing a career as a radio disc jockey. She started by doing a media and public relations internship with the director of a local arts center. She also interned at a local radio station.

She expressed that learning about the concept of self-advocacy helped her speak up for the support that she needed in the work place. She also expressed that men and women regardless of whether or not they have a disability should be treated equally. In her words, "There is no difference." She expressed that men and women should be paid equally as well.

DISCUSSION

The statistics from the United States Department of Labor illustrate that there is a disparity in employment based on gender and disability status. Men without disabilities were more likely to be employed than women without disabilities. Men with disabilities were more likely to be employed than women with disabilities. Individuals with disabilities, regardless of gender, were less likely to have a job. This illustrated a major disparity in employment in the United States based on gender and disability status.

All of the women in the case studies mentioned that working was important to them because they are able to earn their own money. They expressed that it provided them with financial independence to take the next step in their lives by supporting themselves. Many people also mentioned that there should be fair pay for women and men regardless of their disability. They wanted to be treated just like everyone else. Most of them also expressed that they wanted to remind people that women with developmental disabilities are capable and are able to work just like anyone else.

Women from the case studies expressed that the career-readiness services from their post-secondary program were beneficial to them in regards to employment. One of them mentioned that the concept of meta-cognition, that was taught in a class, helped them in the workplace. Three of them stated that it was impactful for them to learn about advocating for yourself at your workplace as well. Finally, all received unpaid and paid opportunities to gain work experience from attending the program. This illustrates how they were better prepared to enter the workforce after receiving the service intervention from the program.

LIMITATIONS

This researcher has a professional relationship with the participants that existed prior to the start of the interviews. She is an instructor and social worker for the program. She teaches classes at the program and provides case management services there. The responses of the participants could have been swayed by their relationship with this researcher. It is possible that they wanted to impress her by giving responses that they thought would appeal to her. It is possible that the participants were more comfortable with her than they would have been with another researcher. This creates an issue of reliability. The amount of information she received from each woman depended on how much each one of them opened up to her.

Another drawback of the case studies, is the fact that all the women in that sample are Caucasian women of middle class backgrounds. It does not represent women of minority races and ethnicities. Perhaps, women from minority races and ethnicities experience more discrimination in the workplace than Caucasian women. One strength of using the case studies was the fact that the women have a variety of experiences with employment. Some have unpaid internship experiences while others have had paid work experience. They have experience in a variety of different fields as well.

A drawback of both samples is the fact that neither were randomly selected. Random selection allows for the reduction of bias in the choice of participants in the study. The samples were chosen because they fit the criteria that this researcher was looking for and they were easily accessible. The first sample only required an online search. It included women with DD as well as people who do not fit in that category for comparison purposes. The second sample could be found at this researcher's workplace. It also included women with DD.

All of the women in the case studies receive governmental funding or have resources to pay privately to be a part of the program. This does not include individuals who may not have the resources or knowledge to access the services. They may have offered a different

answer to the questions that this researcher asked in the semi-structured interviews. They may have offered a different perspective with different answers to the interview questions based on their experiences, which could be different than those who easily accessed the resources.

The data from the U.S Department of Labor does not represent all people who have a DD as some may not have indicated that they have it when they completed the survey. There are several reasons why one may not have indicated that they have a DD (Pandey & Agarwal, 2013). Firstly, they may have a DD that has been undiagnosed (Pandey & Agarwal, 2013). Secondly, they may have been ashamed to admit that they have it because of the stigma in society surrounding DD (Pandey & Agarwal, 2013). This could also cause people to specifically deny the fact that they may have it (Pandey & Agarwal, 2013). It is also important for people to consider the fact that it may not be representative of people with cognitive DD which prevents them from being able to complete the survey (U.S Department of Labor, 2014).

The other drawback is the fact that the report does not indicate how the sample of households were recruited to complete the survey (U.S Department of Labor, 2014). Were the households selected randomly? Was there a particular method that was used to select households that were found to develop the report? That information was not included in the report.

IMPLICATIONS

Policies makers and lawmakers can create legal ramifications that can help with providing access to transitional employment preparation services. It is also important to support funding for the implementation of the services. Policy makers can advocate for women with DD to receive equal pay to their counterparts who are male and/or without a diagnosis and provide incentive to encourage employers to hire them because they are capable of working. Most importantly, everyone should remember that it is possible for women with DD to have career aspirations and the capability of working just like anyone else.

Social Justice states that there should be equitable work opportunities for everyone (NASW, 2017). This is valued for everyone regardless of gender or disability status (NASW, 2017). It also states that values should relate to advocating for others and empowering others to speak up for their rights as women with disabilities and as human beings (NASW, 2017). This speaks to the dignity and worth of a person as well because all people have the right to an opportunity to speak up for their needs (NASW, 2017). Many of the women

in the case studies spoke about the value of learning to speak up for themselves and self-advocate. Despite the limitations of this study, it illustrated that positive employment outcomes becomes even more challenging when you have the intersectionality of being a woman with a DD. It further illustrated that the grim statistics regarding employment of women with DD can be positively impacted with training and coaching opportunities. Most of all, the study illustrated a need for further research in this area.

REFERENCES

Arnold, S. C., Riches, V. C., & Stancliffe, R. J. (2014). I-CAN: The classification and prediction of support needs. *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities, 27(2),* 97-111. doi:10.1111/jar.12055

Boeltzig, H., Timmons, J. C., & Butterworth, J. (2009). Gender differences in employment outcomes of individuals with developmental disabilities. *Journal of Vocational Rehabilitation, 31(1)*, 29-38.

Cahn, N., Carbone, J., & Levit, N. (2018). Gender and the tournament: reinventing antidiscrimination law in an age of inequality. *Texas Law Review, 96(3)*, 425-488.

Dutta, A., Kundu, M. M., Johnson, E., Fong, C., Trainor, A., Blake, R., & Christy, R. (2016). Community conversations: Engaging stakeholders to improve employment-related transition services for youth with emotional and behavioral disabilities. *Journal of Vocational Rehabilitation, 45(1)*, 43-51.

Hogansen, J. M., Powers, K., Geenen, S., Gil-Kashiwabara, E., & Powers, L. (2008). Transition Goals and Experiences of Females With Disabilities: Youth, Parents, and Professionals. Exceptional Children, 74(2), 215-234.

Janus, A. L. (2009). Disability and the transition to adulthood. *Social Forces, 88(1)*, 99-120.

Lindstrom, L., Doren, B., & Miesch, J. (2011). Waging a Living: Career Development and Long-Term Employment Outcomes for young Adults with Disabilities. *Exceptional Children, 77(4)*, 423-434.

National Association of Social Workers. (2017). Code of Ethics. Retrieved April 30, 2018, from https://www.socialworkers.org/about/ethics/code-of-ethics

Petr, C. G. (2008). Foster care independent living services: youth perspectives. *Families In Society: Journal Of Contemporary Social Services, 89(1),* 100-108

Pandey, S., & Agarwal, S. (2013). Transition to adulthood for youth with disability: issues for the disabled child and family. *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS), 17(3)*, 41-45.

Stewart, D. (2009). Transition to adult services for young people with disabilities: current evidence to guide future research. *Developmental Medicine & Child Neurology, 51*, 169-173

Sung, C., Sánchez, J., Kuo, H., Wang, C., & Leahy, M. (2015). Gender differences in vocational rehabilitation service predictors of successful competitive employment for transition-aged individuals with autism. *Journal of Autism & Developmental Disorders, 45(10),* 3204-3218. doi:10.1007/s10803-015-2480-z

Tomanik, S. S., Pearson, D. A., Loveland, K. A., Lane, D. M., & Shaw, J. B. (2007). Improving the reliability of autism diagnoses: examining the utility of adaptive behavior. *Journal of Autism & Developmental Disorders, 37(5)*, 921-928. doi:10.1007/s10803-006-0227-6

United States Department of Labor. (2014, June 11). Persons with a disability: labor force characteristics news release. Retrieved February 20, 2018, https://www.bls.gov/news.release/archives/disabl_06112014.htm

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 034. Art of living: Anthropological perspectives on tastes, desires and pleasures

O ENCONTRO NO ATO DE COMERMOS JUNTOS: UMA ANÁLISE DO ANÚNCIO PUBLICITÁRIO #EATTOGETHER

Raquel Cantarelli[1]
Universidade de Brasília

Resumo

Ao nos alimentarmos na Antropologia para enriquecermos uma pesquisa na Comunicação, nos deparamos com diferentes perspectivas da alimentação. O presente artigo é resultado de algumas reflexões propostas na disciplina de Antropologia da Alimentação[2] direcionadas à pesquisa acerca do *encontro* promovido pelo ato de tomarmos uma refeição em conjunto. Acreditamos que temos negligenciado com as refeições. Não no aspecto do que se come, mas de como nos colocamos nesse ato tão cotidiano. Essa percepção reforça a nossa hipótese de que existem muitos aspectos envolvidos no ritual de tomarmos uma refeição em conjunto e que merecem atenção, pois muitas coisas acontecem enquanto comemos juntos. Portanto, buscou-se problematizar a interação promovida pelo ambiente criado em torno do ato de comer, numa estrutura temporal, sob uma perspectiva do ritual à mesa. Para tanto fez-se uma análise do vídeo #eattogether que inaugura o dia de comer juntos. Percebeu-se que uma refeição tomada em conjunto pode configurar uma forma de resistência a comunicação mediada. E ainda que o encontro promovido pelo ato de tomarmos uma refeição em conjunto configura um espaço para resgatarmos a comunicação interpessoal, refletirmos acerca do valor simbólico de estar com o outro e fortalecermos os vínculos sociais.

Palavras-chave: self-semiótico; comida; encontro; comunicação; memória.

THE ENCOUNTER IN THE ACT OF EATING TOGETHER AN ANALYSIS OF THE ADVERTISEMENT #EATTOGETHER

Abstract

When we feed off of Anthropology to improve a research on Communication, we face different perspectives about the act of eating. The present article is the result of a few reflections proposed in the Anthropology of Eating[3], which focused on the research about the meeting that is

[1] Aluna de doutorado no Programa de Pós Graduação em Comunicação pela Universidade de Brasília UnB), na área de Teorias e Tecnologias da Comunicação. Pesquisa que problematiza o encontro (a construção do self semiótico) em torno do ato de comermos juntos, orientada pelo professor Dr. Pedro Russi

[2] Disciplina cursada no Programa de Pós Graduação em Antropologia ministrada pela professora Dra. Ellen F. Woortmann, orientadora desse artigo.

[3] Disciplina cursada no Programa de Pós Graduação em Antropologia ministrada pela professora Dra. Ellen F. Woortmann, orientadora desse artigo.

promoted by the act of having a meal together. We believe that we have been negligent about meals. Not in the aspect of what is eaten, but on how we behave in such an everyday act. This perception reinforces our hypothesis that there are many aspects involved in the ritual of eating a meal together that deserve our attention, since many things happen when people eat together. Therefore, the interaction promoted by the environment created around the act of eating was problematized in a time structure, under a perspective of table rituals. Consequently, an analysis was made of the video #eattogether, which inaugurates the day of eating together. It was noticed that a meal eaten together can create a form of resistance to the mediated communication. Moreover, the meeting promoted by the act of eating together configures a space to rescue interpersonal communication, to reflect on the symbolic value of being with the other and it strengthens social ties.

Keywords: self-semiotic; food; meeting; communication; memory.

INTRODUÇÃO

A Gastronomia pode ser considerada um campo de estudos no qual diversas disciplinas se interseccionam. Ora no estudo de seus aspectos antropológicos, ora no estudo de aspectos culturais da sociedade contemporânea, ela pode exercer alguma influência sobre disciplinas acadêmicas, a exemplo dos Antropologia, Sociologia, Estudos de Mídia e Comunicação, História, entre outras. Ainda que deixemos de fora a área da Saúde. Tendo em vista que a nossa pesquisa se desenvolve na área da Comunicação, olhar para a Antropologia da Alimentação foi oportuno para pensarmos outras perspectivas da nossa relação com a comida e com o ato de comer em si. E foi oportuno para percebermos uma interdependência de saberes para além da característica interdisciplinar. Dizemos interdependência de saberes porque a compreensão não se dá a partir de um lugar, de uma ou mais disciplinas. Ela vai além de limites que se queira colocar sobre o conhecer. Essa marcação é importante, pois situa o leitor em relação a abordagem semiótica que adotamos na nossa pesquisa. Nela, propomos uma problematização acerca da forma como a comida tem potencial de promover um tipo específico de interação humana: a interação promovida pelo ambiente criado em torno do ato de comer.

A pesquisa se debruça no **sentido do encontro promovido pelo ato tomarmos uma refeição em conjunto, numa estrutura temporal, sob uma perspectiva do ritual à mesa. Nesse sentido, o ritual aparece como um processo comunicacional, portanto, semiótico.** E que se configura no ritual**.** Essa interação específica tratada por nós como ***o encontro*** não diz respeito exclusivamente ao encontro físico dos corpos, mas o encontro das mentes, das memórias, das histórias. De toda uma continuidade[4] no sentido periceano.

[4] O conceito semiótico de continuidade (C.P. 1.175) proposto por Charles Sandes Peirce (1827 – 1914) trata da não ruptura entre corpo e mente, trada da união entre passado, presente e futuro. Em oposição a Descartes: "penso, logo existo" que nos remete a distinção entre corpo e mente sugerindo que o pensamento está no homem. Peirce, numa matriz cosmológica, nos mostra que o homem está no pensamento. O sinequismo (CP 6, 202, 1983) é uma forma epistêmica de compreensão da continuidade. A tendência que a natureza tem de adquirir hábitos, mas que não são leis estanques - explica a evolução das leis naturais. O Sinequismo explica também o modelo de processo mental de Peirce (quando morro meu pensamento não acaba, pois existe uma continuidade entre

Afinal, o sentido de refeição não necessariamente tem a ver apenas com o que se come. Existem alguns aspectos subjetivos a serem considerados quando olhamos para a refeição na perspectiva da antropologia, da sociologia e da comunicação. Identificar signos que provoquem a nossa percepção acerca dessa interação promovida pelo ambiente criando em torno do ato de comer é, portanto, o objetivo da nossa pesquisa e desse artigo.

Em algum momento da nossa pesquisa nos deparamos com o vídeo *#eattogether*[5] que traz a essência desse encontro que buscamos problematizar. É uma situação ficcional, mas nos pareceu oportuno e coerente toma-lo como objeto de análise. Oportuno, por tratar-se da simulação de uma situação viável que pode contribuir para a compreensão do fenômeno *encontro;* coerente, por utilizarmos uma abordagem semiótica na nossa pesquisa e, na matriz de pensamento do sinequismo em Peirce não há distinção entre ficção de realidade. Tomemos um filme como ilustração: num filme – ainda que ficcional –, quando choramos, choramos de verdade.

O vídeo *eattogether* conta a história de vizinhos que se conhecem a partir de uma interação promovida por uma refeição, improvisada, no corredor de um condomínio no andar em que moram. Depois que uma estrutura foi montada no corredor, por iniciativa de uma moradora, outros moradores começaram espontaneamente a dar continuidade àquela estrutura resultando numa grande mesa que acolheu todos os moradores daquele andar. Naquele não lugar (AUGÉ, 1994) que se transforma em espaço ritual de (do) encontro, pessoas de diferentes culturas, idades, orientações religiosas e estruturas familiares compartilharam alimentos e estiveram inteiros situados no tempo presente ocupando-se uns dos outros, promovendo uma comensalidade familiar. O espontâneo e o acaso colocados nessa situação ficcional são elementos que configuram o ritual que nos interessa pesquisar.

Quando assistimos o *eattogether* pela primeira vez percebemos o quanto temos negligenciado com as refeições. Não no aspecto do que se come, mas de como nos colocamos nesse ato tão cotidiano. Essa percepção reforça a nossa hipótese de que existem muitos aspectos envolvidos no ritual de tomarmos uma refeição em conjunto e que merecem atenção, pois muitas coisas acontecem quando comemos juntos.

Por tratar-se de uma pesquisa na área da Comunicação, antes de descrevermos o vídeo, faremos aqui uma breve contextualização da relação entre comida e comunicação. Relação essa que tende a ser naturalizada pelo acesso que temos aos meios de comunicação.

passado, presente e futuro). Uma ilustração do sinequismo em Perice é o ditado indígena que diz: o que fazemos agora, tomamos emprestado dos nossos filhos.

[5] Vídeo produzido pela marca canadense President's Choice em comemoração aos 150 anos do Canadá. O país tornou-se independente do Reino Unido em 01 de julho de 1867. O dia 29 de junho foi instituído pela marca PC como o "fia de comer juntos" A President's Choice declarou o dia 29 de junho como o Eat Together Day para inspirar os canadenses a comerem juntos , incentivar os canadenses a adotar o potencial de se conectar através da alimentação. Link: https://www.youtube.com/watch?v=vDuA9OPyp6I.

CULINÁRIA/GASTRONOMIA E COMUNICAÇÃO

Se na Sociedade Tradicional as receitas eram aprendidas de forma oral, por cadernos de receitas que atravessavam gerações dentro das famílias, ou ainda por alguns livros e revistas, na sociedade complexa – especialmente com a disseminação dos meios de comunicação de massa –, nossas fontes ampliaram-se. Por meio da televisão e com hora marcada, cozinheiras como Palmirinha[6] passaram a frequentar os lares brasileiros. Várias gerações de apresentadoras e apresentadores vieram, muitas passaram e outras ficaram. De cozinheiras-apresentadoras a apresentadoras-cozinheiras, chegamos os chefs de cozinha dirigindo-se a nós. Não mais com hora marcada dentro de um programa, senão com programas e até canais exclusivos para esse fim. Por vezes transformando uma refeição, algo tão ordinário, em algo extraordinário. Como se, em um espaço social estruturado, houvesse a estrutura estruturada (tradição que passa de geração em geração) sendo tensionada por estruturas estruturantes (as mudanças proporcionadas na sociedade complexa). Assim, a estrutura do campo social foi se modificando com a atualização de hábitos e padrões alimentares, socialmente incorporados. Estes são parte constituinte do que o sociólogo e antropólogo Pierre Bourdieu (2011) define como *habitus*: um sistema aberto de disposições, ações e percepções que os indivíduos adquirem com o tempo em suas experiências sociais (nas dimensões material, corpórea, simbólica, cultural, etc).

Uma vez que a Gastronomia vem se transformando num fenômeno internacional que produz muitos conteúdos para os meios de comunicação ela passa a ter, portanto, potencial de alterar a nossa relação com o alimento ou ainda com o ato de comer. Porque o *habitus* é esse saber social incorporado que vai além do individuo. Diz respeito, também, as estruturas relacionais nas quais estamos inseridos. A correspondência no gosto, no estilo de vida são, portanto, consequências de *habitus* semelhantes no espaço social. E, de alguma forma, os meios de comunicação e a atualidade mediática[7] configuram esse espaço social. Afinal, na perspectiva da comunicação, o social é o que está nos meios de comunicação. Para Martino[8] (2011),

[6] Palmira Nery da Silva Onofre foi colaboradora do programa Note e Anote (1993-1997) no quadro Culinária. No mesmo quadro, esteve no programa Mulheres (1997-2000). Depois passou à apresentadora do programa TV Culinária (200-2010) até ter seu próprio programa, o Programa da Palmirinha (2012 a 2015).

[7] Apenas as sociedades complexas integraram os meios de comunicação em sua organização social. O que fica claro quando os indivíduos passam a servir dos meios de comunicação para ter uma representação do social e sondar este social, reduzindo sua complexidade.

[8] Em outro texto, Martino (2014) explica que o interesse do comunicólogo se volta para as transformações da realidade humana tendo por base a configuração de um certo sistema de meios de comunicação. Os meios de comunicação são tomados tanto como operadores teóricos quanto objetos a serem investigados em relação aos efeitos sobre outros elementos da vida social, sobre as consequências de sua presença em determinada sociedade/cultura. A história da comunicação mostra como a realidade humana se transforma a partir do estabelecimento de um certo sistema de comunicação.

> A Revolução Industrial, a instituição do regime democrático, a economia de mercado, a formação da cultura de massa e tantos outros traços característicos desse tipo de sociedade coincidem com o limiar de aparecimento do jornalismo moderno e da cultura de massa. (Martino, 2009, p. 04)

Consideramos, então, que o acesso as informações e conhecimentos – por intermédio dos meios de comunicação de massa –, pode aguçar a curiosidade por novas experiências gastronômicas. Na medida em que há uma crescente valorização da Gastronomia outros fenômenos aparecem, como por exemplo, o próprio interesse pela cozinha e pelos ingredientes de *terriors* gastronômicos. Estes, por sua vez, potencializam a valorização de seus significados e a valorização dos aspectos simbólicos da culinária . Os gestos à mesa, o *glamour* moderno que cerca a Gastronomia com os chefs celebridades extremamente mediatizados, e também a venda de utensílios assinados por eles, encorajam os indivíduos e servem de convite à experimentarem outra relação com o ritual de preparar o alimento, ou ainda com o próprio ato da refeição. Os novos espaços *gourmets* nos condomínios também podem servir de cenário para alguns espetáculos protagonizados por atores anônimos. Enfim, somos condicionados e, portanto, *habitus* são produzidos.

> Os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem *habitus*, sistemas de *disposições* duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcança-los, objetivamente "reguladas" e "regulares" sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizadora de um maestro. (Bourdieu, 2011, p.87)

Quando nos referimos a novas experiências gastronômicas não necessariamente nos referimos a algo mais elitizado. O significado do *gourmet* aqui colocado está relacionado, entre outras coisas, ao escolher melhor o que se vai comer, não por uma questão de preço alto e, portanto, status. Senão no sentido de saber de onde vem. Um apreço pela procedência e não pela quantidade. Trata-se de optar por viajar um pouco mais e comer no restaurante que cultiva a sua hortinha ao invés de ir num famoso restaurante que não se sabe de onde vem os alimentos. Tem a ver com um desfrutar.

O simples fato de colocarmos atenção no alimento, preocuparmo-nos com sua procedência, ocuparmo-nos de desembalar menos e descascar mais podem nos conferir uma nova experiência com aquilo que chamamos de comida/refeição. Essa prática, ou seja, a atualização do *habitus*, acontece quando as circunstâncias ou a estrutura do campo sofrem modificações.

Nessa estrutura mediática, além de programas que, de forma prática, capacitam qualquer indivíduo a sentir-se um *chef* – uma programação curiosamente muito vasta,

inclusive em canais exclusivos de televisão que valorizam a comida, o ritual o preparo, a "magia" de cozinhar –, encontramos, também, uma série de *Reality Shows* que envolvem adultos e crianças reforçando um estigma da profissão alterando, inclusive a percepção que se tem do que deva vir a ser uma cozinha profissional. Para além das programações diretamente relacionadas ao preparo de alimentos com ou sem competição entre participantes, existe, também, uma extensa lista[9] com mais de 150 filmes que nos seus roteiros colocam o ritual da comida como pano de fundo. Desde clássicos como *A Festa de Babete* (1987), a animações como *Viva, a Vida é uma Festa*, (2018). Sem mencionar uma quantidade enorme de anúncios publicitários que apelam para o universo da Gastronomia para vender produtos das mais diversas áreas. Incluindo o anúncio que é objeto deste artigo. É a Gastronomia na cultura da mídia. É o valor de culto[10], de Walter Benjamim, sendo reforçado.

Olhar historicamente nos torna capaz de ancorar mudanças. É necessário compreender que não são apenas os recursos dos meios de comunicação que se encontram em mudança, o próprio sentido de tecnologia, bem como a função que os meios encontram nas sociedades concretas também possuem sua historicidade. Considerar o conceito de atualidade mediática nos permitiu perceber o quão intimamente ligada ao processo de emergência da sociedade complexa estão os meios de comunicação.

Atualidade mediática passa a ser referência de valor/comportamento. Então, olhando para a historicidade do campo da comunicação, percebemos que a comunicação como conhecemos só faz sentido a partir do século XIX em função, inclusive, da forma como a sociedade foi se constituindo.

Embora a Gastronomia se apresente como um fenômeno midiático, certamente comer é uma necessidade básica. Mas, também é um processo que possibilita o encontro, a conexão e a socialização. Malinowski[11] (1970) estabelece uma relação entre rituais e necessidades interessante para nós, pois a função do ritual é preencher necessidades fisiológicas, em primeiro lugar e, depois, necessidades psicológicas. Numa aproximação entre a Antropologia e a Comunicação, considerando a alimentação como um fenômeno midiático, nos pareceu oportuno tomarmos um produto da mídia que trata da alimentação como objeto de análise nesse artigo. A escolha do vídeo não foi aleatória, ele foi escolhido por ter tido a potencia de traduzir em imagem a grande causa da pesquisa que estamos realizando ao tratar do encontro promovido pelo ato de tomarmos uma refeição em

[9] http://academiagastronomica.com.br/154-filmes-de-gastronomia-para-inspirar-voce/
[10] Valores atribuídos à cerimônia ritualística ao qual o objeto está inserido.
[11] Em Uma Teoria Científica da Cultura (1970) , Bronislaw Malinowski afirma que a cultura representa a totalidade social, o conjunto de todas as instituições, um "ambiente artificial", um meio de atender as necessidades humanas. Ele também define função como uma ação coletiva responsável por satisfazer uma necessidade (fome, procriação, proteção etc.). Isso ocorra quando há cooperação, organização entre os indivíduos.

conjunto. Foi um vídeo que nos emocionou profundamente e continua a emocionar cada vez que assistimos. Apenas quando decidimos usar esse vídeo como pano de fundo para esse artigo soubemos tratar-se de um anúncio publicitário. Isso não alterou a relevância do vídeo para pesquisa, inclusive nos ofereceu novos aspectos para análise.

#EATTOGETHER: MUITA COISA BOA ACONTECE QUANDO COMEMOS JUNTOS

Esse é o mote da campanha publicitária veiculada em 2017, intitulada #eattogether feita pela marca President's Choice[12] em ocasião aos 150 anos de Independência do Canadá. A marca, segundo informações disponíveis na sua *fanpage*[13] propaga o conceito desenvolvido por um grupo de pessoas inspiradas em alimentos que souberam, em meados da década de 1980, que os canadenses poderiam ter escolhas alimentares de melhor qualidade. A premissa era simples: desenvolver produtos únicos ou superiores que ofereciam melhor valor aos clientes. A ideia pode ter sido simples, mas antecipou a forma como os consumidores canadenses viriam a abraçar a marca para torná-la uma das marcas mais conhecidas do Canadá. Os 150 anos de Independência do Reino Unido acabam configurando uma dimensão histórico-política quando se tornam pretexto para que a marca levantasse um questionamento: o que que o canadense está levando a mesa? Um questionamento que num primeiro momento pode parecer tratar-se de hábitos alimentares mas que, como veremos na análise, desvela outras camadas acerca do que estamos levando pra mesa.

Esta campanha publicitária, que teve o vídeo em questão como primeira ação comunicacional, instituiu o 29 de julho como o dia do comer juntos, o #eattogetherday. O vídeo veiculou no ano de 2017. Então a primeira edição desta data comemorativa que parece ter entrado no calendário dos canadenses, foi no ano de 2017. Além do vídeo de lançamento da campanha a PC dedica uma área do seu site para a divulgação de receitas canadenses e de outras nacionalidades. No site há, permanentemente, uma aba específica para o dia de comer juntos com outras ações dessa campanha publicitária incluindo um convite em forma de provocação:

> Canadá, o que você está trazendo à mesa? Quando comemos juntos, coisas boas acontecem. Não importa se é poutine, pad thai, paella ou pemmican. Nada nos reúne como comer juntos. É por isso que em 2017, para o 150º aniversário do Canadá, queremos saber o que você fará quando você estiver #EatTogether. Apenas coloque uma foto do prato que você servira e publique no Instagram, no Twitter ou no Facebook usando o hashtag #EatTogether.

[12] President's Choice, PC é uma marca de produtos criada pela Loblaw, proprietária de várias bandeiras de supmercados canadenses. O nome surgiu porque eram produtos selecionados pelo presidente da companhia.
[13] http://www.presidentschoice.ca acesso em 12/12/2017

Com esse apelo o #eattogether teve uma grande visibilidade nas redes sociais. Apenas no *instagram* foram registradas 41.353 publicações usando a *hastag* sugerida. Percebe-se o foco no compartilhamento para divulgação desses encontros específicos. O resultado da campanha nos permite inferir que houve uma relevante adesão. Embora o resultado da campanha não seja o foco deste artigo, apesar da minha formação em publicidade, nos chama a atenção a cena de consumo percebida ao descobrirmos tratar-se e uma campanha publicitária. Aqui faremos uma breve descrição, pois por uma questão de formato não caberia aqui as páginas da decupagem..

A história se passa em dois minutos e trinta segundos tendo o corredor de um prédio como locação principal e dois enquadramentos predominantes: a vista dos dois extremos desse corredor. Todo o vídeo tem como trilha a música *What The World Needs Now Is Love*[14]. O enredo se dá em torno de uma mulher (protagonista) que ao chegar em casa, no final de um dia de trabalho, percebe algo muito errado no que diz respeito a forma como (não) interagimos uns com os outros. Talvez isso esteja naturalizado no ambiente externo, mas é dentro do prédio que essa sensação parece insustentável.

Ao entrar no hall do prédio, carregando uma sacola de compras (aparentemente de alimentos), sua atenção é chamada para outro morador que passa por ela usando fone de ouvidos enquanto olha na tela do smartphone. Em seguida ela olha para o lado e sacode a cabeça, num movimento de reprovação e sai andando, até sumir do enquadramento. Quando a câmera se desloca e mostra o que ela reprova vemos o porteiro que também estava de fones de ouvidos, enquanto digitava no smartphone.

A cena muda, estamos agora dentro do elevador. A protagonista olha ao redor e todos os ocupantes do elevador (cinco pessoas além dela) estão distraídos com seus smartphones. Alguns olhando para as telas, outros além disso, usando fones de ouvido, aumentando ainda mais o seu auto isolamento[15]. Um deles foi o mesmo que passou por ela no hall, já distraído. Ao chegar num andar o elevador abre e os ocupantes vão saindo, um por um. Ao sair, ela acaba parando na porta observando o movimento dos moradores. Inclusive, nesse momento, o último a sair esbarra nela, novamente sem nota-la. Depois de observar todos entrando nos seus apartamentos, ela caminha até a porta do apartamento dela e entra. A câmera mostra ela entrando em casa (vista de dentro).

Ao abrir a porta ela encontra a colega, com quem supostamente divide o apartamento, trabalhando na sala. Por usar dois computadores e fones de ouvido, não percebe a sua

[14] Música de gênero Folk Rock, Jazz, Soul escrita em 1965 por Hal David, composta por Burt Bacharach. A música já foi gravada por mais de 16 artistas diferentes, entre os anos de 1965 (Jackie Deshannon), Dionne Warwick (1966), Stacey Kent (2003) a 2016 (Rumer).

[15] Uma coisa é o isolamento social, étnico ou religioso. A quem se isole, há quem seja isolado. Outra coisa é o auto isolamento. Células únicas que saem de casa para trabalhar, que tem o conjunto de pessoas com as quais se relaciona, ainda que geograficamente separadas. No condomínio, quando não conhecemos sequer os vizinhos, vivemos num tipo de auto isolamento.

chegada. Inconformada, larga a sacola no chão fazendo um alto e inútil barulho, pois o fone e as telas não permitem que a colega a perceba. O enquadramento fecha na mão dela que dedilha o aparadouro. A câmera sobe da mão para o rosto mostrando o instante em que ela deixa de olhar para o nada e passa a olhar fixamente para a colega, nos dando a sensação de que pensou em algo.

Corta para o corredor, no mesmo enquadramento da saída do elevador de quando vimos todas as portas dos apartamentos daquele andar. Percebemos, então, que uma porta se abre. Vemos ela saindo de costas, carregando uma mesa, para o corredor. Em seguida ela e a colega saem, carregando cadeiras. Depois continuam a levar objetos para o corredor: toalha, louça, comidas. Sentam-se à mesa e aguardam. Uma mesa no corredor, uma obstrução inclusiva. Não sabemos ao certo pelo quê. O enquadramento volta para a vista do elevador. Portanto as vemos de longe, no centro do longo corredor.

Um sinal sonoro acusa que o elevador chegou ao andar delas. Automaticamente olham para a câmera (como quem olha para o elevador). De lá saem três pessoas: uma mulher de mão com uma criança e, atrás delas, um homem. Nos sugerindo ser uma família. A mulher sai segurando um celular numa das mãos enquanto a outra mão está com a criança. Por estar no celular ela demora a perceber as vizinhas estranhamente sentadas para jantar no corredor. Mas elas chamam a família num gesto com as mãos. A criança puxa a mãe que fica sem opção e acaba se dirigindo à mesa. Ela olha para o marido como quem pede que a siga... e assim ele faz. Ele tira da sacola um frango assado enquanto sorri e todos sentam-se à mesa.

Em seguida, uma porta se abre e alguém se projeta para a fora como quem espia o que está acontecendo ali fora. O rapaz olha para dois lados e, num corte de câmera, já são mais duas pessoas levando cadeiras e aumentando a mesa. Todos que chegam trazem alguma coisa. E assim o vídeo segue com a música crescente e com mais pessoas saindo dos apartamentos e se juntando aos que já estão no corredor. Nesse movimento muitos alimentos de culturas diferentes são trazidos pelos moradores daquele andar. Alguns em embalagens plásticas, outros em travessas.

As pessoas começam a apertar as mãos como se estivessem se apresentando umas para as outras. A câmera faz um passeio (vista do alto) por toda a mesa, mostrando tudo e todos. Enquanto a música cresce pratos são passados de mão em mão. Enquanto uns comem, outro se servem. Num plano mais aberto observamos que, enquanto coisas vem e vão de mão em mão, a mesma menina que saiu do elevador e puxou a mãe engatinha debaixo da mesa para atravessa-la. Quando vence a extensão da mesa, ela se levanta e corre até a última porta do corredor. A câmera enquadra nela batendo na porta, num corte volta a enquadrar a mesa de longe para que observemos a expectativa de todos. Em seguida, volta para a menina.

A porta se abre e ela puxa pela mão um senhor que, ao ver a mesa no corredor, volta para dentro de casa e fecha a porta. O enquadramento volta para a mesa, a música cai para uma nota mais lenta e todos tem um olhar de constrangimento. A imagem volta para a menina, a porta se abre novamente. A menina segura no pulso do senhor que, desta vez, carrega vinho e salame e copa. Eles caminham até a mesa. A câmera nos mostra ele chegando na mesa (de costas, portanto). Ao chegar ele ergue os braços num gesto como quem comemora. Numa mão o salame e a copa, na outra o vinho. Todos sorriem comemorando a chegada do senhor que ocupará a cabeceira da mesa. Sobe para a tela o *lettering* com a assinatura da campanha: **Nada nos reúne como comer juntos**.

Na nossa percepção a história é sobre o encontro promovido pelo ato de tomarmos uma refeição em conjunto, exatamente o objeto da nossa pesquisa. No final dessa história, são 20 pessoas (16 adultos e 04 crianças) que não se conheciam fora dos seus núcleos familiares e que foram aproximadas pela comida. – tão oportuno para a nossa pesquisa. O vídeo fecha com uma tela branca na qual, só agora, aparecem as marcas PC e o logo comemorativo dos 150 anos do Canadá.

Em todo o vídeo o som que escutamos é da música de fundo, geralmente sobreposto por algum outro som ambiente como o do elevador chegando no andar, o da menina batendo na porta, ou ainda o abrir e fechar das portas. Mas nunca o som das vozes das pessoas. Uma narrativa emocionante que nos envolve ao mesmo tempo que provoca e inquieta. Existem muitas nuances, muitas camadas para serem percebidas acerca de como nos relacionamos com a alimentação as potencialidades dessa relação. Alguns aspectos serão contemplados na nossa análise.

ANÁLISE DO VÍDEO #EATTOGETHER

Uma das primeiras observações que fazemos é a dimensão histórico-politica contemplada na narrativa tendo em vista que a campanha busca colocar atenção na qualidade/procedência do alimento que vai à mesa do canadense em ocasião aos 150 anos de independência da Inglaterra. Para responder a retórica pergunta, (Canadá, o que você está trazendo para a mesa?) cria-se a historia de uma jovem mulher aparente frustrada com o isolamento das pessoas. São signos dessa frustração o olhar de inconformidade dela para o vizinho que cruza com ela no hall do edifício, alienado no seu smartphone; o mesmo olhar, seguido de um balançar de cabeça para o porteiro que, por estar distraído no smartphone e fone de ouvidos, também não percebe a chegada dela. O isolamento com o qual ela não se conforma é caricaturado no interior do elevador quando a cena se prolonga e nos faz perceber que ela experimenta uma espécie de 'solidão acompanhada'. Um estranhamento causado pelo fato de estar cercada de pessoas e sozinha ao mesmo

tempo, pois todos priorizam uma comunicação mediada em detrimento de uma comunicação interpessoal. Há uma coexistência, mas mas não uma integração. Há uma incapacidade de perceber o outro. Isso fica claro no momento em que um dos moradores esbarra nela ao sair do elevador não percebendo a presença dela nem mesmo com o choque físico. Não estamos aqui fazendo um juízo de valor no que diz respeito a educação ou ao cuidado com o outro. Estamos inferindo isso como uma consequência, um ônus desse auto isolamento que nos colocamos, que isolam, inclusive os nossos sentidos. A saída de todos do elevador nos revela que são todos vizinhos do mesmo andar, o que reforça ainda mais o desconforto em ocupar o elevador sem que haja um mínimo de contato uma vez que todos os rostos devem ser familiares, afinal moram no mesmo andar. Entrar em casa e ser ignorada inclusive pela colega de apartamento faz com que a inconformidade pela 'solidão acompanhada' fique insustentável. O dedilhar dos dedos e a forma com que ela olha para a colega é o gatilho (ou tiquismo[16], na matriz perciana) para que ela tensione aquela situação e crie uma forma de promover uma aproximação entre essas pessoas. Ela se utiliza da comida, do momento de uma refeição, para devolver algo a essas pessoas. É na extensão de uma mesa de jantar que elas deixam de coexistir/coabitar para conviver.

Vamos entender, então como essa mesa é estruturada. Cabe aqui uma sistematização das personagens para que possamos enxergar melhor como aparecem, o que trazem a mesa e o que observamos das unidades constituídas pelas personagens.

Personagem/ unidade/família	**Como aparecem**	**O que trazem** à mesa
Unidade 01: Protagonista e sua colega de apartamento	Elas iniciam a mesa. São as duas que montam uma mesa inicial com cinco lugares.	Uma espécie de yakisoba e uma salada. Ambos fora da embalagem.
Observações		
Cena que se prolonga, pois elas ficam esperando, talvez desconfortáveis, sem saber se aquilo daria certo. Elas não comem imediatamente, mas aguardam por algo.		
Unidade 02: Casal 01 e criança 01 (outra protagonista) .	Saem do elevador com a filha. Ambos distraídos em seus smartphones	Frango assado que estava na sacola reciclável. Servem o frango na embalagem descartável que veio.

[16] Tiquismo (CP 6.158, 1983): é o acaso, a surpresa. Resulta de desvios infinitesimais das leis naturais. É tudo aquilo que acontece espontaneamente e não pode ser previsto ou pensado com antecedência.

Não fica claro se quem viu a mesa posta no corredor foi a criança ou a mãe. O fato é que elas param diante daquela cena. É o primeiro contato visual que vemos no vídeo: quando a personagem dois (que usa uma blusa azul - colega da protagonista) faz um gesto com o braço chamando essas pessoas. Então entendemos que elas estavam preparadas (na estrutura que montaram previamente para receber algumas poucas pessoas) para se juntar a quem tivesse disposto a isso. Juntaram-se aos primeiros que apareceram, sem escolher, sem restringir. Os indivíduos que constituem essa unidade ainda não haviam chegado em casa, pois saíram do elevador. E traziam seu jantar pronto da rua e que acabou sendo compartilhado.

A criança puxa a mãe num gesto que a torna a primeira a aceitar o convite. O homem demora um pouco a compreender o que estava acontecendo pois ainda estava no celular. Os dois se olham tentando decidir como lidar com aquela situação. Muito embora a criança já houvesse, sabiamente, decidido por eles.

A mãe sorri ao ser puxada pela filha. O celular vai para o bolso.

Enquanto elas sentam-se, ele tira um frango da bolsa e coloca na mesa. Certamente uma compra feita par ao jantar. Ele tira o casaco e senta-se ao lado da moça de azul e de frente para a esposa. O não cozinhar em casa é uma possibilidade, mesmo para uma família tradicional.

Quando as personagens da unidade 02 se juntam as da unidade 01 é a criança quem faz a ruptura. Por ora percebe-se o protagonismo da jovem e da criança: duas mulheres.
Os pais acompanham a filha num olhar cumplice associado a uma família nuclear.
Guardar o celular no bolso é um gesto de ceder ao seu isolamento. A unidade 02 que estava coabitando o elevador, passa a conviver entre si e com as duas vizinhas da unidade 01

Unidade 03: Casal 02 Rapaz que aparece na porta espiando e o outro que, anteriormente, também estava no elevador	Primeira porta que se abre – saem do apartamento.	Aumentam a mesa levando mais uma mesa e acrescentam, pelo menos, um vinho. Não fica claro se trazem comida.
Enquanto a menina (criança 1) ainda está de pé, ao lado do pai, uma porta se abre. Surge uma cabeça espiando o que está acontecendo. Certamente em função de um barulho atípico no corredor. Um rapaz (porta 1 camisa escura com camiseta branca por baixo) olha para os dois lados no intuito de entender o que está acontecendo. O rapaz que espia não estava no elevador, mas um outro rapaz que estava no elevador, entrou nessa porta. Rapaz que espia já estava em casa quando o outro chegou. O outro é o que esbarrou nela ao sair do elevador		
Unidade 04: Rapaz negro, de óculos, que parece morar sozinho ou, pelo menos, está sozinho em casa. Ele também estava no elevador).	Parece sair do apartamento	Não fica claro
Também estava no elevador anteriormente. Aparentemente está sozinho em casa o que não significa que more sozinho, (não fica claro o que ele traz – mas ele ajuda a montar a estrutura com os vizinhos da frente o que sugere uma empatia com o casal menos tradicional.		
Unidade 05: Casal 03 Orientais com a filha (criança 02). Ele também estava, anteriormente, no elevador.	Saem do último apartamento no final do corredor.	Levam uma mesa com toalha vermelha. Não fica claro na cena, mas, posteriormente, percebemos que eles levaram a comida em uma panela.
A terceira porta se abre, desta vez uma oriental espia, na sequencia, seu marido e filha (criança 2) aparecem carregando mesa e cadeiras. Muito sorridentes. Este homem estava no elevador com ela.		

Unidade 06: Moças loiras que chegam juntas.	Aparecem andando pelo corredor sem precisar de qual porta saíram	Carregam comidas em travessas. Não conseguimos ver o que é.
Parecem ter feito duas viagens, pois uma mesa sem toalha aparece na cena enquanto elas se aproximam com as travessas nas mãos. Sem mostrar de onde saíram (se da mesma porta ou não, mais duas mulheres caminham em direção a mesa. Cada uma delas carrega um preparo. Podem ser vizinhas, podem morar juntas, podem ainda ser uma moradora e a outra visita. Ou ainda mãe e filha, apesar de jovens. Não fica claro.		
Unidade 07: Casal 04 Muçulmanos com um casal de filhos (crianças 03 e 04)	Saem da primeira porta do outro lado da mesa.	Primeiro sai a mulher, com duas travessas de comida. Depois sai o homem que, com ajuda, traz a mais uma mesa.
Uma porta se abre do outro lado da mesa. A muçulmana sai com uma bandeja. Do mesmo apartamento, um senhor sai com uma mesa. A moça de azul o ajuda enquanto a personagem principal segura as comidas chegadas. AS crianças não aparecem saindo. Elas foram observadas, posteriormente. Inferimos serem filhas deste casal pela localização delas, na mesa. **Família que começa a ocupar a outra metade da mesa. Com a família mais numerosa.**		
Unidade 08: Mãe e filho. Ambos subiram com ela no elevador, anteriormente.	Chegam juntos vindos do mesmo lado do corredor que o casal de muçulmanos.	Ele traz a mesa, com toalha xadrez, ela uma sobremesa num prato com pé alto.
Chega a mesa de toalha Xadrez carregada por um ele, aparentemente acompanhado da sua mãe que carrega uma sobremesa. Esta pode ter sido feita ou comprada pronta. **A senhora mais velha da mesa, traz a sobremesa.**		
Unidade 09: Senhor idoso que, aparentemente, mora sozinho.	A menina bate na sua porta.	Salame, copa lombo e vinho.
Com um salame, uma copa e uma garrafa de vinho, ele caminha ao lado da menina que faz questão de toca-lo. Ele ocupa a cabeceira da mesa, traz alimentos que habitualmente são compartilhados. à		

A segunda observação que fazemos diz respeito ao ambiente no qual esse encontro acontece: o corredor de um prédio, um lugar de passagem, portanto, na perspectiva de Marc Augé (1994) um não lugar. Para o autor, espaços de passagem incapazes de dar forma a qualquer tipo de identidade. O autor fala sobre aeroportos, nós estendemos essa premissa para o elevador e ainda para o corredor por ser este um ambiente de passagem transformado por essas pessoas em um ambiente de estar. Portanto, o não lugar transformado em lugar a partir de uma obstrução inclusiva: a mesa. Onde poderia haver o enfraquecimento das referências coletivas, gerando um individualismo exacerbado, há um fortalecimento das relações a partir das individualidades onde cada um significa, passa a fazer parte deixando de ser mais um espectador de um lugar codificado.

A terceira observação é sobre a escolha da trilha sonora *What The World Needs Now Is Love* que nos envolve na medida em que vamos nos deparando com a solidão dos personagens sendo quebrada pelo encontro neste não lugar. Enquanto nosso sentido da

visão é estimulado pela imagem de pessoas com pouco contato consentindo um encontro inusitado, nossa audição é estimulada por versos que dizem que o mundo precisa de amor, doce amor. Não para alguns, mas para todos. Criando uma metáfora com a cena que se apresenta, a música diz que não precisamos de outra montanha, pois há montanhas suficientes para cruzarmos. E segue, repetindo que o mundo precisa de amor, não para alguns mas para todos. Percebemos as barreiras colocadas naquele não lugar, no intuito de respeitar a individualidade dos vizinhos com os quais não temos uma relação de familiaridade. Montanhas invisíveis se formam nos tornando solitários, solidão por vezes rompida pela sensação de contatos estabelecidos a partir da tela de um smartphone. A música e a atitude das pessoas que aceitam esse inusitado encontro nos remete a um tempo onde éramos muitos e falávamos por muito tempo sem nos preocuparmos com o relógio. Aquela atitude de conversar e se integrar rapidamente sugerem o quanto essa atitude de socializar faz parte da nossa natureza. Pensando no modelo social de Turner (ruptura, crise, ação reparadora e desfecho) podemos tomar esse encontro como uma ação reparadora.

Observamos, também que as mesas são pequenas e não são retráteis, o que sugere famílias menores. Assim como as panelas e as porções. Aliás, um anúncio politicamente correto, pois embora as famílias sejam pequenas, elas são diversas. Diversas nas formas que se constituem, nas raças que foram representadas, religiões que foram sugeridas. Nas culturas que foram promovidas. Casais tradicionais, tendo mais ou menos filhos; casais homoafetivos, enfim, uma riqueza de culturas, hábitos, crenças que foram agentes de aproximação e não de segregação. Fica uma sensação de que as diferenças são o que nos tornam mais interessantes e de que essas diferenças devem ser o gatilho para que haja essa aproximação entre os indivíduos.

Quanto aos alimentos colocados na mesa, percebemos que alguns pratos foram feitos, outros comprados. Mesmo alguns alimentos que podem ter sido comprados prontos, foram levados a mesa em travessas. Feitos em casa ou comprados prontos, foram compartilhados alimentos de diferentes culturas e houve a pré-disposição de um entrar no universo do outro. Tem carne, tem vegetais, tem macarrão. Comidas para todos os gostos, ou restrições, seja por orientação religiosa ou mesmo por uma escolha/princípio (vegetarianos, por exemplo). Não em forma de síntese, mas em uma reunião de pessoas e comidas que vem da orientação de cada um. Há uma integração das diferenças. Todos são respeitados nos seus gostos e princípios, inclusive religiosos. O respeito a diversidade de gênero, de geração, religião e cultura.

Depois da primeira família ser convidada (unidade 02) os outros vão se integrando na medida em que trazem alguma coisa e aumentam fisicamente a mesa. Ninguém chega de mãos vazias, todos se mobilizam para aumentar fisicamente a mesa, não apenas na quantidade de alimentos, mas pela estrutura que vai transformando o ambiente.

O gesto de e cumprimentarem mutuamente como quem se apresenta nos sugere que apesar de morarem num mesmo andar, não se conheciam antes da inusitada refeição. Quando a câmera passeia pela mesa nos permite observar detalhes como iluminação por abajur, velas, comidas feitas em casa, outras compradas. Os pratos passam de mão em mão. Uns servem, outros comem. Vemos a anfitriã exercer esse papel, servindo algumas pessoas como quem provoca uma mistura de culturas ao oferecer aquilo que faz parte de outra cultura.

A protagonista infantil tem um papel fundamental, o de ruptura. É ela que puxa os pais – os primeiros a participar –, e é ela que bate na última porta trazendo, também a pessoa mais idosa, o último a ocupar a mesa. Um senhor que num primeiro momento nos parece fechado, mas que depois se revela realizado por ter sido chamado. Ele veste-se como quem estava em casa, numa outra forma de isolamento, sair da última porta reforça, simbolicamente, esse isolamento. O protagonismo de duas mulheres, a anfitriã e a menina. A criança como amalgama do grupo. Tudo fez sentido para a criança protagonista, desde o início. As crianças assim como a protagonista, em momento nenhum interagem com os smartphones. Isso não torna a protagonista infantil, mas ela e as crianças compartilham de uma mesma percepção e de uma mesma atitude de entrega ao aqui e agora ao convívio, como se essas fossem habilidade daqueles que resistem e tensionam essa forma mediada de nos relacionarmos.

Erving Goffman se ocupou com o estudo das interações humanas, dos comportamentos comunicacionais, dos processos relacionais e inter-relacionais. Considerando as contribuições dele percebemos que na perspectiva de sentar juntos para comer configuramos outra coisa para além do social. Estabelecemos um diálogo com a sociossemiótica[17]. Assim, percebemos a relevância de Goffman[18] para essa pesquisa na qual nos propomos desbravar o cotidiano que estamos nomeando de encontro.

Interação, para Goffman (2002, p. 23), "pode ser definida, em linhas gerais, como a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata". Pesquisador da Escola de Palo Alto[19], concentrou seu trabalho nas relações

[17] É o domínio determinado pela co-presença entre estranhos ou entre conhecidos, tomada aparentemente como corriqueiro. Esse campo da semióticaToma os processos culturais como processos comunicacionais.

[18] Andacht (2005) enxerga no percurso de alguns textos fundamentais sobre a ordem da interação, o campo de pesquisa micro-sociológico que Goffman fundou, uma inspiração de Durkheim, Simmel e Mead. Nesse percurso emerge uma análise da autonomia da ação signica ou semiose, que é o assunto central da teoria lógica da significação desenvolvida por Peirce.

[19] A Escola de Palo Alto, iniciada por volta de 1959 se volta para investigação das interações humanas sob uma perspectiva da psicoterapia e psiquiatria. Porém, essa escola tem tradição antropológica, sociológica e psicológica. Dentre os seus principais pensadores, além do Goffman, podemos citar o antropólogo Gregory Bateson, o sociólogo e filósofo Paul Watzlawick. O primeiro buscou explicação para a psique humana recorrendo a estudos da cibernética, que propõem a retroalimentação como um princípio da comunicação. O último estabeleceu os cinco axiomas básicos num processo de interação humana. Em um dos axiomas, o autor faz uma distinção entre os conceitos de comunicação analógica e digital.

sociais a partir da comunicação estabelecida entre os papeis atribuídos aos sujeitos. Em todo o seu trabalho, a interação aparece como o elemento central da vida social. Na teoria do Interacionismo Simbólico[20], Goffman pressupõe caber à sociologia estudar (procedimentos) os arranjos que os indivíduos usam para se colocarem em interação, considerando a ordem social uma vez que a sociedade pode ser entendida mais como um processo do que como uma estrutura e as experiências cotidianas como um conjunto de enquadramentos que privilegiam a "ação/interação e as relações face a face. Goffman defende a ideia de que podemos tomar as situações – vida cotidiana – (micro-sociologias) como objeto de análises. Aquelas situações que são estão colocadas como óbvias são, porém, marcadas por uma ordem da ação complexa**.**

Com ênfase na simbologia da interação, os principais pontos dessa teoria são: os atores agem em função do sentido que os indivíduos dão à ação, a qual é reciprocamente orientada; o sentido nunca é independente da interação; as interações ocorrem por meio de uma lógica própria.

Podemos inferir que de uma configuração de indivíduos/sociedade eles passaram para uma dimensão pessoa/grupo. No momento em que compartilham essa mesa eles estão formando um grupo, fazendo parte. O grupo é mais do que a soma das pessoas. Ganha-se uma dimensão de família, uma comensalidade familiar com direito a patriarca na cabeceira da mesa e tudo. Ao colocarmos o englobante, o patriarca na cabeceira da mesa ele se torna uma figura que unifica todo mundo. Ele vibra carregando o vinho, o copa lombo e o salame, que também são alimentos que unificam, pois precisarão ser fatiados, na espessura que cada um desejar, antes de serem consumidos. O bonito é que esse lugar foi dado para ele porque esse papel foi reconhecido. Na figura da criança que traz o velho, para a mesa, vemos o alimento com o elemento agregador que promove o encontro entre o presente e o passado, não na sua unidade de origem, mas numa estrutura social que justamente nos permite sair da unidade de origem e ter essa comensalidade familiar no momento em que desejarmos. Para Certeau (2009) "Os hábitos alimentares constituem um domínio em que a tradição e a inovação têm a mesma importância, em que o presente e o passado se entrelaçam para satisfazer a necessidade do momento, trazer a alegria de um instante e convir às circunstâncias." (Certeau, 2009, p.212).

O que o canadense traz a mesa? A consideramos, inicialmente, uma pergunta retórica porque ela não se limita aos ingredientes, aos pratos, uma pergunta que consiste, também, na nossa atitude que diz respeito a nossa socialização e as potencias que uma refeição tem. Um questionamento que, num primeiro momento, pode parecer tratar-se de hábitos alimentares mas que, como vimos na análise, desvela outras camadas acerca do que estamos levando pra mesa.

[20] O Interacionismo Simbólico de Goffman é uma das várias ramificações do termo Interação Simbólica propostas por Herbert Blummer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que o tipo de conexão e de comunicação que se estabelece no encontro promovido pelo ato de tomarmos uma refeição em conjunto, ao invés de quebrar o silêncio, quebra o "ruído" de uma comunicação tecnologicamente mediada. Recupera a comunicação nos seus aspectos mais essenciais. Encontra a comunicação que se dá em torno da presença. O romper o isolamento a que se referia a palavra *communicatio* nos parece uma feliz coincidência.

> "No mosteiro aparecerá uma prática que recebeu o nome de *communicatio,* que é o ato de '*communicatio*' que é o **ato de ´tomar a refeição da noite em comum´, cuja peculiaridade evidentemente não recai sobre a banalidade do ato de comer, mas fazê-lo ´juntamente com outros´, reunindo então aqueles que se encontravam isolados** [...] Alguns sentidos importantes se encontram implicados nesse sentido original: 1) o termo comunicação não designa todo e qualquer tipo de relação, mas aquela onde haja elementos que se destacam de um fundo de isolamento; 2) a intenção de romper o isolamento; 3) a ideia de uma realização em comum." [grifo nosso] (MARTINO, 2001, p.13)

Em um primeiro momento, pode parecer um truísmo, não fosse pelo contexto que observamos na atualidade. Portanto, o que confere limite e pertinência no resgate do termo *communicatio* é o entendimento de que existe um isolamento da massa. Não necessariamente o isolamento que tínhamos nos mosteiros senão um isolamento em outro contexto. E uma refeição tomada em conjunto pode configurar uma forma de resistência a comunicação mediada.

Poderíamos nos perguntar em que medida a atualidade mediática tem nos afastado daquilo que tem um valor concreto no sentido de patrimônio cultural e familiar? Quando nos é oferecido o novo, o moderno, o efêmero, (relação entre o indivíduo e a tecnologia) não estaríamos hierarquizando os tipos de patrimônio cultural? Colocando em segundo plano aquele adquirido pela tradição? Essa é uma questão contraditória tendo em vista que é, também, através meios de comunicação que entramos em contato com a tradição. Além da atualidade mediática, a tradição pode chegar pelos meios de comunicação. Aliás, ela pode, inclusive, ser recriada/construída pelos mesmos.

Embora ao referirmo-nos a um patrimônio cultural adquirido por uma tradição, fazíamos referência a gestos que não necessariamente estão em uma lógica mediática, a relação entre tradição e meios de comunicação nos foi apontada numa das apresentações e nos fez perceber a necessidade de estabelecermos uma discussão sobre os meios de comunicação, inclusive no que diz respeito a publicidade.

O encontro/o estar junto que só se articula porque o fato alquímico de preparar ou providenciar) o alimento aconteceu. Vivenciarmos situações de sentar à mesa, nos

permite consumir um prato como uma linguagem que alimenta o corpo e as memórias. É uma oportunidade de refletirmos acerca do valor simbólico de estar com o outro, da importância de resgatarmos esses momentos únicos, o contato com a nossa ancestralidade – algo que nós estamos perdendo e não percebemos. O nosso encantamento com a atualidade mediática pode estar contribuído para que nos afastemos disso[21].

Se o modo como um indivíduo interpreta os fatos e age perante outros indivíduos ou coisa depende do significado que ele atribui a esses outros indivíduos e coisas, sendo resultado dos processos de interação social, que significado estamos atribuindo a essa oportunidade de socializarmos durante uma refeição. A Escola de Chicago (Goffman) chama a atenção para a revolução tecnológica dos meios de comunicação, que o transformou no principal meio de difusão do conhecimento na sociedade. Ainda que haja uma substituição do patrimônio familiar (as receitas de família e os seus cadernos), não precisamos abrir mão do ritual das refeições em conjunto. Como vimos, alguns alimentos podem ter sido preparados em casa, inclusive usando receitas de família. Outro podem ter sido preparados com receitas vistas em programas de TV ou ainda encontrados em redes sociais. E até mesmo comidas compradas prontas foram incorporadas. Cada um trouxe o seu preparo. Novamente enxergamos uma dimensão social. Todos tem mais ou menos o mesmo improviso de preparar uma comida não muito demorada. Esse é mais um ponto de compartilhamento, é o *habitus*, novamente. A tradição está nas referências étnicas dos preparos. Ela é o gatilho para memória. E para (re)lembrar desses afetos basta o signo na mesa. A comida é meio, e não fim. O fim é o compatrilhar. Temos, portanto, uma inversão. Normalmente a comida é preparada e, depois compartilhada. Aqui cada um traz a sua comida para compartilhar. O grupo está também no prover. Descentraliza a responsabilidade e a ocupação. Não temos o anfitrião. Mas temos o improviso e a espontaneidade.

Portanto, não se trata de demonizar o industrializado, mas de entender que podemos compartilhar de bons momentos juntos, numa refeição digna ainda que não possamos cozinhar. Mas que o poder comprar pronto não nos impeça de perceber a resiliência contida no ato de cozinhar pois ele nos permitir colocarmo-nos no tempo e no lugar presente. Chegar em casa e fazer o bolo com os filhos, ao invés de comprar um - o trabalho, o esforço, o esperar aprontar, o esperar esfriar. Exercitar a capacidade esperar o tempo e, assim, exercitarmos esse desfrutar da interação humana promovida pela comida. Seja cozinhando, seja comendo. Eventualmente estarmos privados de cozinhar não significa estarmos privados do ritual de tomarmos uma refeição em conjunto e nos alimentarmos de tudo que esse ritual tem a nos oferecer.

O assunto tratado no vídeo tem a ver com as grandes inquietações que pesquisamos: processos sociais – sociabilidade – capacidade que temos de ainda achar soluções conjuntas.

[21] Além do vídeo mencionado anteriormente, este ajuda a ilustrar essa situação: coca-cola "Ceniamo insieme!" disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=cotx8y27zoA

Ter o prazer de estarmos juntos em uma sociedade fracionada e refratária. Analisar o vídeo contribuiu para percebemos o longo caminho que temos para percorrer, mas, acima de tudo, para confirmarmos que a o encontro promovido pelo ato de tomarmos uma refeição em conjunto configura um espaço para resgatarmos essa comunicação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDACHT, Fernando (in) *Processos Semióticos em Comunicação*. Brasília: Ed. UnB, 2013.

_____, A Representação do Self na obra de Goffman: Sociossemiótica da Indentidade *in Erving Goffman: desbravador do cotidiano*, Porto Alegre, 2005

ARMESTO, Felipe Fernándes. *Comida,* uma história. RJ: Ed. Record, 2004.

AUGÉ, Marc. Não-Lugares: *Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994

BAITELLO Jr., N. *O animal que parou os Relógios*. SP: Annablume, 2003.

DOUGLAS, M. *Deciphering a meal: implicit meanings*. London: Routledge; Kegan, Paul, 1975.

GENNEP, Arnold Van, *Ritos de Passagem*. RJ: Editora Vozes, 2011

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

HOHLFELDT, A., MARTINO, L. C., FRANÇA, V. *Teorias da Comunicação:* Conceitos, Escolas e Tendências. Rio de Janeiro: Ed Vozes, 2001.

LANDOWSKI, E. Sociossemiótica: uma teoria geral do sentido. *Galaxia* (São Paulo, *Online*),

MARTINO, L. C. *Contribuições para o Estudo dos Meios de Comunicação in* Revista

da Comunicação: Muitas ou Poucas?. São Paulo: Ateliê Editorial, v. 1, 2007.

_____ *História da Comunicação: entre o historiador e o comunicólogo in* XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2016

MONTANARI, Massimo (ORG). *O Mundo na cozinha:* história, identidade e trocas. SP: Ed. SENAC, 2009.

RIAL, C. *Fast Food: a nostalgia de uma estrutura perdida*. In Horizontes Antropológicos 4v, Porto Alegre, 2004.

ROUTH, J. *Notas de Cocina de Leonardo da Vinci*: Espanha, 2014

STRONG, Roy, *Banquete*: uma história da culinária, dos costumes e da fartura à mesa. RJ: Editora Zahar, 2004.

WILEY, N. *O **Self** Semiótico*. SP: Ed. Loyola, 1996.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MORRINHOS – MG, ENFRENTAMENTO AO ATAQUE DA MONOCULTURA DE EUCALIPTO NO TERRITÓRIO

Raquel de Souza Pereira[1]
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Este trabalho terá como objetivo apresentar um recorte no contexto histórico do processo de resistência da comunidade quilombola de Morrinhos, localizada no Vale do Jequitinhonha - MG, em garantir seu território contra os esforços neo - desenvolvimentistas das empresas de plantação de eucalipto na região. O quilombo de Morrinhos é composto por grupos que podem ser definidos pela proximidade do parentesco, pela ancestralidade comum, pelas práticas e saberes tradicionais vinculados à gestão dos recursos naturais e simbólicos. Reconhecendo seus direitos e a luta por sua reconstrução identitária e sócio-econômica; inclusão política, o grupo estabeleceu estratégias de permanência, dentre elas, a exigência de certificação junto à Fundação Cultural Palmares, que, após análise documental, emitiu em 31/07/2014 o Certificado de Autodefinição Quilombola. A campesinidade e a etnicidade do grupo serão entendidas assim como sua luta pelo reconhecimento formal e garantia de direitos, especialmente os direitos territoriais. Para obter os dados, utilizaremos o método etnográfico. Os resultados poderão evidenciar que há uma morosidade por parte do Estado em garantir direitos, especialmente no contexto de conflitos com os plantadores de eucalipto na região. As conclusões poderão convergir para a existência efetiva de um Estado que, paradoxalmente, inclui e exclui, e coloca em suas margens a comunidade de Morrinhos, que luta diariamente para sobreviver em seu território.

Palavras-chave: Resistência; etnicidade; quilombo; território.

INTRODUÇÃO

O Vale do Jequitinhonha é reconhecido internacionalmente pela sua produção cultural, seja por meio dos festejos de congado, tecelagem e em especial pela produção de cerâmica. Dalglish, (2006) cita que o Vale do Jequitinhonha é "hoje reverenciado como um dos maiores centros produtores de artesanato, e a tradição da cerâmica é

[1] Mestranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, campus Pampulha E-mail: raah.ifnmg@gmail.com

um ofício para toda a família, transmitindo para as novas gerações pelas avós, tias e irmãs mais velhas". (Dalglish, 2006 pág.15)

> São tradicionais atividades como a olaria (trabalhos em barro), a tecelagem, o trançado com fibras vegetais, os bordados em tecidos e renda, e ainda artigos em couro e madeira. Dessas, destaca-se o trabalho em barro, que engloba aproximadamente 21% das ocorrências artesanais da região, senda essa a mais alta proporção de artesanato em barro nas regiões do estado de Minas Gerais. As cidades onde o artesanato mais se destaca são: Araçuaí, Berilo, Campo Alegre, Caraí, Diamantina, Turmalina e Itinga. (Fonte: www.onhas.com.br, acessado em 22/08/2017).

Iniciamos este trabalho ressaltando o quanto o Vale do Jequitinhonha tem sido valorizado quando o tema esta relacionado aos saberes e práticas tradicionais, em especifico a produção de artefatos de cerâmica. Entretanto, sem nenhum demérito a esta valorização cultural do Vale do Jequitinhonha, nosso objetivo volta-se à luta pelo território, que por sua vez, fica mascarada nos debates dentro das instâncias de poder (Estado), nas pautas das políticas culturais, e até mesmo em algumas pesquisas acadêmicas sobre a região.

Este contraste, mesmo que breve, objetiva suscitar o debate sobre a urgência da regularização das terras dos quilombos, compreender o processo de resistência e resiliência da comunidade quilombola de Morrinhos e Lagoinha/Berilo - MG, em garantir seu território frente às investidas neo-desenvolvimentistas dos plantadores (empresas) de eucalipto na região.

As comunidades quilombolas em voga sobrevivem predominantemente da agricultura familiar, com produção tradicional de cereais, legumes, verduras e frutas devido à sua localização geográfica, que é dada como estratégica pelos moradores (as), favorecendo o cultivo tanto nas cabeceiras de nascentes, quanto nas "chapadas". Sob este aspecto ressaltamos que a comunidade de Morrinhos e Lagoinhas é constituída por grupos que podem ser definidos por aproximação na citação que segue, porque a ancestralidade destas comunidades vai além do plano material, acionando outros mundos que corroboram as práticas de resistência e resiliência frente aos desafios cotidianos.

> Grupos culturalmente diferenciados que mantém relações estreitas com o território e com o meio ambiente em que estão inseridos, praticando atividades econômicas com baixa capacidade de exploração de produtos naturais, além da relação harmônica com a natureza e o hábito da caça e da pesca para suprir as necessidades de proteína. A produção não tem base na acumulação, e esses povos não produzem lixo em abundância e tampouco produzem impacto ambiental. Para esse contento, é possível afirmar que as comunidades praticam o chamado desenvolvimento sustentável. (MORET *et. al*, 2016, p 25)

A existência dessas comunidades passa pela garantia do direito ao território étnico. Reconhecendo os seus direitos e na luta pela sua reconstrução identitária, os grupos

locais construíram estratégias e reivindicaram a certificação junto a Fundação Palmares. De acordo, com o Processo nº 01420.015696/2013-13 na Fundação Nacional Palmares, no dia 31/07/2014; ressalta-se que uma das localidades que integram o quilombo - ade Morrinhos já foi certificada pela como comunidade remanescente de quilombos.

Em uma entrevista com uma anciã de Morrinhos, Dona Maria Gomes Cardoso, pode observar algumas nuances dessa resistência e resiliência: "os moradores atuais da comunidade ainda residem nos mesmos locais dos chamados Vales". De acordo com ela eram porções de terras que eram deixadas de pai para filho e serviam de cultivo para as lavouras e criação de gado. O Sr José Pereira Gomes, morador antigo da localidade de Morrinhos, relata que sua bisavó dizia que as grandes porções de terra pertenciam ao Sr Lunário, que doava pedaços de terras aos escravos, em troca de trabalho e, assim por diante, a comunidade cresceu adotando técnicas rudimentares e voltadas para a tradicionalidade.

De acordo com relatos dos moradores sua origem está relacionada a uma grande fazenda existente na região, onde foram assentados seus antepassados. O dono da propriedade doava um pequeno pedaço de terra para seus funcionários que ocuparam e formaram a comunidade.

Na comunidade são encontrados vários indícios do passado relacionados à recusa da escravidão, tais como a existência de vales que eram construídos para a divisão das terras, canal construído com o intuito de conduzir água das nascentes até as propriedades e também um local que eles chamam de cemitério dos escravos.

Bem próximo da comunidade de Lagoinha e Morrinhos existe um local que os moradores chamam de cadeia dos escravos onde, segundo relatos dos moradores, servia para controle da entrada de pessoas e mercadorias, pois fica localizada à beira do rio Jequitinhonha, no local onde as tropas atravessavam o rio, na estrada que ligava o estado de Minas ao Estado da Bahia.

Atualmente, a base econômica da comunidade é a atividade agrícola, como a fruticultura, principalmente a produção de abacaxi e uva. Também tem destaque a produção de laranja e banana. Outras atividades como a bovinocultura, produção de cachaça e farinha de mandioca e a produção de hortaliças também tem sido encontrada.

> (...) é preciso considerar, no entanto, que os povos e comunidades tradicionais no Brasil tem sido afrontados frequentemente pela ação do desenvolvimentista amparada pelo Estado Nação, tendo os seus territórios invadidos e expropriados em nome de uma desenvolvimento hegemônico, com comprometimento dos recursos de que tradicionalmente se utilizam de seus modos tradicionais de vida. (Costa Filho, 2016, p196)

A localidade de Lagoinha se encontra em vias de ser certificada, tendo em vista que passa por um processo de envio de documentação (histórico da comunidade) para a

Fundação Palmares, processo nº 01420.002383/2017-29. O ideal seria que Morrinhos, que já dispõe de Certidão de Autodefinição da FCP possa retificar a sua certidão, incluindo Lagoinha.

Acionar a institucionalização da certificação foi uma das saídas para as comunidades; quilombolas elas sempre foram, são tradicionais de seus territórios como contam os antigos da comunidade.

No âmbito da cultura local, devido aos aspectos históricos e culturais, a produção sustentável de alimentos, a preservação das nascentes e do bioma, que são práticas enraizadas e determinam a identidade das localidades. Morrinhos e Lagoinha enfrentaram o primeiro episódio desta saga desenvolvimentista na década de 1970, quando houve a divulgação que a monocultura de eucalipto na região traria um avanço e iria desenvolver aquele cenário de uma suposta escassez, apregoada pelos outsiders que invadiram a região com o intuito de propagar a mensagem funesta travestida de boas novas para as comunidades da região.

DESENVOLVIMENTO

A paradoxal ação do Estado, esse mesmo Estado que fala tanto em cultura do Vale do Jequitinhonha, através da RURAL MINAS, iniciou a demarcação de terras devolutas dos altiplanos, inviabilizando as comunidades pertencentes da parte baixa "bordas de cabeceira" o contato com a parte agricultável sustentavelmente, bem como o acesso às chapadas, para o extrativismo e a solta do gado.

> (...) são muitos os conflitos de interesse decorrentes do embate entre desenvolvimento e povos e comunidades tradicionais, seus territórios e modo de vida. Influxos desenvolvimentistas tentam minar resistências e vulnerabilizar sucessiva e periodicamente os povos e comunidades tradicionais. (Costa Filho, 2016, p 197)

As localidades de Morrinhos e Lagoinha se mobilizaram em prol da criação de uma Área de Preservação Permanente com 800 ha. Para tal empreitada, foram acionados os cartórios de registro de imóveis da região, buscando informações se a área conflituosa estaria ou não registrada. Após muita luta, no antigo órgão extinto ITER (Órgão que, por sua vez, foi maculado por servidores corruptos que foram alvo de investigação e respondem na justiça pelas práticas ilícitas realizadas em desfavorecimento dos comunitários) na cidade de Belo Horizonte a comunidade conseguiu classificar por hora o território quilombola como área de proteção ambiental (APA) de uso sustentável, adotando esta alternativa enquanto o território ainda não é titulado.

> Levando em consideração o fato, esses sujeitos não se constituem como vítimas passivas do processo, pois vêm se organizando em variados movimentos, associações e redes. Mostram, por conseguinte, que possuem diversas formas de manifestar seu desacordo, seu embaraço, sua revolta e sua reivindicação (MARTINS, 1997, p. 14).

O discurso desenvolvimentista global reza que os Mecanismos de Desenvolvimento Limpo, no qual se enquadram as plantações de eucalipto como sumidouros de carbono são viáveis para o a preservação do meio ambiente. Este discurso se contrapõe sistematicamente a realidade das comunidades que são, na verdade. As grandes guardiãs do ecossistema, conforme cita Laschefski (2005).

> (...) grupos indígenas, ribeirinhos, seringueiros e outras sociedades chamadas "tradicionais" não deveriam ter tidos como atrasados, mas sim como sustentáveis, até porque as relações desses grupos com o meio ambiente podem ser entendidas como mais sustentáveis do que as sociedades desenvolvidas. (Laschefski, 2005, p 250)

Segundo o site AMBIENTEBRASIL (2004) apud Laschefski (2005), "na sua maior expansão, as áreas ocupadas por eucalipto em Minas Gerais abrangeram mais de dois milhões de hectares". Paralelo a isso, as comunidade de Morrinhos e Lagoinha se contrapõem as práticas devastadoras dos plantadores de eucalipto, devido às suas investidas e à expropriação, em certa medida sistemática, de territórios tradicionalmente ocupados por comunidades quilombolas da região.

A luta das comunidades locais ameaçadas pelo avanço dessa forma de apropriação territorial é – em grande parte – uma luta pelo direito de escolher o seu próprio caminho, ou seja, de realizar o seu próprio modo de produção do espaço. (ZHOURI et al, 2010).

Ao longo dos anos, Morrinhos e Lagoinha lutam judicialmente pelo território contra a empresa WSS Empreendimentos Imobiliários S/S Ltda., como mostra a Ação de Reintegração de Posse nº 0024.12.309.592-9, que corre na Vara de Conflitos Agrários de Minas Gerais. As comunidades em voga acionam as categorias de resiliência e a resistência como ferramentas de contraposição às investidas desenvolvimentistas das empresas das monocultoras de eucalipto que vêm perpetuando a devastação ao longo do tempo na região.

Estar sempre em luta pelas condições originárias, bem como acionar a capacidade de mudança face à alteração das condições objetivas de existência constituem as capacidades de resistência e resiliência dessa comunidade, que resistem sistematicamente contra as práticas desenvolvimentistas implementadas por outsiders que, no plano do cotidiano, tentam a todo momento cooptar lideranças, que são ameaçadas por estes mesmos malfeitores, através de outras vias. Acionar outros mundos é preciso e necessário. As forças para ser resiliente e resistente não chegam do nada.

A ancestralidade presente de forma contundente na comunidade justifica a execução desse projeto, no sentido de buscar compreender todo esse processo, em certa medida, com maior profundidade. Julgamos ser intrinsecamente importante compreender o processo que desencadeou esse conflito há muitos anos atrás, resultando na expropriação do grupo, e que tem se acirrado com mais intensidade nos dias de hoje.

METODOLOGIA

Os estudos serão realizados através de leituras prévias das bibliografias ligadas à ecologia política, autores da Antropologia Social, da Sociologia, de documentos relacionados às lutas sociais da comunidade de Morrinhos e de Lagoinha, do Estado e materiais relacionados. Serão acionados estudos sobre campesinato, etnicidade/identidade, memória social, cosmologias e ancestralidade, bem como abordagens sobre o direito das comunidades etnicamente diferenciadas, notadamente as comunidades dos quilombos, visando explicitar as formas de resistência e resiliência presentes no referido quilombo.

A metodologia será composta pela aplicação da técnica do grupo focal nos trabalhos com as associações, o que possibilitará a obtenção de informações qualitativas em profundidade e a reflexão por meio das "falas" dos sujeitos da pesquisa, em forma de debate). Entrevistas semiestruturadas também serão realizadas, para coleta de dados com os núcleos familiares residentes nas comunidades e através do método etnográfico. Para análise do modo de vida (Social, cultural, econômico, simbólico e religioso) das comunidades em voga levando em consideração todo o processo histórico do conflito dos moradores versus a empresa monocultora.

Do ponto de vista etnográfico, vale ressaltar que pretendo demonstrar a resistência e resiliência do meu povo a partir de três eixos estruturantes:

1º - Formas de sociabilidade, envolvendo os vínculos de parentesco, de compadrio, as formas de organização política, a participação em instâncias de controle social, etc. Aqui ficaram demonstrados como forças dissolventes têm atuado na comunidade, visando desintegrá-la, a exemplo dos sucessivos processos de migração compulsória (migrações sazonais ou de trabalho e migrações definidas), decorrentes de falta de terras agricultáveis disponíveis e/ou falta de trabalho/emprego. Ficarão também demonstrados que tais vínculos não se rompem e se atualizam e se perpetuam, mantendo sentimento de pertença, relações de reciprocidade quanto ao acesso a bens e serviços, relações políticas que têm assegurado ou defendido os interesses do grupo;

2º - Processo de territorialização, envolvendo a perda das terras tradicionalmente ocupadas, sobretudo a partir da concessão do Estado de Minas Gerais à Empresa eucaliptadora, que por XX anos, que nos manteve afastados das chapadas e tabuleiros,

que integram parte do nosso território; a luta pela recuperação dessas terras, sendo que a comunidade figura como polo passivo, mas não tão passivo assim, no processo de reintegração de posse, movido pela Empresa; bem como o processo de reconhecimento como comunidade remanescente dos quilombos e a entrada do processo de regularização fundiária no INCRA (anda em projeto), visando que as terras tradicionalmente ocupadas voltem a quem de direito.

3º - Os saberes tradicionais investidos no território e identidade quilombola em questão: isso envolve todos os saberes e práticas tradicionais ligados ao ordenamento do território, formas de uso e ocupação do território – cultivo, extrativismo, pesca, etc. (mesmo que estas formas estejam latentes apenas no plano da memória, já que parte do território foi interditada, não temos acesso), as dimensões sagradas ou metafísicas do território (locais de rituais, locais de cemitérios, locais encantados ou assombrados, etc.), as práticas propiciatórias ligadas à produção (novenas, trezenas, festas de santo, oferendas, penitências e procissões, etc. feitas para que os santos se compadeçam das necessidades ou penúrias do povo, bem como as próprias práticas socioreligiosas).

RESULTADOS ESPERADOS

Esses eixos estruturantes do trabalho, que serão amadurecidos tanto teórica quanto metodologicamente no decorrer da minha formação (Mestrado em Antropologia) me possibilitarão demonstrar, de forma tácita ou peremptória, como o meu povo tem resistido e sido resiliente, mesmo com todas as adversidades e perdas que ocorreram nas últimas décadas, mantendo, portanto, seu modo próprio de ser e viver.

CRONOGRAMA

Primeira etapa: Levantamento bibliográfico de toda literatura e documentação a ser usada na elaboração da dissertação. Duração: 18 meses.

Segunda Etapa: Coleta de material de campo. Duração: entre 06 e 12 meses.

Terceira Etapa: Elaboração da dissertação. Duração: 06 meses.

Tempo	**Levantamento bibliográfico**	**Trabalho de campo**	**Elaboração da dissertação**
01-06 meses			
07-12 meses			
13-18 meses			
18-24 meses			

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun, A produção da localidade. In: APPADURAI, Arjun, Telma Costa, and Conceição Moreira. *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias*. Ed. Tecrema Ltda, Lisboa, 2004.

LASCHEFSKI, K. & ASSIS, W. F. Mais cana para o bioetanol, mais eucalipto para a biomassa e o carvão vegetal. In. ORTIZ, L. (Org.) Agronegócio + Agroenergia: Impactos cumulativos e tendências territoriais da expansão das monoculturas para a produção de bioenergia. GT Energia do FBOMS: 2006. Disponível em: <http://www.fboms.org.br/files/agronegocioagroenergia.pdf>. Acesso em 13/12/2010

MARTINS, J. S. de. Exclusão social e a nova desigualdade. São Paulo: Paulus (Cole- ção temas de atualidade), 1997

COSTA FILHO, Aderval, Povos e comunidades tradicionais: contribuição para outro desenvolvimento. Editora Unimontes, pág: 196 a 199.

MORET; A. S. ARAÚJO; N.C. Povos e comunidades tradicionais: contribuição para outro desenvolvimento. Editora Unimontes, 2016 pág: 25.

www.onhas.com.br

ANAYA; F.; PAULA; M. N. R. BRITO; I. BARBOSA.R. Povos e comunidades tradicionais: contribuição para outro desenvolvimento. Editora Unimontes, 2016 pág: 97.

ZHOURI; A. LASCHEFSKI; K. "Conflitos ambientais." *A. Zhouri, & K. Laschefski, Desenvolvimento e conflitos ambientais. Belo Horizonte:* UFMG. ANEXOS (2010).

GONÇALVES; C.W.P. Os porquês da desordem mundial. Mestres explicam a globalização.3ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2012.

DALGLISH; L. Noivas da Seca – cerâmica popular do Vale do Jequitinhonha. São Paulo. Editora UNESP, 2006, pág: 15.

SERVILHA, M. D. M. As relações de trocas materiais e simbólicas no Mercado Municipal de Araçuaí MG. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Viçosa – UFV (2008).

Zhouri, Andrea, Raquel Oliveira, and Klemens Laschefski. "A supressão da vazante e o início do vazio: água e "insegurança administrada" no Vale do Jequitinhonha–MG." *Anuário Antropológico* II (2011): 23-53.

Disponível em: <www.onhas.com.br >Acesso em: 22 de Agosto de 2017

Disponível:http://www.palmares.gov.br/ http://www.palmares.gov.br/file/2017/05/COMUNIDADES-REMANESCENTES-DE-QUILOMBOS-em-analise-15-05-2017.pdf

LASCHEFSKI; Klemens O comércio de carbono, as plantações de eucalipto e a sustentabilidade das politicas públicas – uma análise geográficaIn LASCHEFSKI; Klemens; PEREIRA, Doralice Barros; ZHOURI, Andréa. (org.) A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, páginas 245-283.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 046. Cimarrones, Cumbes, Palenques, Marrons, Quilombos, afro-descendant communities: territorial dynamics, forms of resistance and anthropological challenges

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO SUL DO BRASIL: FLEXIBILIZAÇÃO DE DIREITOS E RE-EXISTÊNCIAS

Raquel Mombelli
Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

The multiple realities gathered under the denomination (Cimarrones, Cumbes, Palenques, Marrons, Quilombos) contemporary expressions of social organizations against slavery and other forms of subordination. Also the defense of an autonomous way of life in a specific territory. Over the past decades these social groups have been facing the resurgence of actions against their territorial, social and cultural rights with the increase of the so called "development projects". Many were even government initiatives, under the excuse of "accelerating" economic growth. This process has led to a flexibilization of legal marks that assure their rights, mainly by intense public and private initiatives over their territories. The initiatives are linked to "infrastructure works", such as energetic and mining or building roads, ports, airports and energy transmission lines etc. Simultaneously, the revising of forest, mineral, hydric, energetic and property regulations is causing setbacks in legal rights that had already been consolidated by national legislation and by International agreements and Conventions. We are pointing out specifically the situation in Colombia where socioambiental and territorial conflicts happen in the light of the recent Peace Agreements and their respective processes of implementation.

1 DA INVISIBILIDADE AO DIREITO

A Constituição Federal do Brasil – batizada como constituição cidadã- completa 30 anos de promulgação em 2018. A Carta Magna inscreve pioneiramente em seu texto o dispositivo jurídico voltado a garantir o acesso a terra as comunidades remanescentes de quilombos. Este ato abre horizontes para o reconhecimento de múltiplas situações sociais que abarcam uma diversidade de agrupamentos até então invisíveis pelas pretensões oficiais de homogeneização da categoria povo desde o período colonial no país. A constituição reconhece e torna públicas as diferenças entre os grupos sociais e à formação de territorialidades específicas que tem existência efetiva no território nacional, estabelecendo um novo marco para a promoção da cidadania e a democracia no país. Ao reconhecer a diversidade étnico-cultural que integra a nação brasileira, reconhece

também o direito às terras das denominadas "comunidades remanescentes de quilombos", assegurado no Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias (ADT): "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (BRASIL, 1988).

Com o avanço do processo democrático, sobretudo a partir da década de 1990, o debate em torno do tema "remanescente de quilombo" ganha força no cenário nacional, impulsionado por diversos eventos políticos quantos acadêmicos, descontruindo as estimativas numéricas iniciais de que se trataria de poucas situações no país. Entre estes eventos se destaca "I Encontro das Comunidades Negras Rurais Quilombola", ocorrido em Brasília no ano de 1995, reunindo representantes do estado do Maranhão, Pará e Bahia, noticiando a existência de 412 comunidades no país. A Marcha Zumbi dos Palmares, em alusão aos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, torna-se um momento ímpar de articulação política do movimento negro, compelindo ações na formulação de políticas públicas em torno deste tema. Nesta mesma década, as pesquisas cientificas em torno da questão do campesinato negro pós-abolição, desconstroem o caráter repressivo que marcou o uso colonial e imperial da noção de quilombos relacionadas às situações atreladas a resquícios ou de formas atrasadas desaparecidas no interior do país. Nesta perspectiva, o assento das reflexões em torno do termo "comunidades", do que "remanescente", enfatiza as organizações sociais que "estejam ocupando suas terras", dos seus modos específicos de apossamento no tempo presente. O debate visava aproximar a existência de "um 'direito camponês', subordinado ao ordenamento jurídico nacional, cujo reconhecimento, em si mesmo, seria capaz de traduzir a existência de uma larga variedade de formas de apossamento" (ARRUTI, 2008: p. 329). Estas formas de apossamento, "adquiriram denominações especificas, podendo traduzir-se através de autodenominações locais, como Terras de Santo, Terras de índios, Terras de Parentes, Terras de Irmandade, Terras de Herança ou Terras de Preto". (ALMEIDA, 2008)

A publicação Terra de Quilombo, da Associação Brasileira de Antropologia, sintetiza os debates acadêmicos reunidos neste momento ressemantizando a definição de quilombo nos seguintes termos: (a) segmentos negros; (b) grupos étnicos com critérios próprios de pertencimento; (c) coletividades que conformaram diferentes modos de vida e de territorialidade, baseado predominantemente no uso comum das terras (ABA/ O´DWYER: 1995, p.2). A noção contemporânea de quilombo elucidou efetivamente as dúvidas com relação à identificação de quem eram os sujeitos coletivos referidos no artigo 68 do ADCT/CF/88 pelo termo "remanescente de quilombos", visando superar o caráter redutor em torno das diferentes modalidades fundiárias destes apossamentos, como 'incorporando' o ponto de vistas destes próprios grupos sociais:

> "noções baseadas em julgamento arbitrários, como a de remanescente de quilombo, ao indicar a necessidade de se perceberem os fatos a partir de uma outra dimensão que venha a incorporar o ponto de vista dos grupo sociais que aspiram a vigendo do direito atribuído pela Constituição Federal". (O´DWYER: 2002, p.18

Em consonância com os debates nacionais, as pesquisas[1] na região sul do Brasil, em torno da questão quilombola procuravam refletir sobre a construção de um discurso hegemônico em torno da identidade regional profundamente marcada pela ideologia do branqueamento, constituída pela negação da presença do negro e sustentada pela historiografia oficial. Tal construção identitária regional resultou na 'invisibilidade do negro', ou seja, uma forma de olhar para os negros como se eles não existissem no sul do Brasil. (Leite, 1996, p. 49). A partir dos conceitos antropológicos de identidade, etnicidade e território negro, visava-se compreender a exclusão, marginalização e invisibilidade da população negra. A formas de resistências, organizações sociais e politicas, bem como a diversidade de situações de uso e apropriação das terras, tanto em áreas rurais como em áreas urbanas centrais e periféricas, tornaram-se centrais para este entendimento. As pesquisas confrontaram as abordagens historiográficas oficiais que afirmavam a região sul do país como "embranquecida" pela colonização europeia, descontruíram a tese da inexpressiva existência numérica e do papel menor dos africanos escravizados e seus descendentes desempenharam na formação histórica, econômica e cultural à identidade regional do sul do país.

Os resultados destas pesquisas revelaram a existência da diversidade dos modos específicos de acesso e ocupação da terra que assumiam as "territorialidades negras" na região sul do Brasil. Aproximadamente cem territórios negros foram identificados, em realidades precárias em termos de acesso às políticas públicas[2], em diferentes munícipios dos três estados da região sul do Brasil[3]: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No estado de Santa Catarina estas situações – os territórios negros - insurgiam em áreas urbanas ou rurais dos municípios oficialmente constituídos, segundo a historiográfica oficial, majoritariamente por imigrantes europeus. Entre estes, territórios negros de Morro da África, no município de Jaraguá do Sul; Morro do Fortunato, no município de Garopaba; Cafuzos, no município de José Boiteaux; Sertão de Valongos, no município de Porto Belo[4].

Tais pesquisas revelaram ainda que os territórios negros da região sul do Brasil, foram constituídos através de diferentes modalidades de acesso, posse e ocupação

[1] O projeto Plurietnicidade e Intolerâncias étnicas (1994-1996) recebeu apoio do Cnpq e da Fundação Ford. A publicação do livro 'Negros no sul do Brasil' reúne uma coletânea de textos apontando para as principais reflexões sobre identidade negra e territorialização no sul do Brasil, naquele momento.

[2] Em todas as localidades pesquisadas registravam-se precárias condições de moradia e acesso a serviços básicos como água, luz, saneamento, telefone, postos de saúde, escolas, áreas sem pavimentação, entre outras questões. Assim como os vínculos de trabalho e atividades desenvolvidas, que se caracterizavam por vínculos sazonais, com baixa remuneração e exercidos de modo informal como diaristas, serventes, bóias-frias, biscateiros e pescadores.

[3] Na época, optou-se por não publicizar a lista dos lugares em respeito aos critérios de autodefinição e as categorias de pertencimento elaboradas e compartilhadas pelos moradores das referidas áreas.

[4] O estudo sobre Morro da África foi produzido por Ilka Boaventura Leite; Morro do Fortunato por Miriam Hartung; Cafuzos por Pedro Martins; Valongos por Vera Item Teixeira, em (Leite, 1996)

das terras e que, mesmo aqueles regulamentados juridicamente, vivenciavam fortes disputas e conflitos com grupos étnicos vizinhos e/ou grupos e indivíduos politicamente influentes. Independentemente da modalidade de acesso a terra, quer por compra, prestação de serviço, ou doação através de documento de testamento. Estes territórios negros encontravam-se, em maior ou menos grau, em intensas e históricas disputas para assegurarem as áreas de terras conquistadas, muitas delas com documentos lavrados em cartório, ainda no século XIX. Sendo este fato, insuficiente para garantir a posse legal destas terras pelos africanos libertos e seus descendentes. Nos casos estudados, que incluíam situações dos três estados da região sul do Brasil, os documentos de testamentos foram sistematicamente rompidos por ações jurídicas, muitas vezes com o pretexto de regularização destas áreas de uso comum, com o aval do Estado brasileiro. Entretanto, estas ações buscavam promover a divisão e a comercialização de terras doadas condicionadas ao usufruto comum e perpétuo aos africanos escravizados e seus descendentes. Com o rompimento dos testamentos e das cláusulas de inalienabilidade e usufruto comum, as terras originalmente doadas aos africanos libertos legatários e seus descendentes, viabilizam a colocação destas terras no mercado de terras. Os territórios negros de Paiol de Telha (PR), Casca (RS) e Invernada dos Negros (SC), são as situações que se destacam neste sentido na região sul do Brasil. (MOMBELLI, 2009)

Muitas das situações identificadas nas pesquisas anteriores através do conceito antropológico de territórios negros, reapareceram no cenário político em 2003, com a implementação do Decreto 4.887, para acionarem o direito previsto disposto no Artigo 68 da Constituição Federal, ou seja, como "comunidades remanescentes de quilombos"[5] e regularizarem as terras adquiridas no passado e usurpadas por diferentes mecanismos.

Entretanto, este direito ganha efetividade a partir da publicação do Decreto 4.887, ao atribuir ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a competência institucional para realizar os procedimentos de regularização e titulação das terras quilombolas. O dispositivo também reconheceu o direito a autoatribuição pelas comunidades quilombola, em consonância com o que determina a Convenção Internacional do Trabalho (OIT) 169:

> art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnicos, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistenia à opressão histórica sofrida.

[5] Foi o caso também de Valongo, em Porto Belo e de São Roque, em Praia Grande (SC).

> § 1º Para fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade (BRASIL, 2003)

A normatização vigente sobre o tema estabelece que para cada procedimento de regularização deva acontecer a partir da emissão de Certidão de Reconhecimento de Remanescente de Quilombos pela Fundação Cultural Palmares (FCP), orientando a abertura do procedimento administrativo no INCRA, autarquia do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), com o objetivo de identificação, delimitação e titulação das terras das "comunidades remanescentes de quilombos". Neste processo, o relatório antropológico é uma das peças técnicas centrais a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), que envolve ainda a produção de outros estudos socioeconômicos, geográficos, ambientais e fundiários. O RTID é a primeira etapa do reconhecimento e titulação das terras quilombolas pelo Estado brasileiro. As terras quilombolas tituladas são registradas em cartório em nome das associações que representam as comunidades quilombolas e são, portanto retiradas do mercado de terra, porque inalienável, imprescritível e impenhorável.

Atualmente, são 2.997 comunidades remanescentes de quilombos certificadas FCP[6] e, segundo dados do INCRA, de 2005 a 2017, 1.715 processos foram abertos, com 259 RTID publicados e 116 títulos[7] expedidos pela autarquia[8]. Na região sul do Brasil, o INCRA registra: 17 processos abertos em Santa Catarina, 94 no Rio Grande do Sul e 38 no Paraná com objetivo de regularização das terras quilombolas.

Ao analisar os dados da região sul do Brasil disponibilizado no site do INCRA, relacionando os tamanhos das áreas demarcadas e os territórios titulados, constata-se a configuração de uma politica de regularização de minifundiariação dos territórios quilombolas. Esta politica tem sido marcada pela morosidade, e mesmo nas áreas tituladas, esta condição tem favorecido os interesses econômicos de terceiros, dos antagonistas aos direitos quilombolas e acentuado os conflitos, de forma a frear ou flexibilizar as conquistas asseguradas pelo Artigo 68 da Constituição Federal de 1988.

2 DOS DADOS DOS PROCESSOS DE REGULARIZAÇÃO DOS QUILOMBOS DO SUL DO BRASIL

Neste tópico pretende-se a partir dos dados disponíveis no site do INCRA, de forma a produzir uma avaliação da politica de regularização fundiária dos territórios quilombolas da região sul do país.

[6] http://www.incra.gov.br/quilombola
[7] http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf
[8] v http://www.incra.gov.br/quilombola.

Conforme documento registrado no site do INCRA[9], os processos abertos com o objetivo de regularização das terras quilombolas são assim apresentados: No Paraná são 38, em Santa Catarina são 17, no Rio Grande do Sul são 94. Ao todo 149 processos abertos para fins de regularização de territórios quilombola na região sul do Brasil.

Embora os processos em cada um destes estados se encontrem em diferentes etapas do procedimento de regularização, nove deles foram abertos no ano de 2005 e sete no ano de 2004, um ano após a edição do Decerto 4.887. A partir de 2005, a abertura de novos processos diminui significativamente, sendo cinco processos abertos em 2006, 3 em 2007 e somente 1 no ano de 2011. Após o ano de 2011, não há atualização de novas aberturas de processo no site do INCRA.

Com relação ao andamento das etapas dos processos abertos, os números demonstram que são raros os casos, de 2004 até o presente, que alcançaram a última etapa deste processo, ou seja, a titulação do território. Segundo demonstra os dados do INCRA, o processo de titulação ocorre em seis etapas[10], sendo a primeira delas a Autodefinição Quilombola; a segunda a elaboração do RTID; a terceira a elaboração do RTDI; a quarta é a publicação no Diário Oficial da União e dos estados, da Portaria de Reconhecimento, onde se reconhece os limites do território quilombola; a quinta fase é a publicação do Decreto de Desapropriação, quando ocorre a desintrução de títulos ou posses de terceiros incidentes no território quilombolas e, finalmente a sexta e última etapa: a titulação do território, mediante outorga de título coletivo, imprescritível e pró-indiviso à comunidade. De acordo com estas etapas, pode-se ter o seguinte quadro na região sul do Brasil: No Paraná, dos 38 processos abertos, somente 6 estão em andamento, com 3 RTID, 3 Portaria de Reconhecimento, e 1 Decreto. Em Santa Catarina, dos 17 processos, 4 estão em andamento, com uma titulação parcial, dois RTIDs e 1 Decreto publicado. No Rio Grande do Sul, dos 94 abertos, somente 23 deles estão em andamento, com 3 titulações parciais, 2 titulações, 11 RTIDs publicados, 3 portarias de Reconhecimento, 4 Decretos.

A partir de dados retirados no Documento Acumulado de títulos das comunidades quilombolas do INCRA do ano de 2017, foi possível contabilizar o total das áreas dos territórios quilombolas em processo de regularização a partir dos casos em que o RTID foi publicado. No quadro abaixo, organizamos estas informações por estado e data de abertura destes processos.

[9] http://www.incra.gov.br/quilombola. Dados referentes a Relação de processos de regularização abertos no Incra e Acompanhamento dos processos de Regularização Quilombola.
[10] http://www.incra.gov.br/passo_a_passo_quilombolas

Quadro 1- Processos de regularização dos Territórios do Sul do Brasil com RTDI publicado

Paraná

N.	Quilombo	Município	Ano abertura	Área (ha)	Titulo/ano
1	Invernada Paio de Telha	Reserva do Iguaçu	2005	9.959,2371	
2	João Surá	Adrinanópolis	2006	6.422,2171	-
3	Agua Morna	Curiúva	2006	1.184,1277	-
Total das áreas quilombolas PR: 17.558,5819 há					

Santa Catarina

N.	Quilombo	Município	Ano abertura	Área (ha)	Titulo
1	Invernada dos Negros	Campos Novos e Abdon Batista	2004	7.952,9067	Parcial/2014
2	São Roque	Pedra Branca-	2004	7.327,6941	-
3	Família Thomaz	Treze de Maio	2007	30,8671	-
Total das áreas quilombolas SC: 15.311,4679 há					

Rio Grande do Sul

N.	Quilombo	Município	Ano Abertura	Área (ha)	Titulação/ano
1	Família Silva	Porto Alegre	2004	0,6511	Parcial/2009
2	Quilombo dos Alpes	Porto Alegre	2005	58,2834	-
3	Família Fidélix	Porto Alegre	2007	0,4521	
4	Casca	Mostarda	2004	2.387,8596	Parcial/2010
5	Rincão dos Martimianos	Restinga Seca	2005	98,6341	-
6	São Miguel	Restinga Seca	2005	127,0543	-
7	Chácara dos Rosas	Canoas	2005	0,3619	Titulada/2009
8	Manoel Barbosa	Gravataí	2004	152,5320	-
9	Arvinha	Coxilha e Sertão	2005	388,7329	-
10	Rincão dos Caixões	Jacuizinho	2006	226,1684	-
11	Cambará	Cachoeira	2006	570,3454	-
12	Mormaça	Sertão	2005	410,1493	-
13	Morro Alto	Maquiné	2004	4.564,4284	-
14	Palmas	Bagé	2005	837,9840	-
15	Limoeiro	Palmares do Sul	2004	718,4826	-
16	Areal Luis Guaranha	Porto Alegre	2005	0,4466	-
17	Quadra	Encruzilhada do Sul	2007	101,8800	-
18	Arnesto Penna	Santa Maria	2006	264,2000	-
19	Rincão dos Negros	Rio Pardo	2005	571,8600	Parcial/ 2014
Total as áreas quilombolas RS: 9.725.474,6461 há					

Com relação ao tamanho dos territórios quilombolas em processo de regularização, apresentam distintas dimensões de áreas, sendo constituídos entre áreas menores de 1 hectare até 10 mil hectares. Para fins de analise e sistematização, estas áreas foram reunidas em três grandes grupos: 1- Territórios com áreas medindo mais de 1.000 e menos de 10 mil hectares; 2- Territórios de até 1.000 hectares a 1 hectare; e 3- Territórios menores de 1 hectare.

No primeiro grupo - Territórios com áreas medindo entre 1.000 e 10 mil hectares- encontram-se sete territórios quilombolas, ordenados na seguinte ordem crescente: Agua Morna (PR) com área de 1.184,1277 ha, Casca com 2.387,8596 ha, Morro Alto (RS) com 4.564,4284 João Surá (PR) 6.422,2171 ha, São Roque (SC) com 7.327,6941 ha, Invernada dos Negros (SC) com 7.952,9067 ha e por último, Invernada Paiol de Telha (PR) com área de 9.959,2371 ha.

No segundo grupo, os territórios com áreas de 1.000 hectares a 1 hectare- contabilizam quinze situações, sendo a menor de todos, a do território da Família Thomaz, com área de 30, 8671 hectares, no estado de Santa Catarina. No estado do Rio Grande do Sul, estas situações predominam e podem ser contabilizadas quinze situações, apresentadas na seguinte ordem crescente de tamanhos de áreas: Costa da Lagoa com 48,9367 ha, Quilombo dos Alpes com 58,2834 ha, Rincão dos Martimianos com 98,6341 ha, Quadra com 101,8800 ha, São Miguel com 127,0543 ha, Manoel Barbosa com 152,5320 ha, Rincão dos Caixões com 226,1684 ha, Arnesto Penna com 264,2000 ha, Arvinha com 388,7329 ha, Cambará com 570,3454 ha, Mormaça com 410, 1493 ha, Rincão dos Negros com 571.8600 ha, Limoneiro com 718,4826 ha e Palmas com 837,984030 ha.

Ainda é possível destacar através destes dados que dos 33 territórios em processo de regularização, quatro deles apresentam áreas menores de 1 hectares e encontram-se predominantes em áreas urbanas do município de Porto Alegre, sendo o quilombo Chácara dos Rosas (RS) com 0,3619 hectares a menor de todas, seguidas do quilombo Areal Luis Guaranha (RS) com 0,4466 hectares, Família Felix (RS) com 0,4521 e Família Silva (RS) com 0,6511 hectares.

Na região sul do país, dois territórios somente detém a titulação absoluta do território quilombola pleiteado: Chácara dos Rosas (RS) com 0,361944 hectares, e Família Thomaz (SC) com 30,8671 hectares. O quilombo Chácara dos Rosas é o menor território regularizado de toda a região sul do Brasil. O maior território a ser regularizado é o do quilombo Invernada Paiol de Telha com 9.959,2371 hectares, área aproximadamente 27 vezes maior do que o território de Chácara dos Rosas.

Quadro 2 – Territórios quilombolas do sul do Brasil, por grupos de tamanho de áreas a serem tituladas

Grupos	Tamanho em ha	Quantidade
1	1.000 a 10.0000 ha	7Territórios
2	Menores de 1.000 ha	15 Territórios
3	Menor que 1 ha	4 Territórios

No acumulado, as áreas dos territórios quilombolas em processo de regularização pelo INCRA no sul do Brasil contabilizam 9.758.344,6959 ha**. Os territórios titulados no sul do Brasil** contabilizam . No restante do país, segundo dados do site do INCRA, contabiliza-se a emissão de 220 títulos em 152 territórios, totalizando 754.811,0708 ha tituladas, de 1.110.519,5733, segundo dados do INCRA.

A partir destes dados é possível ainda asseverar que os processos de regularização e titulação dos territórios quilombolas têm ocorrido predominantemente de forma parcial, com a emissão de títulos fragmentados da totalidade da área identificada pelos RTID como terra quilombola.

Quadro 3 - Total da área titulada dos territórios quilombolas da região sul do Brasil

Estado	Território Quilombola	Área demarcada (ha)	Área titulada (ha)	Ano
SC	Invernada dos Negros	7.952,9067	745,5719	2014 2017
RS	Família Silva		0,2302387	2009
RS	Casca	2.387,8596	1.201,4054	2010
RS	Chácara dos Rosas		0,361944	2009
RS	Rincão dos Martinianos	98,6341	26,1603	2014

Total da área titulada como Território Quilombola na região sul do Brasil: 1.981,0274 (ha)

3 ARQUIPÉLAGOS CONTINENTAIS: A MINIFUNDIARIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS

A análise dos processos de titulação dos territórios quilombolas da região sul do Brasil demonstra como ocorre o processo de minifundiarização dos quilombolas, quer pela fragmentação das áreas reconhecidas pelo INCRA e publicadas no Diário Oficial da União (DOU), quer pelas áreas reivindicadas pelos RTID. Esta realidade foi constatada e analisado por Almeida (2012), ao caso abordar o caso alarmante da Comunidade Linharinho, do estado do Espirito Santo. Nesta situação, o território quilombola foi reduzido a quatro áreas descontinuas e envolta a áreas de monocultura de eucalipto de empresas de papel e celuloses. No caso do quilombo Alcântara, isto se revela com a proposta de titulação parcial de 42 mil hectares, do 74,105 mil hectares identificados como

território quilombola, sugerindo inclusive o deslocamento de parte da comunidade para fora da área considerada de 'segurança nacional' para resguardar o centro de lançamento de Alcântara.

A mesma tendência constata-se na região sul do Brasil, onde se destacam os casos do quilombo Família Silva, onde da área total do território pleiteado, somente 35% dele foi titulado, com três emissões de títulos no ano de 2009; o do quilombo de Casca, com 51% do território titulado, com a emissão de 4 títulos no ano de 2010; o quilombo de Restinga Seca, com somente 27% da área regularizada no ano de 2014, com a emissão de 4 títulos; e por fim o quilombo Invernada dos Negros, com 4% do território titulado a partir da emissão de 19 títulos de terras.

Quadro 4 – Número das Titulações Parciais dos territórios quilombolas do sul do Brasil

N	Quilombo	Porcentagem titulada	Títulos expedidos	Ano
1	Família Silva (RS)	35%	3 títulos	2009
2	Casca (RS)	51%	4 títulos	2010
3	Restinga Seca (RS)	27%	4 títulos	2014
4	Invernada dos Negros (SC)	8%	19 títulos	2010

A partir destes dados é possível também dizer que denominada politica de regularização fundiária parece apontar para uma constante que é de minifundiarização dos territórios quilombolas, demarcada pela;

> grande diferença entre área reivindicada e área titulada, ou então uma relação negativa entre esta área titulada e o número de famílias; (...) com áreas de moradia e cultivo por unidades familiares inferiores à fração mínima de parcelamento configura-se pela predominância de ações de desapropriação de pequenos imóveis rurais incidentes nestas áreas. (Almeida, 2012:)

A situação da Invernada dos Negros (SC) é emblemática neste sentido. Com território quilombola identificado com 7.952,90677 hectares, somente 1.000 hectares desta área foram titulados, em 14 anos de processo administrativo junto ao INCRA. Das áreas identificada e demarcada como território quilombola e somente 8% desta área foi titulada. As áreas tituladas correspondem a quatro áreas distribuídas descontinuamente pelo interior da delimitação do território quilombola, formando pequenas "ilhas", a partir da emissão de 19 títulos. Estas áreas presentam distintas dimensões e encontram-se envoltas a monocultura de *Pinus elliottii*, espécie exótica de pinheiro, utilizada para produção de pasta de papel e celulose de empresa da região. Situação muito similar a do quilombo Linharinho, citada acima, onde as áreas quilombolas tituladas correspondem as desapropriação de um conjunto de pequenos imóveis rurais. Em ambos os casos, as grandes áreas incidentes e identificadas nos territórios quilombolas não são alvo de imediata

ação de desintrusão. No caso da Invernada dos Negros, as grandes áreas equivalem-se àquelas que se encontram as fazendas de cultivo de pinus e totalizam aproximadamente 4 mil hectares. Desde a abertura do processo de regularização, em 2004, esta grande área permanece sob o controle da empresa de papel e celulose. Para fins de melhor representação desta configuração, apresentamos a cartografia abaixo:

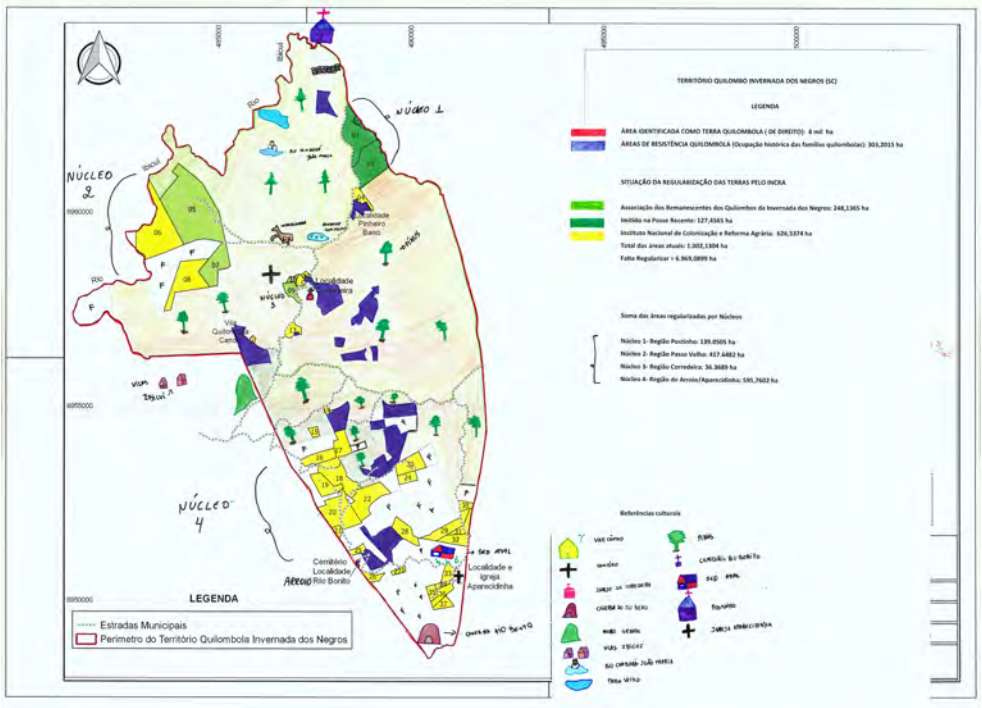


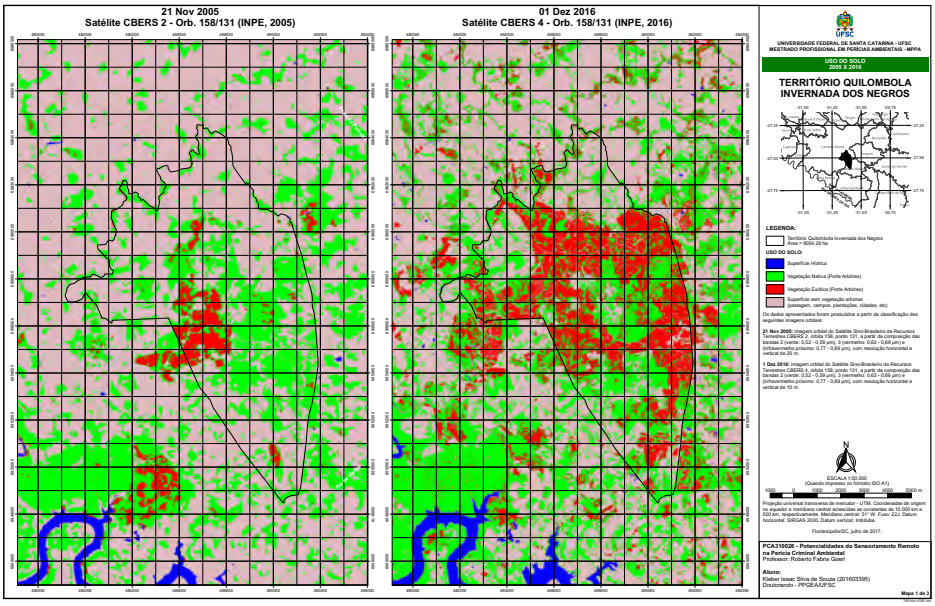
Figura 1 – Mapa das áreas tituladas do Quilombo Invernada dos Negros (SC), produzido pelos estudantes quilombolas da UFSC. (2017).

A cartografia produzida expressa com clareza a politica de minifundiariação do território quilombola da Invernada dos Negros, quer pela configuração de 'ilhas'- pequenas áreas dentro do território como pela descontinuidade das mesmas. Apesar da titulação parcial destas 'ilhas' a gestão territorial torna-se um desafio permanentemente e com desdobramentos difíceis de serem mensuradas a curto e em longo prazo. Pois, as 'ilhas' tituladas envoltas a um mar de pinus, se traduzem concretamente em um grande desafio para a construção da autonomia dos territórios quilombolas. São como arquipélagos continentais dentro de um território, apartados por relações de poder historicamente desiguais instituídas entre a comunidade e seus antagonistas. A titulação parcial impede que estas relações sejam de fato alteradas. Pois, as áreas em domínio da empresa, permanecem protegidas e intocáveis durante todo o período de regularização do território quilombola, o que permite a exploração econômica continuada sem qualquer afetação ou qualquer tipo de desvantagem para empresa. Nestes 10 anos de regularização das terras quilombolas não trouxe

desvantagem para os negócios da empresa. Os estudos realizados por Souza[11] (2017) demonstram como isto acontece. A partir de estudos cartográficos demonstra que a atividade de silvicultura das espécies exóticas de *pinus elliottis* no interior do território identificado como quilombola da Invernada dos Negros aumentou 560 % entre os anos de 2005 a 2016:

> a partir dos resultados vetorizados, considerando somente os fragmentos superiores a 1 hectare, verificou-se que a área ampliada pela silvicultura de espécies exóticas foi de aproximadamente 2.324 ha no período compreendido entre 21 novembro de 2005 e 01 dezembro de 2016. (Souza, 2017:4).

Segundo ainda o estudo, a cobertura da vegetação nativa sofreu pequena redução (2%), fato que pode ser atribuído às incertezas do método empregado ou, até mesmo, pela supressão de vegetação nativa ou invasão biológica da espécie exótica Pinus sobre remanescentes nativos (Souza, 2017). Ou seja, em nenhum momento deste processo de regularização do território quilombola da Invernada dos Negros, as áreas de plantação e pinus sofreram qualquer tipo de prejuízo ou redução. Ao contrário, as áreas de fazendas de pinus expandiram-se sobre o território quilombola identificado pelo INCRA. Abaixo os mapas que demonstram esta evolução



O caso da Invernada dos Negros revela, portanto que a procrastinação da titulação do território favorece aos investimentos dos grandes empreendimentos econômicos incidentes nestes territórios, à medida que, como demonstrado no estudo acima

[11] Evolução da atividade de silvicultura no interior do Território Quilombola Invernada dos Negros no período de 2005 a 2016* . Kleber Isaac Silva de Souza para a disciplina PCA310026 – Potencialidades do Sensoriamento Remoto na Perícia Criminal.

referido, permitiu intensificar e expandir livremente a produção do pinus nestas áreas durante todo o processo de demarcação das áreas de terras quilombolas. O cultivo de monocultura de pinus ocorrem interruptamente naquele lugar desde a década de 1970 com o incentivo do Estado brasileiro. Os efeitos desta monocultura são perversos em termos ambientais, secando fontes de água, reduzindo a fauna e a flora local entre outros impactos já demonstrados. Outros efeitos são impossíveis de serem contabilizados porque são intangíveis, na medida em que esta monocultura se instalou de maneira irregular, e afetando drasticamente as condições materiais e imateriais de reprodução do modo de vida tradicional da comunidade dos herdeiros da Invernada dos Negros. Neste contexto, a continuidade desta atividade econômica se traduz num mecanismo de usurpação atualizado e em consonância com os interesses dos ruralistas e do mercado das *commodities* à medida que incorpora estas terras aos circuitos mercantis, em detrimento dos interesses e dos direitos dos territórios quilombolas. A monocultura de pinus acumulou riquezas em meio século de produção em terra quilombola. No entanto, nem mesmo a titulação do território produzirá qualquer tipo de reflexão ou ação por parte do Estado brasileiro de mitigação dos prejuízos históricos causados por esta atividade ao modo de vida da comunidade quilombola.

4 DOS QUESTIONAMENTOS E FLEXIBILIZAÇÃO DOS DIREITOS QUILOMBOLAS

Os processos de regularização fundiária das terras quilombolas, foram praticamente paralisados a partir de 2008 e segundo avalia Almeida (2012), este evento decorre de um conjunto de limites impingidos a implementação dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais que ocorrem intensivamente a partir desta data no país. Entre estes eventos cita-se a: a permissão de mineração em terras indígenas e quilombolas, golpes sucessivos a aplicação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), propostas de emendas e alterações do texto Constitucional de 1988, a ADI 3239, e a incapacidade governamental de titular as terras em áreas de unidades de conservação, sobretudo das RESEX e redução das áreas protegidas. Estes eventos ocorreram coadunados as ataques coordenados aos direitos quilombolas e indígenas e ao exercício antropológico e autonomia disciplinar dos profissionais que atuam no campo de afirmação dos direitos territoriais através de várias ações promovidas pela bancada ruralista. Entre estes episódios cita-se a instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), na Câmara dos Deputados do Congresso Nacional, com o objetivo de investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Instituto Nacional de

Colonização e Reforma Agrária (INCRA) no ano de 2015. Esta CPI funcionou por dois anos e produziu um documento de Relatório Final no ano de 2017, onde registra com extremismo a intolerância aos direitos indígenas e quilombolas. Neste documento, a CPI propõe um conjunto de procedimentos voltados á alteração dos processos demarcatórios das terras indígenas e quilombolas com intuito de desvalidar direitos de comunidades etnicamente diferenciados assegurados pela Constituição de 1988. Neste documento ainda criminalizam movimentos sociais e profissionais que atuam no cumprimento de sua profissão: são 23 antropólogos e lideranças indiciados, 7 funcionários do INCRA/RS e 16 Procuradores da República indiciados pela atuação da Comissão. Os 7 funcionários do INCRA criminalizados exerciam funções legais e atividades na autarquia nestes dois processos. Entretanto, em nenhum momento desta sindicância foram esclarecidos quais os dispositivos legais e normas que foram infringidos pelos servidores do INCRA. A sindicância foi aberta a pedido do deputado Federal Alceu Moreira, do PMDB/RS, numa clara determinação para atender os interesses da bancada ruralista. Chama atenção ainda no teor deste documento o uso do termo 'vulgo' como forma de tratamento desqualificador e subalternizado principalmente com os indiciados indígenas.

No interior deste documento, dois processos de regularização de terras quilombolas são selecionados como alvo de questionamento por parte da CPI: Morro Alto, município de Osório e Rincão dos Negros, no município de Cruz Alta, ambos no estado gaúcho. No caso de Morro Alto, os obstáculos aos procedimentos de regularização vão sendo constituídos de forma a retardar o máximo o reconhecimento e a titulação das terras quilombolas identificadas e demarcadas pelo INCRA. O processo de Morro Alto foi aberto no INCRA em 2004 e o relatório antropológico finalizado em 2005. Entretanto, somente seis anos depois, a partir de Ação Civil Pública promovida pelo Ministério Público Federal, que o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) foi publicado pela autarquia.

Em ambos os casos, o documento da CPI ataca o direito a autoidenficação das duas comunidades, o conceito de quilombo, concomitantemente a desqualificação do exercício profissional e a expertise antropológica neste campo de atuação. Este viés ocorre sob o argumento da existência de "graves denúncias" em torno das irregularidades nos processo de regularização fundiária em curso, pautado na invenção de identidades e de territórios, promovida supostamente pelo que acusam ser decorrente de uma "corrente dentro da antropologia"[12], desvinculando o conceito de quilombo do seu conteúdo originário incorporando desta forma outras minorias. Os relatórios antropológicos seriam, segundo este mesmo documento, peças 'parciais'[13], 'falhos'[14], direcionados a inventar

[12] Relatório Final CPI FUNAI INCRA 2017, p. 1756.
[13] Idem 1759
[14] Idem 1757

"traços de remanescentes de quilombos'[15] numa 'sociedade miscigenada' de 'brasilidade multicultural'[16]. A suspeição sobre a existência de quilombos é o mote principal pela qual a CPI costura o argumento para propor mudanças nos processos de regularização fundiária. Para o INCRA e os quilombos, entre as propostas consta "Indicação ao ministro chefe da Casa Civil, encaminhando o presente Relatório, na parte em que ser refere ao tem, e indicando a nulidade do procedimento de reconhecimento do território Morro Alto como Remanescente de Quilombo. Outro pedido do documento é a "nulidade do procedimento de reconhecimento do território Rincão dos Negros, como remanescente de Quilombo". Proposições também são lançadas com relação à política de Reforma Agrária, entre estas se destaca o pedido de reestruturação do INCRA.

O texto de proposição para justificar a instalação da CPI, inicia com tom acusatório afirmando haver uma "posição ideológica do corpo da antropologia da UFSC" para "promover migrações indígenas, realizando desta forma, "demarcações fraudulentas". Esta perspectiva revela, no entanto, a falta de conhecimento com relação a ciência antropológica produzida a partir de códigos legítimos e reconhecidos pelos seus pares, no contexto de reconhecimento de direitos territoriais. Os relatórios antropológicos são peças técnicas balizados por parâmetros de Instrução Normativa estabelecida pelo INCRA e são compostos por estudos multidisciplinares de natureza etno-histórica, documental, ambiental, cartográfica e fundiária. Os estudos antropológicos subsidiam os processo de identificação, delimitação e titulação das terras de quilombos, segundo previsto no artigo 68 do ADTC/CF/1988. Estes estudos passam ainda por várias instâncias de análise e decisão, incluindo espaços de defesa de interesses de contraditórios ou de contestações, não havendo margem para arbitrariedades, abusos ou invenções. A antropologia nestes contextos, descreve os processos de autoidentificação, as trajetórias destes grupos sociais e as perspectivas que projetam para além do tempo presente, ao acionarem o direito constitucional. Revela a pluralidade das situações e destas existências diferenciadas, tornando difícil qualquer generalização dos sujeitos denominados juridicamente pelo termo quilombo. Não se pode inventar sujeitos e nem mesmo territórios, porque este obscurantismo do qual a CPI acusa a antropologia, foram superados quando se reconheceu a pluralidade social e cultural que formam a nação brasileira na Constituição Federal de 1988. Este evento, estabeleceu um novo marco e dissipou definitivamente qualquer projeto de assimilação ou mestiçagem para o país.

Os questionamentos referentes aos direitos quilombolas reunidos nas mais de 3 mil páginas do Relatório Final da CPI FUNAI INCRA, constitui-se num vetor de interferência deliberada ao cumprimento das etapas dos processos administrativos de regularização

[15] Idem p. 1759
[16] Idem p. 1761

das terras quilombolas. Para além da defesa dos interesses mercantis ou do agronegócio, o documento expressa a intensidade e a atualidade dos discursos em defesa do ideal de mestiçagem preteridos para a nação, alimentando através de acusações sobre "perigos", "ameaças" e "instabilidades" que supostamente os direitos quilombolas representam a ordem social e ao mito da democracia racial no país, segundo avaliam os antagonistas dos direitos quilombolas e indígenas.

No contexto da região sul do Brasil, os processos de regularização fundiária das terras quilombolas fazem emergir realidades antes ignoradas, silenciadas ou desconsideras no interior da nação, e ganham lugar de destaque no debate sobre a questão agrária e racial no país, revelando conflitos e lutas históricas de coletivos negros pelo reconhecimento legal das terras tradicionalmente ocupadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DAS PERSPECTIVAS E RE-EXISTÊNCIAS

É inquestionável o avanço no processo de regularização fundiária e titulação das comunidades remanescentes de quilombos a partir da publicação do Decreto 4887 em 2003. Entretanto, esta conquista não resultou na consequente celeridade dos procedimentos de regularização. Os processos de regularização no sul do Brasil tem levado em média 10 anos para serem efetivados, segundo os dados analisados,. Nos processos em andamento, prevalece a politica política de titulação parcial e descontínuas de áreas de terras, caracterizando a minifundiarização dos territórios quilombos da região sul do Brasil, seguindo o mesmo curso do que já vem sendo observado em outras situações do Brasil (Almeida,2012). A política de minifundiarização compromete significativamente as possibilidades de construção da gestão e autonomia dos territórios quilombolas, como as condições de reparação e superação das desigualdades étnicos-raciais e nem nas alterações nas relações de poder historicamente desiguais nos contextos em que estes territórios quilombolas estão inseridos. Ao contrário, nestes termos, a politica de minifundiarização favorece aos interesses do mercado de commodities e do agronegócio ao permitir a continuidade das atividades econômicas realizadas em áreas sem qualquer previsão de ações mitigatórias durante todo período do processo de regularização fundiária. As áreas tituladas formam "ilhas" que exigem das comunidades estratégias de gestão coletiva de arquipélagos dentro de um continente, sem perder de vista a totalidade do território, o que de fato lhes é de direito.

O drástico corte dos recursos destinados à política de regularização dos territórios quilombolas e desmonte do INCRA, sobretudo a partir do ano de 2016 indicam que qualquer alteração na rota deste curso está distante de acontecer. Os questionamentos dos direitos quilombolas advindos com a instauração da CPI FUNAI INCRA constitui-se num

vetor de forte interferência ao cumprimento das etapas dos processos administrativos de regularização das terras quilombolas. Os desdobramentos desta CPI ainda estão abertos de modo a intencionar a aprovação a PEC 215, que visa alterar os processos de regularização das terras indígenas e quilombolas exclusivamente ao Congresso Nacional, rever os processos em curso e proibir a expansão dos territórios já existentes.

A titulação dos territórios quilombolas é sem dúvida, o mecanismo de reparação eficaz para superar a abolição incompleta que se deu no país e do racismo estrutural que ainda persiste de forma profunda nas entranhas da nossa sociedade brasileira. A Constituição de 1988 redemocratizou a categoria quilombo, rompendo com uma visão integracionista e assimilacionista que balizou as Constituições anteriores. A noção de quilombo contemporâneo, rompe com a historiografia positivista, com as visões folcloristas e, sobretudo com o mito da democracia racial brasileira. A força deste conceito jurídico reflete por outro lado, a capacidade de mobilização e organização e resistência das comunidades quilombolas diante das inúmeras ações e tentativas de ignorá-los, desrespeitá-los e deslegitimar os seus direitos. Mesmo diante deste quadro, não há dúvidas com relação aos avanços decorrentes da aplicação do Decreto 4.887, ao potencializar vozes e processos de mobilização e a participação política das comunidades quilombolas historicamente silenciadas e tornadas invisíveis nos diferentes espaços institucionais e/ou administrativos da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Terras de quilombos, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundo de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. 2.ed. Manaus: PCSCA – UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. As comunidades quilombolas entre os novos significados de território e o rito de passagem da "proteção" ao "protecionismo". In: OLIVEIRA, Osvaldo (org). *Direitos dos quilombos e dever do Estado brasileiro: Analises dos 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Brasília - DF: ABA, 2015. p. 29-54.

ARRUTI, Jose Maurício. Quilombos. In. SANSONE, Olívio; PINHO, Osmundo Araújo. *Raça: Novas perspectivas antropológicas*. 2.ed. ver. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008. P. 315-350.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

_____. Decreto n. 4887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 21 de nov. 2003

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: Leite, Ilka Boaventura (Org). *Negros no sul do Brasil*: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.p.14-33.

MOMBELLI, Raquel; SILVA, José Bento Rosa da. *Relatório Antropológico*: a comunidade de Invernada dos Negros. Projeto quilombos no sul do Brasil: estudos antropológicos com vistas a implementação do Decreto 4.887. Florianópolis: NUER/UFSC, 2005.

_____. *Visagens e Profecias: ecos da territorialidade quilombola*. Tese (Em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

_____. Quilombos em Santa Catarina e dez anos do Decreto n. 4887/2003. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. *Direitos Quilombolas e dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 201-218.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. In: ____ (Org.). *Terra de Quilombo*. Rio de Janeiro, RJ: ABA, 1995.

REQUERIMENTO DE COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO FUNAI-INCRA (CPI) Nº 16 de 2015. (Dos Deputados Alceu Moreira, Marcos Montes, Nilson Leitão, Valdir Colatto, Luiz Carlos Heinze e outros). Constitui Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos. Câmara dos Deputados. Brasília, novembro de 2015.

RELATÓRIO FINAL DA COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO FUNAI-INCRA. Investigar fatos relativos à fundação nacional do índio (FUNAI) e ao instituto nacional de colonização e reforma agrária (INCRA) nos termos que especifica.(CPI) nº 026/2016. CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília Maio de 2017

SOUZA, Kleber Isaac Silva de, *Evolução da atividade de silvicultura no interior do Território Quilombola Invernada dos Negros no período de 2005 a 2016*. Trabalho Final apresentado para a disciplina. Potencialidades do Sensoriamento Remoto na Perícia Criminal. Programa de Pós Graduação Engenhar de Automação de Sistema. Universidade Federal de Santa Catariana, UFSC, Florianópolis, 2017.

_____. Casa Civil da Presidência da República. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Diretoria de Ordenamento de Estrutura Fundiária. Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas. Processos Abertos, 2017. Disponível em http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf

_____. Casa Civil da Presidência da República. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Diretoria de Ordenamento de Estrutura Fundiária. Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas. Andamento dos Processos quilombos, Quadro Geral. 2017. Disponível em http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/1887-andamento-dos-processos-quadro-geral

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

DE LÁ PARA CÁ: O PROCESSO DE RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA DE BRAÇO FORTE - SALTO DA DIVISA MINAS GERAIS

Reginaldo Cordeiro dos Santos Junior
Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal do Estado de Minas Gerais – Brasil. Filiado a ABA, Associação Brasileira de Antropologia. Integrante da equipe do Programa "Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais em Minas Gerais, UFMG.

Resumo

Este artigo tem por objetivo refletir sobre o processo da reconstrução da identidade Quilombola da comunidade de Braço Forte - Salto da Divisa, Minas Gerais – Brasil. A comunidade encontra-se dentro da fazenda Farpão, "propriedade" de uma família de fazendeiros que, segundo os braçofortenses, escravizou e vem perpetuando a exploração do povo tradicional da região desde o século passado. A história de Braço Forte remonta ao século XIX, e tem como marco recente o ano de 2015, quando houve a retomada de parte de seu território. A manutenção da vida, após serem expropriados de suas terras no passado, ocorria às margens do rio Jequitinhonha, na região periurbana de Salto da Divisa/MG. Vítima de violações dos direitos humanos e do conflito socioambiental protagonizado pelo desenvolvimentismo, com a implantação da Usina Hidrelétrica de Itapebi, no Estado da Bahia, a Comunidade de Braço Forte ressurge do contexto de precarização da vida, mas também de resistência e de resiliência da comunidade. Braço Forte foi certificada pela Fundação Cultural Palmares em março de 2018, e luta pela conquista de seu território que garantirá a reprodução do seu modo de vida. *"De lá"*, representa o passado de violações, *"Para cá"* representa a nova fase do povo braçofortense em seu processo de territorialização (Oliveira, J. P, 1999, p. 22).

Palavras chave: Quilombo, Identidade étnica, Conflitos Socioambiental, Direitos

FROM THERE TO HERE1: THE PROCESS OF RECONSTRUCTION OF THE QUILOMBOLA IDENTITY OF BRAÇO FORTE - SALTO DA DIVISA MINAS GERAIS

Abstract

This paper aims to reflect on the process of reconstruction of the Quilombola identity of the community of Braço Forte - Salto da Divisa, Minas Gerais - Brazil. The community is located

[1] From the urban context to the ancestral territory.

within the Farpão farm, "owned" by a family of farmers who, according to the forensic arm, have enslaved and perpetuated the exploitation of the region's traditional people since the last century. The history of Braço Forte goes back to the nineteenth century and has as a recent landmark the year 2015, when there was a resumption of part of its territory. The maintenance of life, after being expropriated of their lands in the past, occurred on the banks of the Jequitinhonha river, in the periurban region of Salto da Divisa/MG. A victim of violations of human rights and the socio-environmental conflict caused by developmentalism with the implementation of the Itapebi Hydroelectric Power Plant in the State of Bahia, the Community of Strong Arm resurges from the context of precariousness of life, but also of resistance and resilience of the community. Braço Forte was certified by the Palmares Cultural Foundation in March 2018, and is fighting for the conquest of its territory that will guarantee the reproduction of its own way of life. "De lá", represents the past of violations, "Para aqui" represents the new phase of the People arm fortense in its process of territorialization. (Oliveira, J. P, 1999, p. 22).

Keywords: Quilombo, Ethnic identity, Socio-environmental conflicts, Rights

INTRODUÇÃO

Na obra "O Saber local", Geertz (2013) adverte que o(a) antropólogo(a), ao realizar o estudo de uma determinada sociedade, deve ter cautela para não enquadrar as experiências culturais alheias nas suas. É necessário buscar *"ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do eu"* (Geertz, C, 2013, p. 64). Geertz (2013) anuncia o cuidado de *"(...) qual a melhor maneira de construir uma análise antropológica e de estruturar seus resultados (...)"* (Geertz, C, 2013, p.62). Do mesmo modo, Roberto Cardoso de Oliveira (1996) observa ser crucial, no trabalho do Antropólogo, o olhar, o ouvir e o escrever, ressaltando a importância da memória como:

> (...) elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é mais bem alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever. Seria uma espécie de presentificação do passado, com tudo que isso possa implicar do ponto de vista hermenêutico (...) (OLIVEIRA, R. C. 1996, p. 31).

Ou seja, o fato de ir a campo, influencia consideravelmente na interpretação dos dados. O trabalho que aqui se apresenta seguiu por este caminho, observando os critérios de olhar e ouvir que corroboraram este momento da escrita, acionando a memória e as anotações que subsidiaram o processo de interpretação do material obtido em campo.

O artigo está divido em três partes, a primeira trata da caminhada da comunidade de Braço Forte, partindo da região periurbana de Salto da Divisa para o território tradicional em que se encontra atualmente. A segunda parte aborda a identidade e o território, um resgate histórico é realizado e confrontado com dados obtidos em campo; a principal questão, no que se refere à identidade, é apresentar as *"diferenças consideradas significativas para"* (O'dwyer; E. C, 2002, p. 15) os braço-fortenses, no que tange à sua autodefinição como quilombola. Por último, a conclusão, que não encerra a pauta, mas

suscita uma reflexão sobre a emergência de fazer valer os direitos das comunidades dos quilombos, consolidados no ordenamento jurídico brasileiro.

Nesse sentido, o presente trabalho subscreve o questionamento feito por Aderval Costa Filho (2016) acerca de *"Quantos diques devem ser rompidos: Instâncias de decisão e entraves ao processo de reconhecimento e regularização de territórios quilombolas"* (Filho, A. C, 2016, p. 275). Os *"diques"* são utilizados por analogia aos gargalos criados nas instâncias de poder decisório sobre as demandas pautadas pelas comunidades dos quilombos, aqui pela comunidade de Braço Forte, acerca da titulação de seu(s) território(s).

A CAMINHADA, DE LÁ PARA CÁ

Braço Forte encontra-se dentro da fazenda Talismã, localizada a cerca de 7 km de distância da região central da Cidade de Salto da Divisa/MG. A "propriedade" pertence a uma família de fazendeiros da região. Família que, segundo os braçofortenses, escravizou e vem perpetuando historicamente a exploração do povo tradicional da região. A história de Braço Forte remonta ao século XIX, e tem como marco recente a data de 05 de setembro de 2015, quando houve a retomada[2] de parte de seu território[3].

A manutenção da vida dos/as comunitários/as de Braço Forte, após serem expropriados de suas terras no passado (século XIX), ocorria às margens do rio Jequitinhonha, na região periurbana de Salto da Divisa até 1997. O fator que desencadeou a retomada do território vem de um processo de *desterritorialização*[4] de uma parte dos munícipes de Salto da Divisa, devido à desestruturação *socioambiental*[5] causada pela instalação da Usina hidrelétrica (UHE) no município de Itapebi/BA.

O empreendimento hidrelétrico teve seu início na década de 1990, conforme consta no processo número 02001.000333/97-04, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA.

[2] "A categoria "retomada"- que os Kaiowás chamam de jaike jevy ("entramos outra vez") passou a ser utilizada pela imprensa e pelos indígenas de muitas outras regiões do Brasil para designar tal tipo de ação, que, embora ilegal, é a única via possível no Brasil para os indígenas [também para os quilombolas] conseguirem recuperar as suas terras" (Oliveira, J. P, 2015, p. 193; acréscimo do autor) .

[3] Sobre o conceito de território, Little (2002, p. 4) advoga que este "surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social". Territorialidade para o autor é um "esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar como uma parcela especifica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território (...)". Território é, portanto para o autor, um "produto histórico de processos sociais e políticos" (Little, P. E, 2002, p. 4).

[4] Desterritorialização é uma multi ou, no limite, a-territorialidade insegura, onde a mobilidade é compulsória, resultado da total falta de opção, de alternativa, de "flexibilidade", em "experiências múltiplas" imprevisíveis em busca da simples sobrevivência física e cultural cotidiana. (Haesbaert, R. 2006, p. 62)

[5] O conceito socioambiental é compreendido e trabalhado nestes escritos em contraposição à ideia de que o meio ambiente está deslocado da vida social. Pelo contrário, existe uma condição inexorável, intrínseca e indissociável do social e do ambiental. "(...) o mundo material é entrecortado por sujeitos sociais que elaboram projetos distintos de uso e significação do espaço, seja ele rural ou urbano" (Zhouri, A. 2005, p. 2).

"O empreendimento destina-se à geração de energia a ser inserida no sistema de transmissão da CHESF visando atender a demanda da EPB e de outras empresas do Polo Petroquímico de Camaçari/BA". (Brasil, 1997, vol. 1, p. 23). A UHE Itapebi/BA tem *"seu barramento próximo ao local denominado Cachoeirinha/BA a 8 quilômetros a montante da cidade de Itapebi/BA e a 118 quilômetros da foz, no oceano Atlântico"* (Brasil, 1997, vol. 1, p. 23).

A UHE Itapebi/BA está a aproximadamente 63 quilômetros de distância do município de Salto da Divisa/MG, localizado no baixo Vale do Jequitinhonha a 826 quilômetros de Belo Horizonte. Com uma área de 938,016 km² e uma população de 6.859 habitantes, o município possui como bioma a Mata Atlântica e encontra-se limítrofe ao Estado da Bahia (Brasil, 2010).

Com trajetória digna de ser considerada um descaso planejado[6], a UHE Itapebi/BA teve sua licença prévia de número 020/97 concedida pelo IBAMA em 18 de novembro de 1997, como consta no referido processo (Brasil, 1997, vol. I, p. 185).

Vítimas de violações dos direitos humanos, do conflito socioambiental protagonizado pelo desenvolvimentismo – dada a implantação da Usina Hidrelétrica de Itapebi Bahia –, que inviabilizou a manutenção da vida em Salto da Divisa, Braço Forte ressurge desse contexto de resistência e resiliência, diante das várias violações sofridas historicamente.

A construção da UHE[7], desencadeou o processo de desterritorialização e um dos fatores principais é a ausência do Estado nesses últimos 20 anos, sem ocorrer uma reparação dos danos (irreversíveis) causados às pessoas atingidas. Nas análises realizadas, identifiquei em campo alguns marcadores importantes acerca de Salto da Divisa. Um deles se refere à fronteira. O município é região fronteiriça com o Estado da Bahia, o que em grande medida corrobora para a tímida presença do Estado em garantir direitos básicos constitucionais; evidenciando o que Vena Das & Deborah Poole (2008) vão qualificar como espaços de exceção, que carecem da criação de alternativas:

> Paradoxalmente, esses espaços de exceção também são lugares onde a criatividade das margens é visível, quando formas alternativas de ação política e econômica são estabelecidas. Sugerir que as margens sejam espaços de criatividade não implica negar que as formas de política e economia, muitas vezes forjadas com a necessidade de sobreviver, não estejam sofrendo grandes perigos. No entanto, deve-se enfatizar que, embora algumas populações sejam retratadas como patológicas por vários tipos de práticas de poder e conhecimento, elas não se renderam passivamente a essas condições (DAS, V. & POOLE, D. 2008, p.22; tradução minha).

É pelo caminho da criação de alternativas que Braço Forte segue em seu processo de territorialização, lutando pelo *"direito de ter direitos"* (Filho, A. C, 2016, p. 286), pelo

[6] Trata-se de um conjunto de situações (de descaso) concatenadas praticadas pelos planejadores de obras de grande impacto. (Scott, P. 2012, p. 125)

[7] Uma compreensão mais ampla sobre os impactos da UHE Itapebi/BA pode ser encontrada em Costa Filho & Santos Junior (2017).

território sagrado, ancestral, carregado de significados, que vão para além da relação econômica da terra como mercadoria e para além das reivindicações do movimento pela reforma agrária, protagonizado pelo Movimento dos Trabalhadores Sem Terra - MST, que inclusive prestou apoio à comunidade Braço Forte, no processo de retomada no ano de 2015, cedendo caminhões pau de arara para o transporte das pessoas e prestando solidariedade e apoio devido à proximidade do assentamento MST Irmã Geraldinha.

A situação etnográfica em voga se aproxima da relatada por Costa Filho (2008, p. 234) em seu trabalho sobre os Gurutubanos, no Norte de Minas Gerais. O autor cita que acompanhava a apresentação de *"um projeto de Desenvolvimento do Assentamento Califórnia, assentamento de reforma agrária encravado no Gurutuba"*, quando foi convidado a *"assistir uma apresentação de batuque"* e identificou que aquela comunidade apresentava particularidades identitárias associadas à ancestralidade negra, como consta no Decreto Federal nº 4.887 de 20 de novembro.

> Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

O caso de Braço Forte não era de um assentamento, mas de um acampamento ou retomada realizada por pessoas negras, que tem uma relação estrita com o território expropriado e que seguiu naquele primeiro momento o modelo do MST no que tange à organização da vida social; tratou-se de um apoio simbólico. O objetivo dos braçofortenses sempre foi o de retomar o território de seus ancestrais, entretanto, relatam os comunitários que o movimento (MST) inicialmente dava indicativos de constituir ali um assentamento, mas a comunidade acabou por não aceitar a proposta. O que prevaleceu foi *"lutar pelo território que lhes é de direito, pois ali era de seus antepassados"*; argumento sempre presente na fala dos/as comunitários/as. Em campo, percebemos "sinais diacríticos" (O'dwyer; E. C, 2002, p. 15) das diferenças consideradas pelo grupo, que qualificavam a *"presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida"* (Decreto Federal nº 4.887/2003). Entretanto, segui com o projeto inicial, que era focado nos estudos mais amplos acerca da desestruturação socioambiental causada pela UHE Itapebi no município de Salto da Divisa, mas sempre acompanhando a comunidade.

De fato, houve um amadurecimento da comunidade acerca da compreensão dos seus direitos. No que tange ao seu pertencimento étnico, nunca houve dúvidas, entretanto, sobre os direitos preconizados pela Constituição Federal e em dispositivos infraconstitucionais a comunidade precisou de um tempo para entender mais sobre estas questões. No início de 2017 os comunitários (as) encaminharam o *"relatório de identificação"*

juntamente com a ata de reunião constando decisão coletiva pela autodefinição como "comunidade remanescente dos quilombos", para a Fundação Cultural Palmares, solicitando a seu reconhecimento formal ou certificação.

Vale a pena ressaltar que o relatório de identificação[8] acima citado segue parâmetros e os cânones da antropologia, mas a prerrogativa de autodefinição é da comunidade, como reitera Eliane Cantarino O'Dwyer:

> O problema da contrastividade cultural passa a não depender mais de um observador externo que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos "sinais diacríticos", isto é, as diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas." (O'DWYER E. C, 2002, p. 11)

Em 02 de março de 2018, a comunidade de Braço Forte foi certificada por meio da resolução, de número 045, publicada no Diário oficial da União. O referido ato administrativo reverberou dentro do processo de reintegração de posse[9], movido desde 2015 pelos então *"proprietários do território quilombola"*, no Tribunal de Justiça de Minas Gerais. Situações como colocar em dúvida a autodefinição e o administrativo de certificação realizado pela Fundação Cultural Palmares figuram no processo administrativo, a partir de petição dos advogados dos fazendeiros, tendo sido acolhida pelo Desembargador relator em 24 de maio de 2018, mesmo que, anteriormente, em 27 de abril de 2018, o mesmo tenha acolhido um pedido de efeito suspensivo da ordem de reintegração de posse protocolado pela Defensoria Pública do Estado de Minas Gerais. O referido desembargador-relator cogita, inclusive de "simulação", como fica explícito abaixo.

> Do exame das questões levantadas, observo que, de fato a auto-declaração como remanescentes de quilombolas configura simulação. Assim, não estando configurada a probabilidade do direito da requerente ou a relevância de sua fundamentação, a medida mais adequada é a reconsideração da minha decisão. (Desembargador Relator do Processo número 609107754.2015.8.13.0024 TJMG, 24 de maio de 2018)

Os diques vão surgindo para Braço Forte, mas a força que os move já demonstrou que são bem maiores e nunca se deixaram abater pelas várias tentativas de reintegração de posse realizadas desde 2015. Em uma delas, no ano de 2016, eu estava em campo, quando ocorreu uma reunião preparatória organizada pela Policia Militar de Minas Gerais, na câmara municipal do município vizinho (Jacinto/MG). Logo que a reunião iniciou, passados cerca de 20 minutos, chega a informação para o Coronel que conduzia

[8] Importante ressaltar que o relatório por mim produzido no curso dos trabalhos de campo não se refere a um relatório ou laudo antropológico para fins de reconhecimento e delimitação territorial, mas constituiu num relatório sucinto e preliminar visando tão somente corroborar o processo de autodefinição do grupo, para fins de emissão da Certidão pela Fundação Cultural Palmares.

[9] Processo de número 609107754.2015.8.13.0024 - Tribunal de Justiça de Minas Gerais.

os trabalhos, que a decisão judicial havia sido suspensa. Aquele momento foi de muita alegria, um momento ímpar, de renovação das forças, traduzido por senhor Carminho (sacerdote do candomblé da comunidade) nos agradecimentos aos Orixás em um ato de reverência. A bem da verdade estes processos de luta da comunidade podem ser compreendidos através da noção de territorialização (Oliveira, J. P. 1999).

Autores como Almeida (2006) seguem nesse mesmo entendimento, de que territorialização *"é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face o Estado"*. (Almeida, A.W. B. 2006, p. 118).

O que fica inscrito é que a caminhada *"de lá para cá"* de Braço Forte é marcada por um processo permeado de obstruções e violências que estão ligadas, intrinsecamente, aos processos colonialistas do século XIX; ao processo de retrocesso da dita *"democracia"* atual e a um corporativismo dentro das instâncias de poder do Estado brasileiro.

IDENTIDADE E TERRITÓRIO

Reconstrução da identidade é o significado que a comunidade deu para o processo de sua autodefinição, acerca de seu pertencimento étnico em seu processo de *"territorialização"*. (Oliveira, J. P, 1999, p. 22).

A caminhada não acontece sem embaraços. Como cito acima, os fazendeiros, em 2015, judicializaram no TJMG um processo de reintegração de posse do território reivindicado pelos/as comunitários/as. A vida não tem sido fácil e os comunitários não têm tido tranquilidade. No último campo que realizei, a comunidade estava preocupada com uma moto que circulava a área do quilombo durante a noite.

Embora a rede de proteção na região seja expressiva - existe um grupo de Direitos Humanos (Grupo de Apoio e Defesa dos Direitos Humanos – GADDH), que se justifica pelo elevado número de conflitos na região, que inclui as pessoas atingidas pela UHE, a comunidade Cabeceira do Piabanha, que vem sendo afetada por uma empresa mineradora e pela sobreposição de um Parque Estadual, agentes da Comissão Pastoral da Terra -, pessoas como o senhor Jorge Alexandre e tantas outras lideranças locais que vem sendo cotidianamente ameaçadas.

O processo de certificação do quilombo de Braço Forte é fruto da luta de resistência e resiliência contra a opressão, um divisor de águas para um povo que vem sofrendo historicamente violências simbólica, material e física como trata Margarida Maria Moura (1988, p. 3).

Na sua obra, "Os Deserdados da Terra", Moura (1988) relata o quadro de expulsão e de invasão de terras dos camponeses no Vale do Jequitinhonha que ocorreu desde a década de 60, período que faz convergência com a memória social do grupo em estudo que, em grande medida, cita o processo de expulsão do território, que gradativamente foi se concretizando de forma violenta, até os derradeiros serem expulsos. Foi o caso da avó de um dos comunitários, expulsa no ano 2003. Segundo o meu informante, na medida que os filhos iam alcançando a vida adulta e se casando, tinham que ir embora, pois não era permitido casar e morar no território.

É importante também marcamos a promulgação da Constituição Federal Brasileira, de 05 de outubro de 1988, que trouxe consigo no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) *"uma significação atualizada"* (O'dwyer, E. C, 2002, p. 13) do termo quilombo, que vem corroborar a diferenciação que estou propondo aqui entre camponês e quilombola. Em síntese, para cumprir o entendimento da adaptação, uma descrição do significado de quilombo é importante.

> Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade". (O'DWYER, E. C, 2002, p. 13)

A citação acima nos autoriza a continuar expondo o processo de expulsão do Povo de Braço Forte de suas terras tradicionalmente ocupadas por seus ancestrais, bem como a retomada ocorrida em 2015. A história de Braço Forte tem convergência com o trabalho etnográfico realizado por Moura (1988), que desvela categorias absurdas atribuídas às pessoas do Vale do Jequitinhonha.

> Conhecida nas repartições estaduais como área de pobreza absoluta e de estagnação secular e até, em conversas mais francas, como região de mestiços ignorantes, dotados de indolência intrínseca para o trabalho agrícola, a região é mencionada como uma ferida de subdesenvolvimento em Minas Gerais, discrepando do conjunto do estado em que a prosperidade da população é confirmadora do trabalho em silêncio. (MOURA, M. M, 1988, p. 01)

Estes apontamentos sinalizam a existência de violências múltiplas vividas no cotidiano de Braço Forte e registradas nos trabalhos de campo, realizados na comunidade, no

acompanhamento do andamento processual no judiciário, dentro das instâncias do Poder Público Estadual e Federal. A título de exemplo dessa violência que o povo de Braço Forte vem sofrendo historicamente, segue o relato de uma braçofortense[10]:

> É sofrer duas vezes! Agora eu vou contar a história de meu avô, nós morávamos na Atalaia, é dos (fazendeiros) também. Quando nós morávamos na fazenda Atalaia, com meu avô, porém a gente não tinha casa. Ele chagava lá, o coronel Zimbu e dizia assim, tem aquela manga para vocês roçar, aí eles pegavam a gente, botavam a cangalha no burro aí a gente ia. A gente chegava lá a gente fazia a barraca. Ai a gente pegava e fazia a roça todinha aí quando acabava a gente ia para outra fazenda, aí eles pegavam e não pagavam dinheiro não, dava era um prato de feijão, um prato de arroz, um litro de óleo. De primeiro era toucinho, aí matava porco e tirava aquela banda de porco e dava a gente. A gente não recebia dinheiro não. E roupa, eles pegavam aqueles fardos né. Aí eles compravam aqueles fardos de roupa de pano e a gente fazia a roupa. Era tudo igual, tudo igual, a gente, eles pegavam e mandavam costurar e já davam tudo costurado para a gente vestir, a gente pegava e ficava até com vergonha, falava assim o, mas nós vamos ali em uma festa que primeiro era **samba de couro**. Ai a gente vai e a gente, a eu não vou não porquê a gente está tudo igual. Ai quando acabava de novo, não tinha casa não, a gente ficava de barraca em barraca. Aí foi na época de minha mãe, faz um ano que ela morreu. Carmem ali conhece que trabalha com dona Nair com o senhor Thiago que era pai dele, eram escravos na sede aí. Vocês que está com pouco tempo que a gente tinha que ir lá mostrar se pudesse onde é cemitério, e a gente vai lá para poder mostrar. Ai só que esse avô meu está enterrado na fazenda Atalaia, que agora pode até ter mudado o nome que agora era coronel Zimbu, depois Zé Messias e agora tem os filhos né, eu acho que agora deve ser os sobrinhos de João Marcos. Só que meu avô está enterrado na fazenda Atalaia. Só que eles podem ter passado maquina **(trator)** né, mas se a gente for lá a agente acha o lugar. Ficou minha mãe que ele até mudou o nome dela. Um dia ainda vou resolver isso. Ai depois eles apanharam ela né, ai ela cozinhava para eles, ela começou a cozinhar para eles com treze anos de idade, era escravidão mesmo. Aí veio aqui para essa sede, não sei se vocês viram, a sede esta aí, ela trabalhava ali junto com o pai dele **(Senhor Carminho)** e a mãe. Aí ela levantava as três horas da manhã para coar café, fazer comida e era aquilo, lavar prato e era assim, tinha que ser tudo na hora certa, se não fosse tudo na hora certa eles dispensavam. E também tinha uma assim, nós só comíamos depois que eles todo almoçavam, que vinha o que eles falam, o resto né, lá eles falavam a sobra. Era depois que visse todo mundo. Por isso que nós hoje não tem aquele costume de falar, sentar aqui na mesa com vocês e vamos sentar aqui todo mundo junto. Não, porque nosso costume foi esse. Nós só íamos comer depois que todo mundo comesse, era isso. E ela foi trabalhando, trabalhando para eles, quando ela aleijou, ela ficou aleijada das pernas, ai ela comprou uma casinha ali no Salto, casa não uma tapera, até que nós reformamos um pouco, ainda está feia, está lá para todo mundo ver, eu posso ir lá mostrar onde ela morava, aqui a cadeira de roda dela, que eles não deram assistência. Eles falavam **(os fazendeiros)** essa aqui é minha mãe! Porque? Por causa do serviço. Eles não gostavam dela! Eles gostavam do serviço dela né! Ai depois quando ela aleijou foi para o Salto da Divisa. Chegou lá, o que eles fizeram? Nós conseguimos aposentar ela e eles não acertaram com ela tempo de serviço não. De 13 anos ela morreu com 102 anos. Ai depois eles chegaram e falaram assim: "Nós vamos te dar todo mês, nós vamos te dar esse

[10] Apesar da entrevistada ter assinado o termo de consentimento livre e esclarecido e concordado na gravação em publicar seu relato, manterei o seu anonimato como medida protetiva.

salário". Passou dois meses ela aposentou pelo governo e eles não acertou com ela não. Aí eu vim pra qui, pro sem terra, o que que ele fez? Que ela morreu mais foi isso. Ela entrou em depressão pra eles era os filhos dela ela paparicava eles. Ai depois ele chegou, quando eu vim praqui, o Paulinho velho (fazendeiro), esse que está aí ainda vivo, chegou e cortou o aposento dela, falando por que. Porque eu vim para o quilombo. Ele ainda falou comigo. Você tinha que ter um reconhecimento porque você foi para a fazenda aí? Ai depois ela ficou naquilo, cortou a aposentadoria e nós aqui botou pano, não sai. Ele tinha que ver era o lado dela não era o lado meu não. **Falei que eu não morava com ele e eu que mando em mim e não eles mandam em mim né**.

Minha mãe era mãe solteira e naquele tempo mãe solteira não podia criar menina fêmea. Aí minha mãe pegou e deu pra Nazinha, que é esse aí que morreu agora. Era eu, era Mirtes que era mulher né, e Maria foi a irmã que morreu agora tem uns dois anos. Aí ele pegou e deu por causa de que, que nós morávamos na fazenda deles, mas eles não aceitavam mulher solteira criar menina fêmea. Ai doutor Olinto, que irmão de doutor Messias, tomou nós de mãe e deu para Nazinha. Aí ficou nessa luta e nós foi sofrendo que nem eu conto o caso de meu avô que ajudou a criar. Ai o que ela fez? Ela foi ser escrava para criar nós, né. Porque ela nunca casou.

Autor: Porque ela nunca casou?

Porque ela foi escrava desde os treze anos, ela não podia nem sair para ir para uma festa, era aquela escravidão direto pra criar nós, foi três meninas que ela criou. Ai que nem eu estava falando para vocês, aí ela chegou e foi para o Salto, lá ela morreu, agora faz um ano. Porque disso? O pai (do fazendeiro) disse que eu vim pra qui eles cortaram e ela pegou uma depressão. E mãe era assim, se mãe entrasse na fazenda eles pegavam e mandavam arrastar, saia arrastando, era lixando pegava assim e falava assim " o Jorge vai aqui pega essa Nenzinha aqui e joga bem longe lá do outro lado, manda ela atravessar o rio e joga para o outro lado do rio". Tinha hora que para ver nós, ela tinha que ir escondido. Ela chegava lá de longe e balançava a mãos, eu e Maria saia escondidinha né, porque tem hora que a gente (choro). Ela aqui tem hora que eu falo assim: olha, quem tem suas mães dá valor, por que uma mãe que nem eu fui criada, separada de uma mãe por mão dos outros, nós sofremos. Porque sofreu? Porque não tinha aquele carinho de mãe. Hoje a gente não sabe, nós não tivemos carinho de mãe eu até hoje, agora que nós foi saber quem era meu pai, agora que ele já tinha morrido. **Era o tio dele (fazendeiro)** que era o meu pai, e aí vai assim estas histórias tão difíceis é o que eu falo com vocês é sofrer duas vezes porque eu não gosto de alembrar disso não. Tem hora que Nána não tinha nem (choro) ia trabalhar, ganhava era um prato de arroz, um prato de feijão. Voltava lá da atalaia até aqui para nós buscar. Passar um mês com um prato de arroz, um prato de feijão, um litro de óleo e era toucinho né, tinha ora que eles cortavam e vinham aquela pelanca aí o que fazia quando acabava. A meu filho, a gente ia ficando com fome, ficando com fome ai via que a gente estava com fome e ela falava assim, "vamos fazer uma água com sal pra vocês ai vocês bem da água. A, mas eu não vou beber essa agua de são não porque é muito ruim e ela falava, "bebe é só para vocês aguentar, depois que vocês beberem a agua, vocês aguentam passar o dia. Porque? Por que ela era escrava deles. Porque ela não ganhava dinheiro, ela ganhava era isso que eu estou falando com vocês. E morreu aí olha, esta ai! E depois na hora de morrer " a eu quero ver fulana, não existe isso não, eles não foi nem na sentinela dela, eles não foi, nem na sentinela dela aqui no Salto. O que que ela fez? Falou: "Me leva lá na cadeira de roda, me leva para ver se eu falo com Paulinho para ele me dá meu ordenado. Eu não quis ir. Nós aqui somos bicho para eles, não pode né, tem hora que não pode nem conversar com o agregado aqui. Aí pegou eu mandei minha nora, subiu na cadeira de roda e ele falou: " tira ela daqui, some,

> eu não quero ver ela não". Ela ia pedir ele para voltar com o dinheiro dela, ele não quis. Aí ela foi ficando na cama até morrer, vai fazer um ano agora. Então olha é só sofrimento. E tem muita história para contar, meu avô está enterrado aqui, o avô dela (se referindo a uma outra senhora quilombola que estava nos acompanhando na conversa) está enterrado aqui (na fazenda). E é por ai! (Entrevistada em 2017)

O relato acima diz muito sobre o que estamos tratando de violências simbólica, material e física. Sinais de opressão são evidentes e na fala percebe-se que os comunitários/as, e seus antepassados estavam ali no ambiente da fazenda, seja realizando o roçado, seja cuidando do gado, seja dentro da casa grande, eles estavam lá. Ao voltarmos no contexto histórico relatado por pessoas do ciclo dos fazendeiros, que escreveram livros sobre a construção da cidade de Salto da Divisa e sobre quem eram as pessoas presentes naquele território, conseguimos observar os pontos de convergências. É o caso de Otelino Ferreira Sol[11], que escreveu o livro *"Salto da Divisa e outras considerações"*. Vejamos um fragmento importante:

> Carlos José Esteves, senhor de larga escravatura, detentor do monopólio do transporte de cargas e do comércio de sal e cereais em Salto Grande, foi o construtor de uma grande casa em estilo colonial, no Porto da Cruz, e de armazéns e casas na Rua de Baixo e o Porto de Areia, também passam como sendo construídos pelo mesmo Carlos José Esteves. (SOL, O. F. 1981, p. 18)

O autor se refere ao contexto do então Distrito de São Sebastião de Salto Grande, criado pela lei Estadual 185, de abril de 1840, *"subordinado ao município de Minas Novas"* (Sol, O. F, 1981, p. 18). O aparato de poder, do então *"Juiz de paz Carlos José Esteves"* é relatado por Eduardo Santos Maia, no livro "Impressões de Viagem de Belmonte a Arassuai" (viagem realizada em 1917), em um momento que já estava sob o domínio da família dos fazendeiros atuais da localidade. Aqui podemos aplicar a velha máxima de que *"vão-se os anéis e ficam os dedos"*, a estrutura de violência continuou sendo perpetrada.

> As canôas apenas ai chegam devido ao impossível trajeto pela colossal cachoeira do Salto Grande, indo os viajantes e as cargas tomar novas embarcações no porto à riba, distante uns quatro quilômetros, mais ou menos. O transporte das mercadorias é feito em lombo de animal por se impraticável a estrada a carros e carroças, pagando por dois volumes 1$500 até o porto do Sal, 1.000 metros adiante do povoado aumentando-se 25% se para o de Areia, 1,800 metros, 50 % para o Portãozinho, 2500 metros e 100% para o da Cruz 3.600 metros. Há no Salto uma agencia da Tesoiraria e Recebedoria do Estado de Minas Gerais, destinada à cobrança do imposto de barreira, confiada ao coronel Antônio da Cunha Peixoto, cuja tabela de preços público a titulo de informação do quanto

[11] Otelino Ferreira Sol foi um político brasileiro, do estado de Minas Gerais. Foi deputado estadual em Minas Gerais por quatro mandatos consecutivos, pelo PSD, de 1951 a 1967. Foi juiz do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais. Em 1981, Otelino Sol publicou o livro "Salto da Divisa e outras considerações". Neto de Coronel Sabino Alexandrino Pinheiro. "Chefe político, fazendeiro e negociante" (Sol,1981, p 19) em São Sebastião do Salto Grande (atual Salto da Divisa).

> o governo mineiro cuida do engrandecimento da pecuária, fonte de receita capaz de assegurar a abastança do seu Estado, garantindo –lhe um futuro digno, porque próspero: Um boi que sáia do território mineiro paga 4$160; uma vaca 8$160 ; acompanhada de bezerro 12$320; de cria femea; 16$320. Gado cavalar, na mesma ordem. Suino 2$050; lanígero e caprino $440. Existe ainda a cotação de cereais, carne de sol, toicinho, coiro, etc., que, julgo não vale transcrita por fastidiosa. E mais: paga-se pelo arrastamento de uma escaler (canoa pequena) até o primeiro porto acima referenciado 15$000 e duma canoa comum, 20$000, trabalho esse executado por conta e risco do proprietário. A maioria de tais embarcações é construída em Minas por serem vasqueiras as arvores apropriadas à sua confeição na parte baiana: ipê, jatobá, vinhático e imburana. A renda anual da Recebedoria orça entre **vinte e cinco a trinta contos de réis (o que vale hoje cerca de Três milhões e seiscentos mil reais)**. A parte relativa ao transbordo das cargas e arrastamento das canoas é exclusivamente do coronel Antônio da Cunha Peixoto, por força do privilegio que possùe de explorar o varadoiro do Italiano ao Salto concedido pelo governo estadual primeiramente pertencente ao coronel **Sabino Alexandrino Pinheiro falecido em 1907**. O atual concessionário da passagem possui dezenas de embarcações, em perfeito estado de navegabilidade, quer num e noutro ponto de embarque e desembarque, alugando as aos transeuntes por preços adequados. (MAIA, E. S, 1936, p. 69 e 70. Ênfase minha)

Além da história de opressão, o grupo considera vários outros elementos: religiosidade, as formas de lidar com o rio Jequitinhonha, de pescar, de construir as casas com bambu, de plantar, de festejar, de cozinhar, de lavar a roupas nas lajes do rio, entre tantos outros constitutivos. Enfim, observamos vários elementos apontados pelo grupo acerca de suas características que estão em consonância que *"estão relacionados com as noções de grupo étnico, territorialidade, parentesco, memória coletiva e a própria noção de sociedade"*. (Filho, A. C, 2008, p. 69). Além disso, como já explicitado, ao longo do tempo, as marcas do passado e do presente traduzem em grande medida as formas de opressão, onde violências materiais, físicas e simbólicas (Bourdieu, P. 1989, p. 11) foram e são praticadas em um território que se reproduz sob esta estrutura.

No que diz respeito aos processos de expulsão do território, Moura (1988) bem sinaliza este fato, abordando um panorama das violências imputadas contra os então *"camponeses"* que aqui traduzo por quilombolas. A autora elenca os três fatores centrais nesse processo de violência.

> As ameaças materiais envolvem, também, a interrupção do acesso a condições de produção indispensáveis à reprodução física e social do agregado e de sua família (...) Ameaças simbólicas feitas ao agregado e à sua família incluem a negação de cumprimento, o xingamento de membros da família do agregado, a morte do cachorro e a coação para assinar contratos (...) Ameaças físicas (...) O fato mais grave consiste na ordem de abandono da casa de morada. Quando concretizada, coloca o agregado, sua família e seus pertences a céu aberto. (MOURA, M. M, 1988, p. 103 -104)

Encerrando este breve contexto, é viável confrontar com a historiografia do lugar, a fala de mais um dos comunitários de Braço Forte, que traduz de forma marcante o

processo de violência vivida pelos seus antepassados no interior da fazenda, bem como características identitárias do grupo.

> Eu sou dos pretos né, antes do entroncamento que trabalhava também para os **(fazendeiros).** Meu pai contava que meu avô, o pai do meu avô, eles vieram de Itapebi, escravizados. Ai logo que pegaram a alforria que fala, eles vieram **de lá para cá** aí meu bisavô desbravou uma fazenda que eles botaram o nome dos pretos, Quebra Cangalha também que era a mesma comunidade. Aí com o tempo foi chegando né os mais inteligentes, **(coronéis fazendeiros do território).** E foi pressionando a gente né não deixaram a gente ficar mais dentro da fazenda. Eles **(os antigos)** contavam que a gente tinha roça em tudo quanto é canto, era um **dos Povos** mais trabalhadores que produzia panela (de barro) que mexia com panela que era cerâmica, mexia mais com cerâmica e saia de lá (da fazenda), que era mais ou menos uns vinte quilômetros, para vender **(no centro de Salto da Divisa**) panela, abóbora, tudo que eles vivia daquilo né, mas com um tempo já foram chegando os doutores já foram botando os irmãos dele para trabalhar, os irmãos do meu pai né, meus tios no caso. **Aqueles que batiam de frente eles mandavam chicotear também né,** por fim ficou duas famílias, a família de meu pai e a família de minha tia né. Ai tal eles foram oprimindo né, eles iam fazendo roça, soltava gado em cima das roças, não deixava mais pescar. Eles privavam de tudo né, praticamente. Ai naquele tempo meu pai foi ficando velhinho, os outros eles iam vendo aquela opressão que estava tendo né, os primos né, os primos do meu pai. Aí foram indo foram embora. (Morar na área Peri urbana de Salto da Divisa) (M.S, Quilombola de Braço Forte, entrevista realizada em 19 de agosto 2017) (Grifos e adaptações do autor)

Todo esse dispêndio nos remete a um retorno, uma viagem de volta. E é importante ressaltar que *"A viagem da volta não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente"* (...) (Oliveira, J. P, 1999, p. 33). Ao contrário, é um movimento que recupera questões importantes como a identidade, entre outros elementos relevantes no processo, a fim de garantir seus direitos preconizados na legislação vigente.

Tratei aqui de questões que corroboram o processo de entendimento do porquê o povo braçofortense se autodefine como quilombola, apresentando parte dos *"sinais diacríticos"* (O'dwyer; E. C, 2002, p. 15) que o grupo identifica e reconhece como marcadores da sua diferença.

Como vimos, uma pequena parte do território ocupada está na eminência de ser reintegrada, tendo em vista que a Policia Militar do Estado de Minas Gerais realizou uma reunião no último dia 28 de junho de 2018, na Câmara Municipal de Salto da Divisa, dando um prazo para que os/as quilombolas saiam da área de forma pacifica em trinta dias. O que corre diante de nossos olhos é o que, historicamente, vem acontecendo na região do Vale do Jequitinhonha como um todo, é um contexto de violências simbólica, material e física, que em grande medida tem o auxílio do Estado na ratificação das injustiças.

> A relação entre a violência e as funções de ordem do Estado é fundamental para o problema das margens. Fundamentada, como é, por uma imagem particular da natureza humana, a teologia política européia conferiu ao Estado a qualidade da transcendência e o correspondente monopólio da violência. (DAS V. & POOLE, D. 2008, p. 8) (tradução do autor)

Na sua luta pelo reconhecimento formal e pela garantia dos seus direitos territoriais, a comunidade tem acionado a Fundação Cultural Palmares, o Ministério Público Federal, a Defensoria Pública do Estado de Minas Gerais, a Federação Quilombola de Minas Gerais N'Golo, a Comissão Pastoral da Terra, a Mesa de Diálogo e Negociação do Governo do Estado de Minas Gerais, entre outros apoiadores e apoiadoras, mas o seu sonho por consolidar a territorialidade nas terras tradicionalmente ocupadas permanece distante. O que ocorre com Braço Forte se aproxima do que Simmel (1983) cita acerca do que vem a ser uma unidade territorial para uma população expulsa de seu território.

> (...) porque, quando a população é expulsa ou subjugada por um povo conquistador, dizemos que o Estado mudou, ainda que o território permaneça o mesmo. A unidade de que se trata aqui é inteiramente psíquica, e é essa unidade psíquica que verdadeiramente constitui a unidade territorial, e não o contrário (SIMMEL, G. 1983, p 51).

Sabemos que a luta quilombola sempre foi desafiadora, sobretudo nesse país em que o povo negro, os povos indígenas, e os povos e comunidades tradicionais são marcados pela resistência e resiliência diante de uma exclusão histórica sofrida e um ordenamento jurídico construído nos padrões colonizadores. Como diria Mignolo (2008), acerca da América do Sul e Caribe:

> (...) Os privilégios do homem branco são fundamentados na história e nas memórias de pessoas de ascendência europeia que levaram com eles o peso de certas formas de gestão política, econômica e de educação. Esse privilégio, se não estiver acabado, está sendo revelado. O caminho para o futuro é e continuará a ser, a linha epistêmica, ou seja, a oferta do pensamento descolonial como a opção dada pelas comunidades que foram privadas de suas "almas" e que revelam ao seu modo de pensar e de saber. (MIGNOLO, W. 2008, p. 323)

É preciso, portanto, colocar em prática o pensamento descolonial,[12]. Descolonizar é a palavra de ordem para avançar com as pautas quilombolas, indígenas, enfim, dos povos e comunidades tradicionais nesse espaço territorial *"que chamamos Brasil"* (Oliveira, J. P, 2016, p. 45).

CONCLUSÃO

O caso aqui abordado faz parte de um contexto mais amplo, tratado no trabalho dissertativo no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Entretanto, ressalto que a produção acadêmica em voga, tem por principal

[12] Pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais (Mignolo, W. 2008, p. 290-291)

objetivo contribuir com os braçofortenses em seu processo de territorialização. Vale a pena ressaltar aqui que, ao longo da escrita desse artigo, a ordem de reintegração de posse emitida pela Vara Agrária do Estado de Minas Gerais prevista, para ser executada no dia 28 de julho próximo passado, foi suspensa por meio de uma decisão da Justiça Federal, resultado de Ação Civil Pública proposta pelo Ministério Público Federal.

A capacidade de resistência e resiliência dos/as braçofortenses é com certeza um dos elementos que conferem coragem para se viver todos os dias a pressão da luta pela regularização do seu território e da luta contra uma estrutura de poder historicamente constituída. Este escrito não se encerra por aqui, espero e acredito que os que vieram *de lá para cá*, terão uma solução dentro do ordenamento jurídico e das medidas administrativas, a fim de garantir seu território. Espero que as pré-concepções que colocam em dúvida uma autodefinição identitária sejam abandonadas e substituídas por análises mais profundas, baseadas em estudos antropológicos e historiográficos (descolonizados), que questões centrais como as tentativas de destruição das identidades no processo colonizador sejam consideradas, que a caneta faça valer o direito constitucional da Comunidade de Braço Forte afetada historicamente por uma elite branca e dominadora. Como citou Abdias do nascimento (1948) na primeira edição do jornal Quilombo: "O negro rejeita a piedade e o filantropismo aviltantes e luta pelo seu direito ao Direito" (Nascimento, A. 1948, p. 01).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A.W.B. *Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006. 140p.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Minas Gerais » Salto da Divisa » Infográficos: dados gerais do município*. 2010. Disponível em: http://cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?codmun=315710. Acesso em 10/08/2016.

BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. *Processo de licenciamento do projeto UHE de Itapebi nº 02001.000333/97-04*. Vol. I a XVII. Interessado: Empresas Petroquímicas do Brasil. Brasília-DF, 1997

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.313 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia (USP)*, vol. 39, nº 1, São Paulo, 1996.

COSTA FILHO, Aderval. Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro. Tese de doutorado. Brasília: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/ UnB, 2008.

COSTA FILHO, Aderval. Quantos diques devem ser rompidos: Instâncias de decisão e entraves ao processo de reconhecimento e regularização de territórios quilombolas. In: Osvaldo Martins de Oliveira (Org.). Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988–. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. 352p.

COSTA FILHO, Aderval & SANTOS JUNIOR, Reginaldo Cordeiro dos. A (des)estruturação socioambiental causada no município de Salto da Divisa/MG pela usina Hidrelétrica de Itapebi-Bahia. In: Walter F. Brites & Rosa Maria Catullo (Comp.). *Ciudades, desarrollo y consecuencias sociales de grandes proyectos. Experiencias regionales en análisis / Cidades, desenvolvimento e consequências sociais de grandes projetos. Experiências regionais em análise*. Encarnación: Centro de Investigación y Documentación, Universidad Autónoma de Encarnación (CIDUNAE), 2017. 295p

DAS, V. & POOLE, D. (2008). El estado y SUS márgenes. Etnografias comparadas. GERI-UAM. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 8.

DECRETO FEDERAL Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Acessado em 10/05/2018 - http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 13. ed. Petrópolis, Vozes, 2013, 366 pp.

SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Evaristo Moraes Filho (Org.). São Paulo: Ática, 1983.

LITTLE, Paul Elliott. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*. N° 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.

MAIA, Eduardo S. *Impressões de viagem de Belmonte a Arassuai: (Sul da Bahia e Nordeste de Minas)*. Taubaté: Cepidus, 1936.

MOURA, Margarida Maria. Os deserdados da terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, nº 34, p. 287-324, 2008.

NASCIMENTO, Abdias. Nós. In: QUILOMBO: Vida, Problemas e Aspirações do Negro. Rio de Janeiro: Jornal do Brasil, Ano 1, nº 1, 09 dezembro de 1948. Disponível em: https://issuu.com / institutopesquisaestudos afrobrasile/docs/jornal_quilombo_ano_i_n1

OLIVEIRA, João Pacheco. *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco. *O Nascimento do Brasil e outros ensaios: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco. Para além do horizonte normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas. In:João Pacheco de Oliveira; Fábio Mura & Alexandra Barbosa João Pacheco de Oliveira (Orgs.) *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília-DF: ABA, 2015, p. 180-197.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV / ABA. 2002.

RIBEIRO, Morel Queiroz da Costa. *O Licenciamento ambiental de aproveitamentos hidroelétricos: o espaço da adequação*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2008. 267 f.

SCOTT, Parry. Descaso planejado: uma interpretação de projetos de barragem a partir da experiência da UHE Itaparica no rio São Francisco. In ZHOURI, Andréa. (org.) *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília-DF: ABA, 2012, p. 122-146.

Rogério Haesbaert. Concepções de Território para entender a desterritorialização. In SANTOS, M. et al. *Territórios, territórios: estudos sobre o ordenamento territorial*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Resolução de certificação de Braço Forte 045, publicada em 02 de março no Diário Oficial da União (DOU). Acesso em: http://www.imprensanacional.gov.br/web/guest/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/5063671/do1-2018-03-02-portaria-n-45-de-28-de-fevereiro-de-2018-5063667

SOL, O.F. *Salto da Divisa e outras considerações*. Belo Horizonte: Editora do Autor, 1981.

TJMG - processo nº 609107754.2015.8.13.0024, com teor de decisão liminar determinando a Reintegração de Posse da Fazenda "Farpão/Talismã" no município de Salto da Divisa/MG.

ZHOURI, Andréa. Desenvolvimento e Conflitos Socioambientais. *Anais do I Seminário Dinâmica do Capitalismo Pós Guerra Fria: Cultura Tecnológica, Espaço e Desenvolvimento* – UFPE, realizado em 29 a 31 de agosto de 2005, em Recife-PB.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 027. Anthropology of Protected Areas and Sustainability

THE STATE OF THINGS: COSMOPOLITICS ON THE PARANÁ RIVER

Renan Pinna
(Universidade Federal de Santa Catarina – PPGAS)

Abstract

This article intends to approach the relations of "culture" and "nature", not necessarily starting from this distinction, to promote a debate about cosmopolitics from the territorial claims of the Avá and Guarani in the West of Paraná and the chronicles in the lines of life of the places traditionally inhabited along the Paraná River. On the surface where the lines of life are woven, the way of weaving is the logic of walking, which exposes ethnological questions based on nomadism and prophetism but which show ways of dwelling that renounce opposable categories and make us reflect on the current configurations of disputes over territorial spaces and claimed as traditional by the Guarani. This presentation proposes a reflection on cosmopolitics and different ways of living that engage us in the project of politicizing nature and reflecting on how modern distinctions in "traditional" life projects operate in practice.

Keywords: cosmopolitics, guarani, indigenous brazil

Neste artigo iremos trazer algumas narrativas Avá-Guarani sobre os lugares antes e agora habitados que foram transformados por empreendimentos estatais mas que continuam a ser entendidos como parte do território tradicional. Porém, esse território tradicional está circunscrito em outros territórios marcados pelas marcas de Usina Hidrelétrica Binacional de Itaipu e Lago de Itaipu, Parque Nacional do Iguaçu, Parque Estadual de Ilha Grande, cidades e municípios que sobreporam o território tradicional Avá-Guarani. Em minhas idas á campo, as conversas com os Avá-Guarani foram bastante marcadas pelas crônicas das linhas de vida e morte que foram tecidas nos momentos de despojo do território, e a consequente formação dos empreendimentos citados e a transformação dos lugares habitados tradicionalmente que agora entram em análises comparativas do que antes fora e do que restou atualmente. São essas crônicas que tratarei de em uma breve passagem de linhas compor neste artigo. O material dessas crônicas, aqui descritas, creio que podem desestabilizar nossas estabilidades conceituais como "cultura" e "natureza" e trazer uma singela contribuição para o projeto de uma antropologia que verse sobre as cosmopolíticas indígenas.

UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA COLONIZAÇÃO NO TERRITÓRIO TRADICIONAL AVÁ-GUARANI

Os Avá-Guarani são descendentes de um povo guarani originário da região denominada pelos colonizadores europeus, como Província del Guayrá – localizada entre os rios Iguaçu, Paranapanema e Paraná. No local instalada as reduções jesuíticas serviam como instrumento catequizador dos Guarani, além de resguardá-los dos interesses dos encomenderos espanhóis e dos bandeiras paulistas (Montoya, 1977). Os ataques dos bandeirantes causou muitas mortes, escravidões e fugas dos Guarani para o norte da Argentina e lados mais próximos. Outros que continuaram a resistir na região enfrentariam, mais tarde, após autorização da cora espanhola, uma defesa do território frente as ofensivas dos bandeirantes. Com isso, em 1961, próximo dali nos campos do Tape, onde muitos Guarani tinham afugentado, no noroeste argentino, a Batalha de Mbororé fora o cenário que retrairia os bandeirantes de seus sucessivos ataques (CORTESÃO, 1969, p. 345-368). Muitos avá-guarani – na época chamados de carijó (WACHOWICZ, 1995: 11-12) que foram levados á São Paulo após os raptos dos bandeirantes, passaram a ser exportados para os "sertões do Araguaia", apelidados então enquanto avá-canoeiros (WACHOWICZ, 1995: 13).

Em 1820, dar-se inicio ao "ciclo do ouro" assim chamado o auge da produção e exportação de erva mate produzidas no estado. O Porto de Paranaguá se consolidou como "o grande porto ervateiro do Brasil, movimentando na safra 1856/1857 aproximadamente 8,6 milhões de quilos, quantidade equivalente a 68% da exportação brasileira [de mate] naquele ano" (ORREDA, 1968: 26-27). Com o objetivo de criar uma rota comunicacional entre Mato Grosso e Paraná, na metade do século XIX foram enviados expedidores aos fluentes do rio Paraná, para obter tais informações. Tais expedições trouxeram informações significantes sobre os Guarani que habitavam a região (Elliot 1848). Porém, a grande transformação no território Guarani, viria ser a Guerra do Paraguai, travada entre 1864 e 1870.

Mais uma vez, as fronteiras foram (re)traçadas, cortando o território Guarani agora em novos traços delimitantes. Uma das primeiras medidas do Estado brasileiro sob poder da região foi a concessão de terras á Cia. Matte Larangeira para a produção intensiva e exportação de erva mate na região. Tal donativo foi possibilitado a partir da Lei n° 601, de 1850, mais conhecida como Lei de Terras, que qualificou as terras que os Guarani ocupavam enquanto terras devolutas, ou seja, ignorando a presença indígena na região, se apropriando das terras para fins devolutivos á colonização estrangeira e a empresas privadas.

Os Guarani passaram então a integrar a mão de obra análoga á escrava para a empresa Cia. Matte Larangeira (1882). Segundo contam, das memórias herdadas de suas parentelas, caso descordassem dos serviços ou os modos como esses eram impostos as famílias Guarani, sofriam represálias violentas. incluindo a possibilidade de assassinatos ou afogamentos no rio Paraná. Além da exportação da erva mate no noroeste do Paraná, a mão de obra indígena foi usada para abertura de estradas para o escoamento da erva e de madeiras (1905-1915) principalmente no sudoeste do Paraná, abrindo um clarão entre as matas tropicais onde habitavam os Guarani. Em 1938, se intensificou uma nova fase de neocolonização com a "marcha para o oeste" afim de ocupar e colonizar os territórios indígenas, já considerados devolutos pelo Estado brasileiro, decisão sem nenhuma consulta aos Guarani sobre tais iniciativas estatais.

Com o fim da concessão a Cia. Matte Larangeira (1943), os Avá-Guarani que estavam trabalhando nos ervais, foram sendo incorporados aos trabalhos braçais das propriedades rurais que iam ocupando suas terras. Algumas famílias passaram a viver no fundo dessas propriedades, modo que encontraram de continuar vivendo nas suas terras, ao invés de serem expulsos como estava a passar com muitas famílias que ficaram esmagadas nas margens do Rio Paraná com a entrada dos colonos.

Os Avá-Guarani que ali habitavam foram cerceados de suas terras e dispersos violentamente com as chegadas dos colonos na região de Guaíra e Terra Roxa. Alguns foram incorporados a mão de obra em fazendas e propriedades rurais se estabelecendo nos fundos dessas, e outros foram exprimidos nas beiras do Rio Paraná, lugar que restará sem novos "donos" depois das chegadas dos colonos. Com a intensificação da neocolonização esse período é frequentemente descrito pelos Avá-Guarani pelos constantes esbulhos que os dispersaram para o Paraguai e Mato Grosso do Sul. Já no sudoeste paranaense, se passava o mesmo, intensificado pela construção da rodovia estadual e a facilidade de acesso á esses espaços.

A operacionalização da exploração de madeira instigou muitos a região e com a criação da vila militar de Foz do Iguaçu os espaços dos Guarani foram ficando cada vez mais reduzidos. No mesmo período, o sudoeste do Paraná também passava por uma intensa onda de neocolinização, sendo os Avá- Guarani dessa região também retirados de suas tekoha (comumente sinônimo de aldeia significa "lugar em que se pode ser") que estavam em meio as matas. Uma delas que circundavam as Cataratas do Iguaçu, foi derrubada com a transferência dos Guarani para lugares de moradas de outras famílias Avá, na região de Três Lagoas. A transferência obrigatória ocorreu para a criação do Parque Nacional do Iguaçu em 1939.

Com a implementação do projeto da Itaipu Binacional (1974), se intensificou os processos de transferências forçadas dos Guarani para o Paraguai por coerção, e por

loteamento de ônibus (CARVALHO,2013). As ameaças de que o projeto iria alagar todas as terras por eles ocupadas foi uma política realizada amplamente do sudoeste até o extremo oeste da região, nos municípios de Guaíra e Terra Roxa, onde os Avá-Guarani estavam ás beiras do Rio Paraná após serem exprimidos pela neocolonização. Com a construção da hidrelétrica da Itaipu e com a negativa emissão de documentações brasileira para as famílias, os Avá-Guarani foram obrigados á migrar para o Mato Grosso do Sul e Paraguai, não restando mais opções de habitar na região, outros contudo permaneceram nos municípios sendo esmagados pelo crescimento populacional da região e tendo que lhe dar com as adversidades da falta de documentação.

A neocolonização no Paraná fora diferente do que no Mato Grosso do Sul, não se configurando tantas concentrações de terra, e mais aberturas de municípios e vilarejos. O discurso político do estado com raízes que ignorava os Guarani em suas tekoha denominando esses espaços enquanto "terras devolutas" evoluiu mais tarde para uma criação histórica do "vazio demográfico", ambos usados para a justificativa de ocupação de migrantes e imigrantes nesse território, conforme apontam autores como Tomazi (2000: 31-105) e Mota (2008: 17-73). Sintetizando, esta descrição aponta para os diferentes processos que os Avá- Guarani passaram ao longo de quatro séculos de colonização, e evidenciam uma complexa gama de situações instáveis que transformaram as suas qualidades de autônomos em seus territórios para ora escravizados, ora aldeados, ora restritos de suas autonomias.

Como vimos, por vários fatores é que os Avá-Guarani foram obrigados á se deslocar para o Mato Grosso do Sul e Paraguai, não restando mais opções de habitar na região, outros contudo permaneceram nos municípios sendo esmagados pelo crescimento populacional da região e tendo que lhe dar com as adversidades da falta de documentação e da colonização. O discurso político do Estado para justificar a colonização no extremo oeste do Paraná através da política de "terras devolutas" foi possível pois foi amparada na justificativa do "vazio demográfico", ambos usados para a ocupação de migrantes e imigrantes nesse território, a partir da Marcha para o Oeste (1938) conforme apontam autores como Tomazi (2000: 31-105) e Mota (2008: 17-73). Sintetizando, esta descrição aponta para os diferentes processos que os Avá-Guarani passaram ao longo de quatro séculos de colonização, e evidenciam uma complexa gama de situações instáveis que transformaram as suas qualidades de autônomos em seus territórios para ora escravizados, ora aldeados, ora restritos de suas autonomias.

Os encontros com os colonizadores foram marcados de violência e imposições ao território e a corporalidade Guarani. Um dos conceitos usados pelos próprios Guarani fundamentais para se entender o processo de "cerco", no sentido que Morais (2016) dá ao termo, é o sarambi. O conceito é usado para descrever, por eles mesmo, um processo

de esparramo aos quais foram dispersados em seus territórios pelos chamados "juruas" (brancos). Em conversa com uma xary'i (anciã), ela me conta como passou por três episódios de sarambi sendo que, um deles – bem análogo aos outros – fora assim:

> Realizaram os disparos, pela noite; nós, amanhecíamos pelas costas do pequeno arroio, e logo passamos a Mato Grosso. Saímos todos e ficaram os que morreram, nos barracos. Não fomos todos juntos, oresarambipa (PINNA, 2016: 76).

Obrigados a se refugiarem, esse processo era marcado pelo que traduzem como "esparramo" das parentelas que para escapar da morte, afugentavam para outros lugares, em meio as linhas de fogo cruzadas interpostas na relação com os colonos. Não podemos localizar um período em que o "sarambi" aconteceu, pois como aponta Morais (2016: 98) situar "o sarambi a uma categoria histórica parece distanciá-lo de seu significado concreto no cotidiano, na vida, e no corpo dos indígenas". Esse evento é sempre real de acontecer até os dias atuais, aos quais cercados em acampamentos, fundos de fazenda ou reservas, em meio á conflitos fundiários a probabilidade de esparramos é presente na ordem de despejos e reintegração de posse.

O SONHO DA TERRA

Nos últimos setes anos houve uma grande acensão do número de Avá-Guarani habitantes na região Guaíra e Terra Roxa que voltaram para essas cidades retomar seus antigos lugares. A maioria dos Avá-Guarani que voltaram são oriundos do estado de Mato Grosso do Sul. Foram para o estado dispersados principalmente pela inserção dos colonos na região e pela ameaça de cheia do rio Paraná após construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional. A resposta para tais iniciativas de voltar, gira sempre em torno de regressar para o lugar de origem ao qual foram dispersados, remetendo principalmente á época da colonização. Com as retomadas de terras, os conflitos fundiários aumentaram na região, formas variadas de violência aos acampamentos se tornaram mais evidentes e o discurso de ódio contra indígenas também. Os Avá-Guarani, com isso, vem elaborando várias formas de resistências nesses espaços que identificam e reivindicam enquanto seus por direito constitucional.

Esse movimento dos Avá-Gurani de retomadas de terras pode se entender como a principal forma de ação política contemporaneamente do grupo. As retomadas de terras parece ter funcionado também como um instrumento de reagregação de redes e parentelas Avá-Guarani que permaneceram nos municípios de Guaíra e Terra Roxa. Em campo conheci alguns casos de moradores de novos acampamentos descrevendo as relações de parentesco com moradores Guarani que permaneceram morando no centro

e nos arredores da cidade. Relações essas que tinham passaram por hiato por conta dos esbulhos dos Avá-Guarani na região. As retomadas de terra são ações de recuperar os territórios tradicionais que foram ocupados por colonos brancos e que se tornaram posse de não índios. Atualmente há vinte e duas aldeias Avá-Guarani no oeste do Paraná com uma população total de 3500 pessoas distribuídas em acampamentos e três reservas indígenas criadas pela Itaipu Binacional. Dessas vinte e duas, dezenove vivem em situação de acampamento, á espera de regularização fundiária. Enquanto esperam, as famílias passam inúmeras violações de direitos humanos na margem da fronteira, onde são – quase – invisibilizados pelo poder público.

As retomadas aos seus territórios tradicionais, não é algo novo, e por vezes antigamente aconteciam paralelamente aos esbulhos que iam sofrendo, sendo alguns bem sucedidos e outros nem tanto. Porém, esses relatos são exceções e o que há de registro são os confinamentos dos Avá-Guarani em reservas do SPI, expulsões dilaceradas por brancos que adentravam nas suas terras indígenas, ou a subserviência de que muitas famílias passaram com intenção de permanência no território de costume ao se subjugar a trabalhos precários nas fazendas. Mas as retomadas antigas são importantes relatos de serem levados em conta para contrapor uma certa "submissão" dos Guarani em relação a dispersão ás suas terras.

A partir das retomadas ás terras tradicionais, que é a situação atual dos acampamentos, as redes de parentelas antes travadas ganham novamente vidas. Á esses Mota (2011: 341) denomina como "multiterritorialidades de resistência", que mobiliza redes, a partir das relações (re)tecidas nos acampamentos. Dai, podemos entender retomadas em uma perspectiva um pouco mais ampla, não só restrita a voltar ao território e recuperar a terra das quais foram usurpados. Aqui retomadas de terras, mas também, retomadas de laços de parentesco, de assembleias, de redes, de afetos, da circulação de coisas, de afetos, de memórias e de dinâmicas que almejam reproduzir idealmente ás que vivenciavam anteriormente ás dispersões, cortes e aos cercos. Se antes as redes foram "interrompidas nas pessoas dos parentes" essas agora "se tornam o ponto de virada para direcionar o fluxo da fertilidade de volta" (Strathern, 2014: 314).

O CAMPO NO PARQUE

Fazia tempo que o som do takuapu não resplendia as matas desse lugar. As estrelas no céu se fazem aqui mais ver. O silêncio percorre todo lugar e as luzes e o calor do fogo nessa noite fria nos aquece os corpos. Os cantos perduraram a noite e sem mais aguentar acompanhar durmo embaixo de um dos bancos de madeira improvisados na última ocupação. Dentro da casa de reza algumas crianças fazem o mesmo para se aquecer.

A presença de onça não os intimidou e dizem que as onças reconhecem os cantos de reza e com isso não se aproximam. O lugar ganhou nome de aldeia. Já não era somente o Parque Nacional do Iguaçu mas sim uma aldeia Avá-Guarani em acampamento após uma ocupação de reivindicação de território.

Era maio de 2014 e estava frio, úmido, típico clima de quem está na fronteira e mais ainda, no Parque Nacional do Iguaçu, em Foz do Iguaçu. Anos antes, há exatos nove anos antes, um outro grupo Avá-Guarani entrou no Parque Nacional do Iguaçu. Curioso sobre o fato pergunto para um indígena que viveu essa época que me responde não ter acabado nada bem. O desfecho da retirada forçada dos Avá-Guarani no ano de 2005 acabou virando caso de investigação da polícia após um policial ser ferido com uma flecha. Esse episódio marcaria o trato impaciente com que as autoridades trataram a segunda ocupação dos Avá-Guarani em outubro de 2013 sendo retirados dali no ano seguinte. No ano de 2005 um grupo de 55 indígenas da etnia Avá-Guarani adentraram o Parque Nacional do Iguaçu reivindicando espaço para poderem viver segundo seus costumes. Foram cerca de 80 dias de ocupação nas margens do Parque Nacional do Iguaçu.

Com a retirada pela Policia Federal os Avá-Guarani se viram sem lugar e receberam apoio do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra) se instalando á cinquenta metros do corredor da biodiversidade entre os municípios de Santa Terezinha e São Miguel do Iguaçu. No lugar de mata nativa foram montadas 15 barracas de lona e o lugar apesar de pequeno era de maior do que o espaço de onde saíram antes de entrar no Parque Nacional do Iguaçu, a reserva de Ocoí, em São Miguel do Iguaçu. No ano de 2013, os índios que ali adentraram também saíram parte de Ocoí e parte de Santa Helena para reivindicar a regularização de um espaço maior de terra para viverem, e de novo não houve solução. No ano de 2005 os Avá-Guarani quando foram retirados do Parque Nacional do Iguaçu houve um espaço de negociação antes de serem retirados. A negociação consistia em uma troca em que se os Avá-Guarani concordassem em sair para ir provisoriamente para o município de Guarapuava, para sede da Funai, ganhariam um novo espaço regularizado, com garantia, uma terra.

Porém, o acordo não funcionou, e ao achar que estavam sendo levados para Guarapuava até ganharem suas novas terras, os Guarani foram deixados no município de Diamante D'oeste, na reserva de Añetete, onde outro grupo Avá-Guarani já estavam morando desde do anos noventa. Descrevo esta história segundo ouvi dos Avá-Guarani que relatam a história com um desfecho de terem sido enganados pelas autoridades locais. Somente um ano depois, as demandas de um outro grupo Avá-Guarani, se concretizaram na criação da reserva de Itamarã, em Diamante D'oeste, desafogando um pouco a situação da reserva de Ocoí, mas não solucionando as demandas de outras famílias extensas Guarani que se organizam em grupos para reivindicar seus antigos territórios. "Nossa população

tem aumentado e as reservas não são suficientes para sobrevivermos dignamente. Estou pensando nos meus filhos e nos que virão depois. Nosso povo está crescendo sem espaço pra viver", denuncia o cacique Claudio Vogado, na época liderança na segunda ocupação do Parque Nacional do Iguaçu.

Para entender o conflito fundiário no Oeste do Paraná envolvendo os Avá-Guarani, temos que remontar uma época anterior, onde se constituiu um terreno que contextualiza a atual situação. Tentaremos aqui, nesta apresentação, fazer uma breve contextualização, seguida de reflexões e conversas com os Avá-Guarani sobre a territorialidade que habitam e as suas demandas frente um contexto de violação de direitos humanos e luta pela demarcação de terras, articulando sobretudo, as cosmopolíticas que estão enrendadas nesse processos de resistir e reexistir.

O discurso em prol da natureza e dos recursos naturais que tem valor internacional para o IcmBio que administra o Parque Nacional do Iguaçu que abrange as Cataratas do Iguaçu e a Itaipu Binacional que é reconhecida internalmente pelo Programa Água Boa são provocados pelos Guarani que lançam seus questionamentos e argumentos frente as políticas desses programas e a forma que lidam com a questão ambiental no Oeste do Paraná. Segundo os Avá-Guarani "água boa já existiu" e hoje em dia não existe mais pois á água da hidrelétrica é parada podendo uma mosca parar em cima da água em sofrer nada. No caso do Parque Nacional do Iguaçu em nenhum momento houve alguma proposta de gestão compartilhada ou algo que caminhasse para restituir parte do terra para os Avá-Guarani ainda tendo sido feito estudos arqueológicos no lugar afirmando a ancestralidade indígena em toda a bacia do Paraná.

A área do Parque Nacional do Iguaçu é a única mancha verde no mapa do oeste do Paraná, sendo assim, um dos únicos lugares que ainda tem uma boa contingência de mato que são lugares ideais para o mantimento de vida dos Guarani. Muitos são os Guarani que gostariam de um lugar como esse para poder viver apesar das dificuldades contemporâneas e de buscarem cada vez mais o acesso á cidade como forma de sustento em fábricas e industrias locais. Segundo Teodoro não se encontra mais lugar como esse no Oeste do Paraná e isso dificulta os processos demarcatórios ao buscar lugares com condições ambientais ideias aos seus costumes.

O desmatamento de Mata Atlântica no estado do Paraná é o maior do Brasil e isso para os Guarani significa o fim da humanidade. Perguntei a eles se isso poderia significar também o fim da terra no que eles me responderam que não e me explicaram que a terra nunca vai acabar mas a terra está crescendo porque muitas pessoas estão morrendo e quantos mais mortos for enterrados mais a terra vai crescer. O único modo de frear esse movimento seria por meio das árvores porque o que segura a terra são as raízes das árvores. Com isso, não podemos falar de um aquecimento global pois não se trata

nada disso, mas sim o que existe é que a terra está ficando mais próxima do sol e por isso a sensação de mais calor. Sem matos a perspectiva é que os rios acabem mas até isso acontecer os rios vão subir cheios de veneno. Os fenômenos climáticos são também justificados pela presença massiva de plantações de soja e milho na região. E a maneira de se protegerem desses fenômenos não obedecem a soluções dos brancos por mais que os problemas sejam, mas obedecem aprendizados internos, passados de antigas gerações.

Os Avá-Guarani reivindicam esses lugares como sendo tradicionalmente de ocupação guarani e as histórias cosmopoliticamente enredadas no lugar significa a resistência em permanecer na terra tradicional. São assim por exemplo os mitos que contados por figuras dos xamo'i (anciões) que viveram a época anterior ao alagamento da Itaipu e a colonização que fundou o município de Guaíra, ganham destaque e significado para os Avá-Guarani que retomaram essas terras, e buscam também pela demarcação o reconhecimento dos seus direitos. Porém, a demarcação de terras não é um argumento exclusivo da ocupação e das retomadas e do habitar nos acampamentos, visto que, a demarcação parece vir a atender não somente as demandas dos Avá-Guarani mas também dos brancos que argumentam somente poder implantar serviços públicos nas aldeias com a garantia legal das terras pelos indígenas.

O RIO E OS SEU HABITANTES

"As sete quedas era um lugar bonito de se ver e de se ouvir" diz seu Pivo, morador da Tekoha Marangatu, aldeia que fica a margem do rio Paraná e cerca do centro do município de Guaíra. Sua casa fica em frente do lugar onde se começavam as Sete Quedas, hoje Lago de Itaipu, onde dragueiros passam para a retirar areia do fundo do rio Paraná. Sentados embaixo de uma sombra tomando tereré de frente para o rio Paraná pergunto como era antes "Antes o rio Paraná era estreito, fundo, de passar grandes embarcações, tinha muitas pedras, pedras tão grandes do tamanho dessa casa" aponta para a sua de concreto. Seu Pivo é um dos mais antigos habitantes e bom conhecedor dessa região "conheço isso tudo, já andei por isso tudo" diz ele ao começar a contar as histórias do lugar.

Ao conversarmos sobre a atual situação do Paranazão, apelido aumentativo que os Guarani deram ao rio Paraná por sua dimensão, seu Pivo não se restringe a comentar sobre os efeitos que a construção da hidrelétrica de Itaipu Binacional causou aos Avá-Guarani e vai além, e diz que a vida que a Itaipu destruiu não foi só a vida humana, mas também há de muitos bichos, pedras e árvores que ficaram embaixo das águas e da terra. E não foi somente nessa região, pois os estragos vão além de Foz do Iguaçu e o Parque Nacional de Ilha Grande, mas chega até mesmo em São Paulo, diz ele na prosa da tarde.

Pelo menos em duas conversas quase que seguidas sobre o rio Paraná e as história do alagamento dos lugares que antes eram aldeias indígenas, escutei a mesma atenção, de que a Itaipu acabou com muitas vidas, vidas de muitos modos, e o humano era somente um desses modos. As pedras por exemplo ficaram soterradas pois a areia do baixo rio subiu para a região de Guaíra junto com o crescimento das águas e isso explica porque os peixes não habitam mais a região e foram embora. Segundo Pivo, os peixes antes eram felizes nessa região, pois tinha muitas pedras e árvores, com isso podiam se reproduzir, se alimentar, e habitar o lugar. Mas sem espaço entre as pedras não podem mais ficar, pois gostam desse espaço para habitar, onde os frutos das árvores caiam para se alimentar.

O rio Paraná não é mais rio e agora virou um lago, diz um outro senhor guarani. E realmente o é pois o Lago de Itaipu se estende de Foz do Iguaçu até o município de Guaíra, mais precisamente poucos quilômetros depois da ponte de corta Guaíra para Mato Grosso do Sul e Paraguai. Com isso, somente três aldeias margeiam o Lago de Itaipu, sendo consideradas também áreas de proteção permanente. Essas não são as únicas áreas de proteção permanente que estão conformada com aldeia indígena, sendo a primeira a estar nesse conflito, a reserva de Ocoí criada em 1982 com 232 hectares, pela Itaipu Binacional. Como política de compensação pelo alagamento da área de Jacutinga, os Avá-Guarani foram transpassados para Ocoí em uma área que deveria ser equivalente a área alagada, porém, Ocoí foi criada em cima de uma APP do Lago de Itaipu.

A forma com que as comunidades tratam essa relação com as áreas de proteção permanente são expressadas de forma ambígua uma vez que reconhecem não ser o melhor lugar para estarem pois deveria ser um lugar reservado a ter matos e a preservação mas ao mesmo tempo usufruem dos remédios do mato que estão no lugar e preferem continuar no lugar mas com um maior espaço pois reconhecem a dificuldade de encontrar espaços com matos e rios ou lagos onde possam viver segundo os seus costumes. Foram várias tentativas sem sucessos judiciais de retirar os Avá-Guarani desses lugares administrados pela Itaipu Binacional. Os refúgios biológicos e as áreas de preservação ambiental ou permanente são os principais lugares escolhidos pelos Avá-Guarani para ocupação como forma de pressionar o Estado brasileiro e Itaipu Binacional para ampliar a regularização de terras indígenas na região.

Uma das histórias mitológicas que ressurge a habitação dos Avá-Guarani é a história das Sete Quedas. E uso aqui a palavra "mito" como um mediador ao entendimento antropológico, entretanto, é necessário lembrar que eles mesmo não utilizam desse conceito. O senhor conta que antigamente a Sete Quedas se chamava Ytua e tinha um dono (jará) que tomava conta desse lugar. Por baixo das pedras, tinha uma corrente de ouro amarelo brilhante e grossa, e que de tão presa parecia estar grudado na terra. Das águas se ouvia o rosnado de uma onça, canto de pássaros, Takapy e Mbaraká Mirin.

Perto de inundar as Sete Quedas os brancos tentaram mas não conseguiram arrancar a corrente de ouro para poder fazer mercadoria. Seu Claudio disse ainda que havia um índio Guarani com um jasa'a (colar de sementes que coloca de maneira atravessada do ombro a costela) e uma cuia, a bomba e a garrafa de água e que todos esses utensílios era de ouro e que o índio estava sempre seminu e vivia tomando tererê nas Setes Quedas em cima das pedras. Teodoro disse que uma vez estava com esse amigo e viu esse índio que estava no meio das sete quedas, inclusive, me contou que os brancos não gostando da presença índio no meio das Setes Quedas atiraram nele na vontade de matar mas ele conseguiu escapar em um movimento curioso ao jogar a cuia para trás e se jogar logo depois no meio das corredeiras Y'pochyrá que são as partes mais grossas das pedras.

Outro lugar de grande importância para os Avá-Guarani na região foi a Itaiputé que era um lugar onde viviam muitos índios na margem do rio Paraná na região de Foz do Iguaçu. Os documentos antigos indicam que o lugar tinha uma grande lona onde se reuniam muitos indígenas que escolhiam o lugar por ser em cima de uma grande pedra que fazia a conexão das duas margens do rio Paraná ligando os índios que viviam nos dois lugares. Essa pedra de nome Itaiputé assim chamava devido a referência a pedra (ita) e (py) em lembrança ao som que sai do Takuapy (bastão ritmo de bambu usado pelas mulheres nos rituais de canto e dança). O som fazia assim "py py py py" imita seu Dámasio que tinha familiares em Itaipyté e se emociona ao lembrar da importância desse lugar e de como ele reunia tantos Guarani.

Em conversa com Sr. Casemiro Centurião sobre as dificuldades atuais dos Avá-Guarani, ele diz "o nosso problema é Ciudad del Leste, Foz do Iguaçu e Puerto Iguazu", ao apontar para os estados que sobrepõem ao território Guarani. Ao me dizer essas palavras, desenha em um papel em cima da mesa um mapa, á qual ele diz ser o território Avá-Guarani. O desenho em formato de círculo circunda os territórios nacionais conhecidos como Paraguai, Brasil e Argentina. Perguntei sobre as fronteiras nacionais que ali existem, ele me responde que, segundo os Avá-Guarani: "para nós não é divisão não, pra nós é tudo igual, para nós não existe que tem fronteira". É tanto que ele compara ao dizer que os brancos encaram o rio Paraná como um marco que separa o Paraguai do Brasil, enquanto para os Avá-Guarani a terra de lá é a mesma de cá, sendo tudo território Guarani. Segundo ele, o rio não separa, pois por debaixo dos rios, há terra. Não há uma descontinuidade ou uma separação do território Guarani por conta do rio Paraná. A plataforma terrestre continua sendo a mesma.

Com a colonização recente os Guarani foram retirados desse lugar e a pedra que fazia a mediação e a passagem de uma margem para outra margem do rio veio a servir como base, por conta da sua grande estrutura de pedra, para a elevação da hidrelétrica de Itaipu. Segundo os xamo'i (anciões) os brancos por mais que quisessem não conseguiram

destruir as Sete Quedas e a Itaiputé, pois essas ainda continuam a existir embaixo d'água, emanando ambas seus som. Porém, já que os brancos não conseguiram destruir eles tamparam, alagaram e construíram outras coisas em cima, dizem os rezadores, mas esses lugares ainda assim continuam a existir debaixo d'água e ainda se pode ouvir o barulho das Sete Quedas mas se escuta pouco e agora se confunde pelo barulho das águas. Se ainda existem a sua existência porém não é toda a mesma, pois se antes podiam servir como um caminho, hoje não permitem nem mais as desovas dos peixes.

Os xamo'i contam que as Sete Quedas era um portal aberto da (Yvy Marãe'i) Terra Sem Males e que era por esse lugar que os Guarani faziam a passagem, quando faleciam, ao encontrar o caminho do mundo eterno onde nada jamais perece. Esse lugar de águas volumosas que e pedras gigantescas possuía ainda em seus riscos de águas algumas imagens de animais como bois e cuatis que caminhavam sobre as quedas, também era possível de escutar o som de instrumentos quando se aproximavam das quedas, o som igualmente reproduzido dos materiais que usavam para tocar na casa de reza, assim como os cantos sagrados cantados por eles nas rezas diárias.

Porém, isso tudo já não existe mais e isso, segundo o xamo'i Claudio, trás ſerias consequências como de os Guarani não poderem mais ir para a Terra Sem Males ao falecer, estando presos a terra. O fechamento do portal da Terra sem Males como o alagamento das Sete Quedas, pode ser uma das explicações para os fatos frequentes nas aldeias Guarani, sugeriu Ilson Soares, liderança do acampamento Y'hovy, ao conversar quais fatos seriam esses explicou sobre as possíveis consequências do fechamento do caminho da Terra sem Males como os altos índices de suicídios e mortes. A explicação para isso reside ainda no fato dos espíritos que não conseguem mais achar o caminho da Terra sem Mal ficarem perdidos na terra vagando sem direção e causar confusão nas pessoas que estão na terra fazendo muitas tirar a própria vida.

Foi com medo desses espíritos, os chamados angue (espectro de sombra deixado pelo corpo) que um senhor me descreveu a saída de uma aldeia para a outra por conta da morte da filha, de modo prematuro estando ainda grávida. "A opção foi sair do lugar", disse ele, afirmando que era assim que faziam os "Guarani antigo" quando acontecia algo similar. Essa narrativa, não é a primeira vez que foi registrada, vindo outros parentes se mudar em caso de mortes mais graves e sem explicação causando espanto e medo dos que estão por perto. Nesses casos, os parentes que na maioria das vezes cuidam bem de perto os seus mortos, preferem sair do lugar em busca de outro e quando perguntado sobre o porque disse, só respondeu que assim faziam os Guarani antes e que isso é costume deles. Quando pergunto aos rezadores, a explicação para tais fatos são problematizadas, e uma das explicações para os maus vindouros nos acampamentos da região é que o portal da Terra sem Males foi fechada. A transformação do rio Paraná em Lago de Itaipu, com isso, vai além das consequências ecológicas ganhando consequências de proporções míticas.

Essas narrativas, são um exemplo de que a própria ideia de habitar, vai além de morar e no caso dos Guarani o rio também era habitado por eles e suas entendidas cosmológicas, assim como, os espíritos dos parentes que faziam a passagem por entre a cachoeira das Sete Quedas. O que parece é que estamos tratando de modos de habitar, de cosmopolíticas do habitar, onde seres humanos e não humanos tecem ambos e, as vezes de modo mesmo reciproco, as linhas da vida. Contudo, essa apresentação é também uma breve contextualização de uma pesquisa etnográfica em andamento e que, pretende versar cosmopolítica e habitar no Oeste do Paraná com os Avá-Guarani.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRIGGS. C.L. Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

CARDOSO, Jayme A.; WESTPHALEN, Cecília M. Atlas histórico do Paraná. Curitiba: Ed. Graf, 1981.

CARVALHO, Maria Lúcia Brant de. 2013. Das Terras dos Índios a Índios Sem Terra. O Estado e os Guarani do Oco y. Violência, Silêncio e Luta. São Paulo: Tese de Doutorado, USP.

COMBÈS, Isabelle. 2011. "Pai Sumé, el Rey Blanco y el Paititi". Anthropos 106, p. 99-114.

COMISSÃO YVYRUPA. 2017. Relatório Guaíra e Terra Roxa. São Paulo.

EMERSON, Robert M.; FRETZ, Rachel I.; SHAW, Linda L. Writing ethnographic fieldnotes. Chicago: Universityof Chicago Press, 1995.

GALLOIS, D. T. 1988. O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo, tese de doutorado.

INGOLD, Tim. 2007 Lines – A Brief History. Londres/Nova York, Routledge. _____. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, vol. 18, n. 37, jan. junho. 2012.

NIMUENDAJÚ, Curt. 2013. Apontamentos sobre os Guarani. Tellus, 24: 311-360.

_____. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987 [1914].

MARÉS, C.F. (Org.) ; MAMED, D. O. (Org.) ; CALEIRO, Manuel (Org.) ; BERGOLD, R. C. (Org.) . Os Avá_guarani no oeste do Paraná: (Re)Existência em Tekoha Guasu Guavira. 1. ed. Curitiba, PR: Letra da Lei, 2016. v. 1. 432p .

MELIÁ, Bartolome. 1990 (2009). A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. Revista de Antropologia. V, 33. p, 33-46.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz. 1876 [1639] Tesoro de la Lengua Guaraní. Leipzig, B.G. Teubner [Impr. W. Drugulin].

MORAIS, B. M. 2016. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP.

MOTA, Juliana. 2011. Territórios e Territorialidades Guarani e Kaiowá: da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade. Dissertação de Mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

MURA, Fábio. 2006. À Procura do Bom Viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Diogo "Você vai entender porque o Guarani tá vivo até hoje aqui nessa fronteira!": Apontamentos sobre os Avá guairenses contemporâneos (Paraná/Brasil). Trabalho apresentado na X RAM – Reunión de Antropologia del Mercosur: sictuar, actuar e imaginar antropologias desde el Cono Sur, Grupo de Trabalho n° 12: "Os indígenas nas fronteiras dos Estados Nacionais", 10 a 13 de julho de 2013, em Córdoba/ARG.

PACKER Ian. 2013. Violações dos Direitos Humanos e Territoriais do Guarani no Oeste do Paraná (1946-1988): subsídios para a Comissão Nacional da Verdade. Centro de Trabalho Indigenista – CTI.

PEREIRA, Levi Marques. 2004. Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno. São Paulo, tese de doutorado, PPGAS/USP.

PINNA, Renan. 2016. Memória e Etnografia: lógica do sarambi e a territorialidade Avá-Guarani. Trabalho de Conclusão de Curso. Foz do Iguaçu: ILAACH/UNILA.

PIMENTEL, Spensy. 2012. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

POMPA, Cristina. 2003. Religião como tradução - missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC.

SAIGNES, Thierry. 2007. Historia del pueblo chiriguano (Isabelle Combès: Compilación, introducciones y notas). La Paz, Bolivia: IFEA/Embajada de Francia/Plural Editores.

SCHADEN, Egon. 1978. Aspectos fundamentais da cultura guarani. São Paulo: Difusão Eropeia do Livro.

STRATHERN, Marilyn. Cortando a rede. In: O Efeito Etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac-Naify, pp. 295-319, 2014.

TOMAZI, Nelson Dácio. Norte do Paraná: Histórias e Fantasmagorias. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

VILLAR, Diego; COMBÈS, Isabelle. 2013. "La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito", In: Revista Tellus Vol 24. Dossiê Especial Nimuendaju. Campo Grande: UCDB.

WACHOWICZ, Ruy C. Obrageros, mensus e colonos. História do oeste paranaense. Curitiba (PR): Vicentina, 1982.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 023. Anthropology of contemporary states: institutions of public administration, population management and symbolic production of state centrality

SOBRE FORMAS DE REPRESENTAÇÃO E DE GESTÃO DA DIVERSIDADE ÉTNICA NO BRASIL: CONSIDERAÇÕES SOBRE A FORMAÇÃO DE COLEÇÕES NO MUSEU DO ÍNDIO

Renata Curcio Valente
Programa de Pós Graduação em
Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ

Summary

The present work aims to reflect on forms of representation of ethnic diversity in Brazil, based on ongoing research on the forms of collection historically adopted by the Museu do Índio in the process of organizing its ethnographic collection. Researchig on different forms of collection adopted by the institution during its 60 years, we observed that there are different motivations in the organization of collections, which reflects different perspectives in social anthropology and in the relations between indigenous peoples and the State in Brazil. From the 1990s, "postcolonial" critiques of ethnographic museums impelled changes in the greater involvement of indigenous people in work in ethnographic museums, as well as in the Museu do Índio, with a more precise definition of "collaborative work" and "indigenous participation ". Rereadings on existing ethnographic collections that have recently been made in the institution under the "indigenous gaze" present the challenge of counter-representations and challenge the categories and analytical schemes produced by ethnographic museums on indigenous peoples. The ethnographic research on the collection practices of the Museum of the Indian aims to reflect on the interpretations regarding the participation of the indigenous peoples in the history of Brazil and intends to contribute to studies oriented to the "decolonization of museums", in view of the growing interest of the indigenous people in researching and acting in museums.

Keywords: Ethnographic museums; Collections; State; Indigenous people.

APRESENTAÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar reflexões sobre processos históricos de colecionamento adotados pelo Museu do Índio, um museu etnográfico estatal, para formação de seu acervo[1], como parte de uma pesquisa em desenvolvimento. Ainda que

[1] O projeto de Pesquisa de pós doutorado iniciado em 2015, no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, intitulado "As coleções do Museu do Índio (1970-1980): Refletindo sobre práticas

preliminares, as considerações tiveram como horizonte os estudos antropológicos sobre políticas públicas do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, destacando um aspecto pouco observado, que são as políticas de colecionamento adotadas por museus etnográficos[2]. Busca-se refletir sobre as possibilidades teóricas e conceituais que os processos de colecionamento em museus, enquanto um conjunto de práticas administrativas de conservação e de documentação de objetos de cultura material e imaterial dos povos indígenas, apresentam para observação das formas de representação da diversidade e produção de conhecimento sobre os povos indígenas na formação da identidade nacional.

Se considerarmos um panorama histórico mais amplo, mudanças podem ser observadas no que se refere ao papel dos museus na representação da diversidade, desde o surgimento da antropologia como disciplina até os dias de hoje. Passamos de uma perspectiva da diversidade representada por meio de hierarquias raciais e do estigma do exotismo, baseada no evolucionismo, para perspectivas nativas, promovidas por meio de parcerias e trabalhos colaborativos entre museus e povos indígenas. Há uma literatura crescente a respeito do papel dos museus, sobretudo no que se refere às formas de coleta de dados antropológicos e de produção de conhecimentos sobre populações e sujeitos coloniais, e sua relação com formas de governo em contextos coloniais, em que as contribuições de Michel Foucault sobre governança e poder são reconhecidas como marcantes.3 Não temos como foco as exposições ou a relação direta entre as ações da instituição e o público, mas para as situações que as precedem, que estão, portanto, mais diretamente relacionadas ao contato, em campo, entre os agentes de Estado e os povos indígenas. Os processos de colecionamento articulam diferentes momentos de pesquisa e diferentes saberes administrativos, entre a investigação etnográfica em campo, a organização e a classificação dos objetos na instituição e a produção de saberes antropológicos sobre os povos indígenas. Abrange, neste sentido, um conjunto de relações mais amplo que vai além do registro de entrada de peças em uma instituição museal. Envolve relações entre diferentes agentes que contribuíram para a coleta e seleção de peças, bem como a relação dos pesquisadores com os grupos indígenas, as dinâmicas de circulação dos objetos etnográficos, da constituição de uma instituição museológica e de suas redes, um cenário de alta complexidade, a que alguns autores[3] atribuem a ideia de

institucionais de colecionamento em um museu etnográfico no Brasil", sob supervisão do professor Dr.João Pacheco de Oliveira entre 2015 e 2016. Este projeto surgiu como desdobramento de uma linha de pesquisa sobre as coleções de cerâmica, desenvolvida entre 2013 e 2014, e sobre o acervo da instituição, no Projeto Acervo Vivo, no Serviço de Estudos e Pesquisas, da Coordenação de Divulgação Científica do Museu do Índio.

[2] Lima, A.C.S. e Macedo e Castro, J.P. Notas sobre uma abordagem antropológica da(s) Política(s) Pública(s). Em: Revista Anthropologicas. Ano 19, 26(2):17-54, 2015.

[3] Os autores citam um conjunto de pesquisas que têm sido desenvolvidas sobre o tema em diferentes contextos nacionais (Austrália, Nova Zelândia, França, Inglaterra) sob a coordenação de Tony Bennet, na Western University, Austrália, no Projeto "Museums, Field, Metropolis, Colony". Bennett, Tony, Dibley, Ben & Harrison, Rodney (org.) 2014. Introduction: Anthropology, Collecting and Colonial Governmentalities. In: History and Anthropology, Vol. 25, n.2, 137-149. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/02757206.2014.882838.

"anthropological assemblage".[4] Envolve ainda o conjunto de atores e instituições, agentes de Estado ou não, missionários ou instituições religiosas, universidades ou instituições de pesquisa, bem como pesquisadores e colecionadores particulares. Os museus têm uma força simbólica, atuando como instrumentos de difusão de uma ideologia de Estado, de uma "gramática colonial". Estes são alguns dos aspectos que nos coloca a dimensão do poder associada às formas de representação de um povo, o que nos reporta ao papel dos museus e à produção de conhecimento na área da antropologia. Na Europa, debates críticos entre museus de diferentes países têm sido estimulados para enfrentar a persistência de estruturas e práticas coloniais. Estes debates nos levam a refletir sobre o papel dos museus etnográficos na discussão sobre identidades, tanto nos países europeus, marcada pelos intensos fluxos migratórios de países africanos e do Oriente, mas também em contextos multiculturais, como o Brasil, onde há mais de 230 etnias indígenas. Esta é uma perspectiva ainda pouco abordada na antropologia social no Brasil, ainda que a diversidade étnica e cultural seja reconhecida pela Constituição Brasileira de 1988, sendo observada uma produção acadêmica mais expressiva a partir dos anos 2000, sobretudo 2010.

A escolha do Museu do Índio como ponto de partida desta pesquisa sobre processos históricos de colecionamento se justifica por ser esta uma instituição cuja origem é distinta de museus etnográficos do século XIX originados de instituições científicas, de história natural. A instituição surgiu como parte da estrutura estatal de administração tutelar dos povos indígenas, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)[5], a primeira agência do sistema de Estado instaurado com a Republica que tinha por finalidade estabelecer relações de caráter puramente laico com os povos indígenas.[6] O SPI tinha, assim, as atribuições do Estado enquanto responsável pela tutela dos povos indígenas, garantindo sua defesa e proteção fraternal.[7] A partir de 1967, quando o SPI foi extinto, o Museu do Índio permaneceu na mesma estrutura, sob a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) até os dias de hoje. Com base neste princípio da tutela que orientou a ação do SPI e da FUNAI até o final dos anos

[4] A definição de uma "anthropological assemblage" é proposta como um meio para articular formas pelas quais museus etnográficos operavam pela interseção de diferentes redes sociais e materiais, que conectavam as esferas públicas do poder metropolitano, às instituições e às práticas da administração colonial que articulavam museu, campo e universidade. A esse propósito, Bennett define ainda o termo "agenciamento de campo", como as políticas de apoio a campo que precedem a realização da etnografia. Em: Bennett, Tony, Dibley, Ben & Harrison, Rodney (org.) 2014, Introduction: Anthropology, Collecting and Colonial Governmentalities. In: History and Anthropology, Vol. 25, n.2, p.141-142.

[5] Inicialmente a agência foi definida como Serviço de Proteção aos Índios e Levantamento de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), criada em 1910, passando em 1918 a somente Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

[6] Lima, ACS. Reconsiderando poder tutelar e a formação do Estado no Brasil: Notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Em: Memória do SPI. Rio de Janeiro: Museu do Índio 2010. P.201-211, p.203.

[7] Instituída desde 1917 no Código Civil brasileiro, art.6º, em vigência em janeiro de 1917, a tutela seria um regime jurídico instituído pelo Estado que se estabelece pela Lei 5484/1928, primeira a regular a situação jurídica dos nativos sob o regime republicano.

1980[8], os povos indígenas eram considerados legalmente incapazes e estariam, portanto, sujeitos a medidas adotadas pelo Estado visando sua integração à sociedade nacional.[9] O Museu do Índio, no entanto, apresentou uma identidade institucional diferenciada, desde sua origem. Foi inaugurado tendo como lema de ser um museu "contra o preconceito". Ao comentar sobre a inauguração do Museu do Índio, Darcy Ribeiro afirmou "Para romper com as questões raciais das elites brasileiras, pensei em criar um museu contra o preconceito"[10], uma proposta que seguia princípios humanistas afinados com as tendências mais modernas no cenário internacional museológico. A proposta de um museu que visa combater o preconceito em relação aos povos indígenas revela, em certa medida, uma política de Estado voltada ao reconhecimento e à valorização da diversidade étnica. A questão que nos propomos a refletir, portanto, parte deste "dilema" entre um discurso institucional inovador e moderno, de reconhecimento da diversidade e de valorização dos povos indígenas, presente na narrativa oficial do Museu do Índio e a lógica da assistência tutelar, presente nas práticas administrativas do SPI ou da FUNAI, que pressupunha a integração progressiva dos indígenas à sociedade nacional.[11] Como e em que medida estas práticas expressam a "luta contra o preconceito"? As ações do Museu do Índio refletem as dinâmicas da política indigenista do Estado brasileiro, por ser ligado ao órgão indigenista do Estado? Evidencia-se, neste contexto, a contradição ou o dilema envolvendo lógicas distintas de uma mesma estrutura administrativa de gestão dos povos indígenas. Como servidora do Museu do Índio[12], tenho um ponto de vista

[8] A Constituição de 1988 marcou o fim da tutela, como reconhecido pela própria FUNAI: "A Constituição instaurou um novo marco conceitual, substituindo o modelo político pautado em noções de tutela e assistencialismo por outro, que afirma a pluralidade étnica como direito e estabelece relações protetoras e promotoras de direitos entre o Estado e comunidades indígenas", afirma a Fundação Nacional do Índio (Funai). Em: http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2017/abril/constituicao-consagra-direito-indigena-de-manter-terras-modo-de-vida-e-tradicoes. Acesso em 20/08/2018. Mesmo com proclamação da Constituição de 1988, que reconhece o Estado pluriétnico e os direitos dos povos indígenas, o Estatuto do Índio, criado em 1973 pela FUNAI, ainda vigora, reforçando o princípio da tutela, contraditoriamente.

[9] O projeto de assistência leiga do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) viria a substituir a ação da Igreja pelo Estado. A proposta dos positivistas, baseados em uma perspectiva evolucionista, era de integração dos povos indígenas à sociedade nacional, por meio da evolução espontânea da fase "fetichista" de desenvolvimento do espírito humano à civilização. Em: Ribeiro, Darcy. 1979. Os índios e a civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno. Petrópolis, Editora Vozes, p.134. A Constituição de 1988 marcou o fim da tutela, como reconhecido pela própria FUNAI: "A Constituição instaurou um novo marco conceitual, substituindo o modelo político pautado em noções de tutela e assistencialismo por outro, que afirma a pluralidade étnica como direito e estabelece relações protetoras e promotoras de direitos entre o Estado e comunidades indígenas", afirma a Fundação Nacional do Índio(Funai). Em: http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2017/abril/constituicao-consagra-direito-indigena-de-manter-terras-modo-de-vida-e-tradicoes. Acesso em 20/08/2018.

[10] Darcy Ribeiro, antropólogo, educador, escritor e político brasileiro, em 24/03/1992, Disponível em: https://acervo.oglobo.globo.com/incoming/para-romper-com-as-questoes-raciais-das-elites-brasileiras-pensei-em-criar-um-museu-contra-preconceito-22570304#ixzz5OlYbFFB3

[11] Darcy Ribeiro identificou etapas "sucessivas e necessárias" de integração das populações indígenas na sociedade nacional, a partir de quatro categorias: isolados, contato intermitente, contato permanente e integrados. Em: Ribeiro, Darcy. 1979. Os índios e a civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno. Petrópolis, Editora Vozes, p. 432.

[12] Sou servidora pública federal desde 2004 e trabalho no Museu do Índio na Coordenação de Divulgação Científica, Serviço de Estudos e Pesquisas (SEESP) desde 2007.

privilegiado para estudar as práticas administrativas associadas a formação do acervo institucional. No entanto, as vantagens que aparentemente se apresentam em função das relações com os colegas e da constante "observação participante", nem sempre significam facilidades, pois geram-se constrangimentos e resistências internas. Esta pesquisa partiu de um trabalho desenvolvido internamente de pesquisa sobre os acervos da instituição, fazendo levantamentos e sistematizando informações disponíveis na base de dados sobre coleções de cerâmica[13] e registrando depoimentos de pesquisadores que contribuíram para coleções do Museu do Índio, no Projeto Acervo Vivo.[14]

Estas pesquisas nos permitiram identificar diferentes "tipos de colecionamento" adotados ao longo da história da instituição, bem como verificar a relevância dos objetos cerâmicos no conjunto do acervo etnográfico do Museu do Índio. A partir deste levantamento preliminar, busquei desenvolver o projeto por meio de uma pesquisa de pós-doutorado, em 2015-2016, com o propósito de fazer um exercício de estranhamento e desnaturalização dos conceitos e instrumentos administrativos, muitas vezes reproduzidos por aqueles que estão imersos em suas dinâmicas, desenvolvendo a reflexão teórica a partir daí. O "campo" ou "lugar de pesquisa" é a própria instituição, seus acervos e arquivos, as dinâmicas internas e suas estruturas administrativas, mas não se restringe a ele porque além de ser uma pesquisa em acervo, é também uma pesquisa em arquivos, institucionais e pessoais.[15] A metodologia de pesquisa desenvolvida envolveu algumas dinâmicas e etapas: 1) pesquisa no acervo museológico, com o levantamento de informações sobre as "coleções" existentes no acervo do Museu do Índio, por meio da base de dados, do livro de tombo e da observação direta, 2) pesquisa no arquivo documental, para identificação de informações sobre os processos de colecionamento em Relatórios de viagens dos pesquisadores, cartas ou em relatórios mensais e anuais da instituição, que informassem sobre a situação da política indigenista da época e sobre as condições das áreas e dos povos indígenas estudados; 3) conversas informais com os servidores da instituição, especialmente ligados à Coordenação de Patrimônio Cultural, além da observação de algumas de suas atividades cotidianas de tratamento do acervo etnográfico, como a entrada de peças e de conjuntos de peças, registro de fichas catalográficas, limpeza e conservação das peças, além de outras relações da instituição com os pesquisadores

[13] Este trabalho foi realizado no contexto de organização do I Seminário sobre Cerâmica Indígena no Museu do Índio, realizado em novembro de 2014. O trabalho foi apresentado em palestra realizada durante o seminário e ainda feita uma apresentação na Escola de Belas Artes da UFRJ, em 2014, onde lecionei em 2015, na Pós-Graduação de Artes Visuais da Escola de Belas Artes em 2015.

[14] O Projeto Acervo Vivo foi iniciado em 2013, e por meio dele, já foram realizados os registros dos seguintes colecionadores e suas respectivaas coleções, que estão sob a guarda do Museu do Índio: Carlos Coimbra (Suruí), Lucia van Velthem (Wayana e Apalaí), Lux Vidal (Galibi Marworno) e Delvair Montagner (Marubo).

[15] Fizemos um conjunto de entrevistas com pesquisadores que contribuíram para formar coleções etnográficas que estão hoje no Museu do Índio, como Lux Vidal (Povos do Oiapoque, Galibi Marworno), Regina Muller (Asurini), Lucia van Velthem (Wayana Apalaí) e Carlos Coimbra (Suruí).

e “colecionadores”; 4) entrevistas com pesquisadores externos, parceiros da instituição, sobre as pesquisas que realizaram e que levaram à formação de algumas das coleções sob a guarda da instituição. O trabalho envolveu ainda a articulação entre os diferentes acervos, arquivístico e etnográfico, com a investigação dos documentos textuais, das coleções e dos artefatos que os compõem, do livro de tombo, fichas catalográficas, além de poder usufruir, de modo privilegiado, à observação direta das práticas cotidianas, envolvendo atividades que vão desde à entrada de artefatos para o acervo, à inclusão na base de dados, montagem de exposições, bem como leitura e qualificação étnica de coleções sob a guarda da instituição. Sobretudo as experiências relatadas pelos servidores mais antigos da instituição, compuseram parte fundamental das informações que pude organizar. A aproximação com os instrumentos de gestão do acervo da instituição, termos adotados pela linguagem museológica, instrumentos de registro e técnicas de conservação, restritos ao universo do setor de acervos ou de museologia, aos poucos foram se tornando menos estranhos[16]. Para observarmos as práticas de colecionamento, portanto, limitaremos nossa análise ao período que vai desde à criação da Seção de Estudos, onde algumas das coleções do Museu do Índio se originaram, antes mesmo de sua inauguração oficial, em 1953, chegando até os anos 2000. Os resultados deste levantamento ainda são preliminares e exigem mais dedicação e comparação, além de maior aprofundamento teórico, mas o cruzamento de dados entre os acervos etnográficos e o arquivo de documentação nos sinalizam para algumas tendências ou categorias de colecionamento como parte do processo de construção das ações do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, a momentos históricos particulares, além de vínculos mais próximos entre grupos indígenas e o Estado.

O MUSEU DO ÍNDIO E SEU ACERVO INSTITUCIONAL

O acervo etnográfico atual do Museu do Índio apresenta mais de 18 mil objetos de cultura material confeccionados por mais de 150 povos indígenas que vivem no território brasileiro e em algumas regiões da América Latina, caracterizando-se como um imenso e heterogêneo conjunto de artefatos. O histórico das práticas de colecionamento que levaram à formação do acervo de documentos textuais e audiovisuais, além do acervo etnográfico do Museu do Índio antecede ao próprio surgimento e inauguração da instituição, em 1953. O Museu do Índio originou-se a partir da Seção de Estudos (SE) do SPI. De fato, argumenta-se que o Museu do Índio não teve exatamente uma data de criação, mas foi surgindo aos poucos, como parte de um processo que foi se consolidando

[16] O Museu do Índio tem uma estrutura formada hoje por quatro Coordenações: de Administração, de Patrimônio Cultural (acervos/museologia), de Pesquisa e de Divulgação Científica, onde trabalho.

mais claramente a partir da Seção de Estudos (SE)[17], como um desdobramento de um Serviço Etnográfico, proposto em dezembro de 1941, responsável pelo desenvolvimento de pesquisa etnográfica e o registro das comunidades indígenas por meio de fotos e filmes. A Seção de Estudos (SE) foi criada como um núcleo técnico do SPI, destinado a "promover o inventário cultural dos povos indígenas e implantar na sede do órgão, uma unidade museológica", retomando uma das tradições científicas da Comissão de Linhas Telegráficas, como argumentou Darcy Ribeiro.[18] Ao longo de seus pouco mais de sessenta anos, no processo histórico de formação de seu acervo, o Museu do Índio apresenta um leque de experiências de colecionamento, associadas às mais distintas motivações, envolvendo diferentes agentes e meios de realização. Algumas mais explícitas ações de Estado, outras iniciativas em parcerias com outros agentes e instituições, como universidades e centros de pesquisas, que se articularam aos interesses do Estado, bem como outras ainda que se caracterizaram como movimentos esporádicos ou isolados. Sertanistas, funcionários e indigenistas da FUNAI, pesquisadores parceiros da instituição, padres, comerciantes, como também os próprios indígenas, contribuíram para a formação deste amplo e diversificado acervo.

Atualmente, a instituição oferece aos pesquisadores uma base de dados digital que disponibiliza a consulta online, à distância, mas não foi sempre assim. São muito recentes as iniciativas do Museu do Índio para preservação dos arquivos documentais textuais e iconográficos, bem como a estruturação das condições adequadas de preservação do acervo etnográfico, em relação ao acondicionamento dos objetos, ao desenvolvimento de instrumentos de registro do acervo e à difusão de informação. Foi somente a partir de um projeto desenvolvido em 1974, visando recuperar o que restou do incêndio na sede do SPI em 1967, que atingiu a documentação histórica da instituição, que foi iniciado um projeto de tratamento e organização dos acervos, especialmente documentais, do Museu do Índio. Foram realizadas cópias da documentação arquivadas nas Inspetorias Regionais do SPI e recolhimento desta documentação relativa ao trabalho do SPI para receber tratamento arquivístico, dando origem ao Fundo SPI, um dos sete fundos institucionais existentes no Museu do Índio. Foi feita a microfilmagem dos documentos e o tratamento dos documentos iconográficos – fotográficos e audiovisuais dos Fundos existentes. Este trabalho vem sendo feito até hoje com a atual digitalização de todos os documentos e tem permitido que a maior parte das pesquisas desenvolvidas ao longo das últimas seis décadas tenham se voltado mais intensamente para o acervo documental, sobretudo nos documentos textuais.

[17] Conforme depoimento de Nilo Velloso, ex-chefe da Seção de Estudos, registrado em janeiro de 1985 para a instituição, que integra os documentos de seu arquivo textual. Rondinelli, Rosely, C. 1997. Inventário Analítico do Arquivo Permanente do Museu do Índio-FUNAI, Documentos Textuais 1950-1994, Rio de Janeiro: Museu do Índio, p. 16.

[18] Ribeiro, D. Atividades Científicas da Secção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios. Em: Separata da Revista de Sociologia Vol. XIII, n.4, São Paulo, 1951, p.362-385.

Quanto aos acervos etnográficos, na fase inicial, antes mesmo da inauguração do Museu do Índio, a organização dos acervos era feita pelos próprios servidores da Seção de Estudos, que poderíamos arriscar a dizer que seria mais intuitiva do que científica. Somente em 1949 são contratados dois museólogos e criado o livro de Tombo para o registro de entrada das peças, Dulce Rebello e Geraldo Pitaguary. (Couto, I. 2016. p. 63) O registro é feito com base em numeração corrida, o que não permite a identificação de coleções e ano de entrada, o que será instituído, em 1967, com a numeração tripartida, conforme as normas da museologia, facilitando a identificação do ano, coleção e número de peça, respectivamente. A contínua organização do acervo contou com a imensa contribuição do trabalho realizado por Berta Ribeiro no que se refere ao desenvolvimento de categorias de classificação de objetos indígenas baseado na matéria-prima empregada, a técnica de confecção e a morfologia do artefato. Berta Ribeiro foi pesquisadora e servidora do Museu do Índio, e em sua pesquisa sobre nomenclatura das coleções etnográficas, procurou desenvolver critérios científicos para regulamentar as normas e os termos para se trabalhar com coleções etnográficas, um trabalho inovador e de qualidade, que resultou em várias publicações de referência que estabeleceram as bases sobre as quais o acervo etnográfico do Museu do Índio foi sendo sistematicamente organizado, como o Dicionário do Artesanato Indígena.[19] As melhorias em relação às diferentes fases associadas ao processo de conservação deram-se mais recentemente, na década de 1990, quando foi adotada uma política para organização dos ambientes de acondicionamento dos objetos do acervo etnográfico, sendo reformados os mobiliários e as salas, com a instalação de estantes de aço. As reservas técnicas foram reformadas somente em 2002, quando foi feito o revestimento em ladrilhos em seu interior e recuperadas suas fachadas. Em 2011, o mobiliário foi novamente modificado, com a implantação de arquivos deslizantes, para otimizar o espaço e permitir melhor visualização das peças. Em relação aos instrumentos de registro do acervo etnográfico, até 1987, o museu possuía apenas o livro de tombo, implantando um banco de dados somente em 2000, quando foi adquirido um software, renovado em 2007, para inclusão de itens individuais (PHL), ampliando em muito a capacidade institucional de difusão de informações, por meio do meio digital. A partir de meados dos anos 2000, a instituição tem-se orientado para o que definiu como "qualificação" das coleções existentes, promovendo oficinas visando a melhoria da informação e documentação com o auxílio dos povos indígenas. Todos os objetos passam por procedimentos técnicos e encontram-se catalogados em fichas catalográficas, livro de tombo e base de dados, disponível *online,* estando estes artefatos acondicionados em reservas técnicas de acordo com padrão internacional.[20]

[19] Ribeiro, Berta. Dicionário do Artesanato Indígena. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

[20] Desde 1995, a direção do Museu do Índio, sob a gestão de José Carlos Levinho, tem adotado uma política de recuperação e qualificação das instalações físicas da instituição e dos instrumentos de acesso a informação dos acervos por meio de tecnologias de digitalização do acervo, elaboração de base de dados, viabilizando o

TIPOLOGIAS DE COLECIONAMENTO

No que se refere à pesquisa propriamente o acervo, procurei identificar as diferentes iniciativas e práticas de colecionamento que levaram à formação do acervo do Museu do Índio e, tomando alguns critérios como referência, agrupá-las a partir de certas categorias. Alguns parâmetros nos permitiram organizar os tipos ou modos de colecionamento conforme veremos abaixo, sendo uma ação associada 1) a um determinado modo de intervenção ou de aproximação com os indígenas; 2) a um determinado agente de Estado ou não, que figura na categoria "colecionador" e 3) orientação para seleção dos artefatos coletados, se relacionadas a aspectos de organização social do grupo ou estéticos. A partir destas categorias, elaboramos, no sentido weberiano de "tipos ideais", tipologias de "processos de colecionamento", a partir das quais desenvolvemos considerações sobre os modos de administração sobre a diversidade. Não nos ativemos a uma abordagem cronológica e institucional, que também é válida no sentido de contribuir para a história da formação dos acervos da instituição[21], mas procuramos observar as lógicas administrativas que explicam o colecionamento como seu desdobramento prático. A tipologia é arbitrária e se mostrou uma estratégia para identificar "tendências" para organização de coleções etnográficas associadas a objetivos administrativos e a contextos políticos, bem como às situações dos povos indígenas.

1) Colecionamento a partir de contatos iniciais e da pacificação

Esta primeira categoria de colecionamento tem relação direta com o objetivo de atuação do SPI de contato e pacificação de "tribos hostis"[22], até mesmo com a forma de atuação das Linhas Telegráficas. Alguns autores[23] argumentam que, antes da inauguração do Museu do Índio a Seção de Estudos já havia herdado um acervo da Seção de Fotografia e Cinematografia da extinta Comissão Rondon, que foi transferido para a Seção de Estudos (SE), instalada nos porões do Instituto Benjamim Constant, na Praia Vermelha, onde funcionava o Serviço Foto-Cinematográfico montado e aparelhado pelo Conselho

acesso virtual, o que demonstra o compromisso da instituição com a produção e difusão científica, característica fundamental para uma instituição que guarda acervos tão preciosos como esta.

[21] Couto, Ione. 2016. Desenvolvimento e gestão das coleções etnográficas do Museu do Índio: 1942 aos dias de hoje. Em: Cury.M.X.(org.) Direitos Indígenas no Museu: Novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão. São Paulo: Secretaria de Cultura de SP Coleção Museu Aberto/USP, p. 62-75.

[22] Objetivos previstos tanto no Decreto 8072,de 1910 e posteriormente Decreto 9214, de 1911, que fixou as linhas mestras da política indigenista da época, que previam "uma organização que, partindo de núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas onde, já afeitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba para se instalarem, junto aos sertanejos brasileiros." . Em: Ribeiro, Darcy. 1979. Os índios e a civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno. Petrópolis, Editora Vozes, p.138.

[23] Lasmar Portugal, Denise. O Acervo Imagético da Comissão Rondon. Rio de Janeiro: Museu do Índio 2011.

Nacional dos Povos Indígenas (CNPI). Este modo de colecionamento tem grande peso na formação do acervo etnográfico do Museu do Índio. As coletas não tinham por orientação critérios científicos, mas estavam sim associadas ao recolhimento dos artefatos deixados ou apresentados pelos indígenas. Está associado às ações de contato e pacificação de grupos indígenas em todo o território nacional, promovido por sertanistas, inicialmente trabalhadores Comissão das Linhas Telegráficas(1890-1935), posteriormente nas atividades do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e ainda na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), nos anos 1970, sendo característico de toda a história do indigenismo de Estado. Em toda intervenção de contato e pacificação adotada pelo Estado brasileiro, a oferta de presentes pelos indígenas era a "prova de amizade" ou de "confiança" da parte dos indígenas, que estabeleciam assim uma aliança de paz e, consequentemente, de subordinação aos agentes do Estado. Oliveira chama atenção para a perspectiva dos povos indígenas neste contexto: "flechas, arcos, colares, bordunas e cocares usados por líderes indígenas correspondem a presentes ofertados pelos dirigentes indígenas por ocasião de seu batismo cristão, como prova de amizade e de celebração da paz com os brancos. São em geral peças extremamente valiosas e singulares pois provém de pessoas e coletividades historicamente definidas que se despojavam de bens culturais raros para estabelecer uma relação de aliança e de submissão ao Imperador e a seus representantes" (OLIVEIRA, J.P. 2007, p.93). Este modo se repetiu ao longo de toda a história da instituição, não somente nos anos iniciais de atuação do SPI, pois observamos nos anos 1970, um novo fluxo de colecionamento associado a ações de contato e pacificação observada no contexto de atuação do SPI. Nos anos 1970 e 1980, no entanto, estaria relacionado a uma nova frente de expansão territorial para o oeste, sobretudo na Amazônia, com iniciativas de investimento voltados à integração nacional por meio da construção de rodovias e grandes obras em infraestrutura pelo Estado brasileiro, que implicaram em novas ações da FUNAI para o contato e pacificação de povos indígenas. São coleções que apresentam poucas informações, e muitas vezes, informações precárias ou equivocadas, resultado de rápidas notas dos sertanistas em informações passadas em cartas ou relatórios da instituição, podendo ser também adicionadas pelo próprio serviço de museologia, sem que tenham acesso às informações de campo ou sem maiores bases científicas e antropológicas, mas tomando por experiência o próprio trabalho e referências bibliográficas disponíveis.[24] O registro destes artefatos e coleções no livro de tombo ou na base de dados da instituição apresenta diferenças quanto a definição de "colecionador" ou "coletor", variando da ausência de identificação a registro do nome do sertanista do SPI ou da FUNAI, bem como o setor da Funai que promoveu a expedição de contato e pacificação. Este é o

[24] Como os trabalhos de Berta Ribeiro e também o Tesauro de Cultura Material dos Povos Indígenas, de Dilza Motta, publicado em 2006 pelo Museu do Índio.

caso das expedições dos anos 1970, em que foram registrados os nomes não dos agentes que estiveram à frente da coleta dos objetos etnográfico, mas sim das Frentes de Atração na Amazônia, ligadas ao Departamento Geral de Estudos e Pesquisas, o que denota a anulação ou apagamento da autoria colecionamento ou revela a ausência de importância deste agente neste processo, sendo esta atividade de colecionamento possivelmente uma atividade residual do contato.

2) Colecionamento a partir da Seção de Estudos (SE)[25]

Como argumentamos anteriormente, novos acervos foram sendo adquiridos a partir da atuação da Seção de Estudos, criada em outubro de 1942, com uma equipe já contratada[26], como um núcleo técnico do SPI, que retomaria a tradição científica da Comissão de Linhas Telegráficas. Segundo Couto, em 1951, Ribeiro atribuiu a criação da Seção de Estudos a retomada das atividades de pesquisa, que seria entendida como uma das atividades mais importantes executadas anteriormente pelas Comissões das Linhas Telegráficas de Rondon, cuja tradição era "de contribuir para a cultura nacional naquele campo em que melhor poderia fazê-lo: no estudo aprofundado das culturas indígenas que lhe cabe assistir." (Couto. I. 2010. p. 224) Max Boudin, linguista, e Darcy Ribeiro, etnólogo, contratados em 1947 para a SE no contexto de mudanças gerais na política do país que se expressaram nas políticas da direção do SPI. Ribeiro atribuiu a estas mudanças na estrutura do SPI o interesse em impor uma direção científica ao órgão, objetivos estes levados pelos herdeiros das linhas telegráficas de Rondon, adaptando a antropologia culturalista à ação prática do SPI. (Lima, 2010. P. 204). Neste período, marcado pelo autoritarismo e crescente centralização de poderes com Getúlio Vargas, foram criados o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) e o Conselho Nacional de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil (CNFEAC), o que tem relação direta com atividades envolvendo a formação de coleções de povos indígenas. Com o decreto de 1942, foi proposta a revisão das atribuições do CNPI e do SPI, com o objetivo de

[25] A documentação textual da Seção de Estudos, que normalmente acompanhava a entrada de peças, deveria ter informações sobre as pesquisas neste período de 1943 até 1950, bem como informações sobre as condições de aquisição das peças, sobre as datas das coletas, os coletores, membros da própria instituição. No entanto, não podemos ter acesso a esses dados, uma vez que as dinâmicas internas da instituição definiram um destino para esta documentação que não era esperado. Em 1961, com o deslocamento da diretoria do SPI para Brasília, todos os documentos de seu arquivo institucional também foram transferidos. Em 1967, um incêndio consumiu o acervo documental da diretoria, na sede do SPI em 1967, em Brasília, e consumiu muitas das informações sobre os objetos etnográficos "herdados" da Comissão Rondon e da SE para o Museu do Índio, documentos estes que poderiam informar sobre estas peças.

[26] Os novos funcionários seriam Harald Schultz, Heinz Foerthmann, Charlotte Rosenbaum e Nilo Velloso. Já em 1942, foi promovida a primeira expedição, sob a direção de Schultz, para o registro cinefotográfico dos índios Terena, Kaingang, Guarani e Kadiweu, de São Paulo até o sul de Mato Grosso. No ano seguinte, foram aos índios Umutina, Bororo e Bakairi, seguindo assim, contratando novos etnólogos e registrando vários povos indígenas de 1942 até praticamente 1960.

intervir na supervisão e regulamentação de atividades sociais. O decreto determinava como uma das finalidades do órgão dar ao CNPI a "cooperação nos estados e investigação nas origens, ritos, tradições, hábitos, línguas e costumes dos índios brasileiros". Por meio da contratação de profissionais técnicos – cinegrafistas (Haraldo Schultz), linguistas (Max Boudin), museólogos (Dulce e Geraldo Pitaguary, além de Eduardo Galvão, ainda que reconhecido como etnólogo, tinha formação em museologia), etnólogos e antropólogos (Darcy Ribeiro, Mário Simões e Roberto Cardoso de Oliveira), a SE tinha a atribuição de "promover o inventário cultural dos povos indígenas e implantar na sede do órgão, uma unidade museológica", que viria a ser o Museu do Índio. Assim, ainda que motivados e orientados por ideais científicos, Estes trabalhos não tinham somente uma perspectiva científica para a direção da instituição, mas atendiam também aos seus objetivos de natureza "prático-administrativa", identificando resultados das ações empreendidas nas "tribos controladas por este Serviço", como forma de avaliar o trabalho que vinha sendo desempenhado pela instituição. A equipe da SE seguia os preceitos de elaborar relatórios informativos a respeito da situação dos povos indígenas, como população, organização social, entre outros, atendendo, sobretudo, aos objetivos administrativos de controlar a situação de violência e conflito nestas comunidades, e também de "avaliar as ações do SPI" em relação a seus propósitos de transformar os indígenas em camponeses, agricultores ou trabalhadores rurais.[27] Observamos assim, que a produção de conhecimento tem a finalidade de atender aos propósitos de controlar e integrar as populações indígenas assistidas pelo Serviço, pautados pela ideia de transitoriedade da condição indígena. O colecionamento estaria associado ao sentido de guardar e arquivar objetos de culturas que seriam extintas com o tempo. As coleções tiveram, em sua origem, um caráter pragmático, relacionado às ações de campo e de contato com povos indígenas, no entanto, pela qualidade de formação de alguns dos profissionais contratados, foram documentadas com base em critérios científicos. Os resultados das etnografias realizadas e das coleções adquiridas são muito bem documentados e acompanhados de publicações de livros e artigos que lhes complementam, como por exemplo a coleção Kadiweu (1947-1948) e Urubu Kaapor (1951), ambas de Darcy Ribeiro.

Ao longo dos anos 1940 e 1950, as diferentes equipes da SE vão sistematicamente reunindo informações, dados, fotos e filmes, além de coleções de objetos etnográficos que passaram a compor o acervo do Museu do Índio, inaugurado em 1953. As contribuições de etnólogos como Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão (1952), Roberto Cardoso de Oliveira (1954) e Mário Simões (1958) foram fundamentais para aquisição de preciosos acervos,

[27] O relatório de Darcy Ribeiro, de 1947, deixa muito claro o propósito de seu trabalho quando é convocado para fazer o levantamento da situação dos Kadiweu, que é de informar às instâncias superiores a situação dos Kadiweu, sobretudo de avaliar a atuação do SPI , visando melhorar sua atuação nesta comunidade.

como os dos Kadiwéu (1947-1948, registrado em 1950), dos Umutina (1950), ambos organizados por Darcy Ribeiro, as coleções de cerâmica Baniwa (Eduardo Galvão) e Terena (Roberto Cardoso de Oliveira), bem como para o desenvolvimento de estudos sobre o contato, aculturação, mudanças culturais, fricção interétnica, entre outros, naquele momento inicial da antropologia no Brasil.

As expedições realizadas pela equipe de etnólogos, linguistas, cinegrafistas e fotógrafos da Seção de Estudos (SE) do SPI, mobilizavam recursos humanos, técnicos e orçamentários para realizar estudos e promover o inventário cultural dos povos indígenas, o que implicava na coleta de objetos de uso pessoal dos indígenas, cotidiano e ritual. São ações que resultaram de atividades do grupo de pesquisa da Seção de Estudos, por um período bem delimitado, entre 1942 e 1958, aproximadamente, que foram definitivas para um levantamento e documentação de línguas, artefatos culturais, expressões rituais, arte, modos de vida de um conjunto de grupos indígenas, como os Terena, Guarani, Kadiweu, Ofayé, Bororo, Umutina, Urubu-Kaapor, Fulniô, entre outros.

3) Colecionamento a partir de pesquisas acadêmicas (Arte e Estética)

Esta "categoria de colecionamento" reflete a convergência de interesses e objetivos de pesquisadores ligados a universidades, externos à instituição, com os projetos e propósitos da própria instituição, consolidados por meio de parcerias estabelecidas ocasionalmente, no contexto de projetos específicos, realização de pesquisa e, consequente, organização de coleção, sendo esta em alguns casos, exigência da instituição, como contrapartida. Podem resultar ainda de projetos pontuais de exposições a serem realizadas em que o trabalho de pesquisadores externos é contratado por meio de consultorias ou outros, para aquisição de novas coleções visando a realização de exposições da instituição. São pesquisas desenvolvidas sobretudo na área de antropologia, mas também em museologia ou mesmo na área de artes visuais (Belas Artes). São poucas as referências a estes trabalhos na instituição, relacionando os vínculos de parcerias e de produção de conhecimento associado às coleções etnográficas produzidas, sendo em alguns casos, identificada a própria instituição na categoria de "colecionador", em função de a coleção etnográfica resultar de uma "encomenda" da instituição para seu acervo. Muitas são voltadas para os chamados grupos de "contato recente", às quais correspondem a ideia de formação de coleções "autênticas", "originais", de "povos primitivos", que interessavam aos museus etnográficos e também aos antropólogos. Neste sentido, algumas foram desenvolvidas em articulação com as ações das Frentes de Atração, que estabeleceram novos contatos com povos indígenas, como apontado anteriormente, como é o caso de coleções Asurini.

Ainda que pesquisas tenham sido realizadas com objetivos variados, gostaria de destacar aquelas realizadas com o foco voltado para a categoria, em construção, de

"arte indígena". A observação da ocorrência deste tipo de colecionamento" relacionado a pesquisas sobre arte indígena se deu a partir de depoimentos de pesquisadores, em sua quase totalidade, mulheres, uma linhagem que começou com o trabalho de Berta Ribeiro e Heloísa Fenelón, em meados dos anos 1970. A categoria de "arte indígena" foi sendo elaborada e aplicada para estudos de artefatos produzidos pelos povos indígenas, estabelecendo-se um debate nas décadas de 1970 e 1980, sobre outra categoria associada a artes populares ou de povos tribais, que seria o artesanato. Com a publicação de textos como a Suma Etnológica[28] e do Dicionário do Artesanato Brasileiro[29], tem-se um salto qualitativo no que se refere a pesquisas sobre este tema. Os trabalhos de Berta Ribeiro e Heloísa Fenelón tornam-se referências para trabalhos de pesquisa e colecionamento pelo viés estético, recuperando o interesse em cultura material dos povos indígenas, introduzindo a discussão no curso de Belas Artes, criado por elas, UFRJ. Esta perspectiva considera, sobretudo, os sentidos que estes povos atribuem à arte, ao fazer artístico, e aos sentidos que o grupo atribui aos objetos bem como a função que estes desempenham na dinâmica social do grupo. Nota-se a preocupação em identificar nomes étnicos dos artefatos e os artistas produtores dos objetos, com marcada intermediação dos antropólogos pesquisadores. Podemos identificar as primeiras coleções na instituição que são resultados de pesquisas acadêmicas com uma orientação estética aquelas formadas por Heloísa Fenelon, de bonecas de cerâmica Karajá, e a coleção de trançados do Rio Negro (AM) de Berta Ribeiro. Pesquisas sobre posteriormente desenvolvidas que resultaram em coleções etnográficas dos Asurini (1980), dos Wajãpi (2001), Wayana e Apalaí (2013), dos Povos do Oiapoque (2014) respectivamente organizadas por Regina Polo Muller, Dominique Gallois, Lucia van Velthem e Lux Vidal, todas sob orientação desta última, ganham destaque na instituição pela qualidade do trabalho de documentação etnográfica.[30]

Mais recentemente, desde 2009-2010, a instituição assumiu um programa de pesquisa de documentação de línguas e culturas (PROGDOC)[31], que abriu novas frentes de pesquisa etnográficas e que passaram a envolver pesquisadores indígenas, e que tem promovido novas coleções etnográficas e a qualificação de coleções existentes, a partir da leitura pelos indígenas. Podemos considerar estas coleções como uma forma continuada de parcerias estabelecidas entre pesquisadores externos e a instituição.[32]

[28] Ribeiro, Berta. Dicionário do Artesanato Indígena. São Paulo: editora daUniversidade de São Paulo, 1988.
[29] Ribeiro, Berta. Suma Etnológica Brasileira. Darcy Ribeiro (editor) et alii.Volume 3. Petrópolis: Vozes, 1987.
[30] Recentes debates sobre arte indígena, a partir do trabalho de Alfred Gell, desloca a discussão da comunicação simbólica para a eficácia do artefato, no sentido da agência, como intenções e causalidades do objeto no meio, e não aspectos estéticos relacionados à tradição da arte ocidental. Ver: Lagrou, E. 2009. Arte Indígena no Brasil. Agência, Alteridade e Relação. Belo Horizonte: Editora C/Arte
[31] PRODOCLIN (Projeto de Documentação de Línguas): PRODOCULT, PRODOCERV, PRODOCSON
[32] Para o presente trabalho, no entanto, não foi possível analisar os resultados de tantos e tão variados projetos. Optei por não estudá-los, neste momento, uma vez que alguns projetos ainda estão em fase conclusão.

4) Colecionamento pelos indígenas

As coleções existentes no acervo do Museu do Índio que foram organizadas por povos indígenas, com registro de nome indígena como "colecionador" são recentes e tem sido mais frequentes a partir da década de 1980. No histórico da instituição, resultam de ações esporádicas, ora de iniciativa da instituição, que se interessa por adquirir um conjunto de artefatos oferecidos por indígenas, ora por novas iniciativas de indígenas que procuram a instituição, podendo ter alguns casos em que são apenas itens individuais, e não exatamente coleções. A partir de meados dos anos 80, observa-se um movimento da instituição para aquisição direta de indígenas, como foram os casos de coleções de trançados dos indígenas Xyhcaprô Krahô, Jacalo Kuikuro e Julia Macuxi, bem como as de plumárias, de Talukumã Kalapalo e Arrula Waurá e a grande coleção de cerâmica de Quitéria Pankararu.[33] Nos anos 2000 em diante, temos alguns pequenos conjuntos de coleções formadas por indígenas, nos projetos culturais apoiados pelo Museu do Índio, como coleções cerâmicas formadas pelos Terena, alguns artefatos de trançados organizados pelos Fulniô, adornos e cerâmicas oferecidas pelas mulheres Marubo, e cerâmicas Kadiweu.[34] Novas coleções elaboradas com a participação efetiva dos indígenas são esperadas com a melhor formação nesta área e com o acesso a informações sobre suas coleções e sobre a importância de intervirem nestes processos, para que os povos indígenas possam realimentar suas práticas culturais, transmitindoſas às novas gerações. Sobretudo, a partir dos anos 1990 e no ano 2000, não somente no Brasil, nota-se crescente interesse dos povos indígenas em organizar seus próprios museus e coleções etnográficas, artistas, professores e pesquisadores indígenas que buscam novas fontes para contar suas próprias histórias, documentos em arquivos e peças materiais de suas culturas nos acervos etnográficos dos museus. A descoberta dos museus pelos indígenas, não se refere somente às atividades voltadas para organizar museus indígenas, mas também ao interesse em pesquisar as coleções etnográficas formadas com objetos da cultura material de seus povos, buscando estabelecer um diálogo com as instituições que guardam, adotando estratégias de fortalecimento de suas identidades e continuidade destes conhecimentos junto aos mais jovens. Representa uma atitude política relacionada à cultura material, entendendo que produzir tais objetos que não existem mais nos usos cotidianos, mas somente nos museus, têm o efeito de legitimação de suas próprias identidades. Procuram nos museus e nas suas coleções as suas próprias origens materiais e históricas, para além dos seus "museus" vivos, os anciãos. Este movimento de interesse das diferentes etnias

[33] Valente Renata Curcio. 2016. "Museu de Portas Abertas: o acervo etnográfico do Museu do Índio", disponível em: http://museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/986-museu-de-portas-abertas-o-acervo-etnografico-do-museu-do-indio

[34] Desde 2010, uma linha de fomento a projetos, chamada Programa de Apoio a Projetos Culturais dos Povos Indígenas, tem apoiado iniciativas, sobretudo de produção e comercialização de objetos de cultura material dos povos indígenas, que tem promovido a produção de artefatos pelos indígenas para formação de coleções para a instituição.

em conhecer as coleções etnográficas tem sido um desafio para os museus etnográficos, exigindo novas articulações e novas práticas, um processo ainda lento e pontual, no Brasil, mas que coloca em revisão conceitos estabelecidos e visões consagradas.

CONCLUSÕES

As coleções etnográficas em museus estatais são o conjunto de objetos portadores de histórias, narrativas, tecnologias, relações sociais, conhecimentos indígenas, mas também de conhecimentos antropológicos e dinâmicas estatais e administrativas. Dar visibilidade a estes processos e a estas lógicas visam permitir aos povos indígenas e a pesquisadores em geral, dialogar e estabelecer suas próprias perspectivas no que se refere aos processos constitutivos de coleções, bem como de se apropriar de coleções já constituídas, compreendendo seu contexto de produção em relação aos processos históricos dos povos indígenas. O acesso às coleções etnográficas de suas culturas pelos próprios indígenas representa a superação da subjugação de suas histórias e de suas culturas pelo Estado, significa uma forma de restituição, não exatamente de um objeto, mas de sua própria história, conectando aspectos desconhecidas. Faz parte de um processo de autonomia, da reapropriação dos artefatos produzidos por suas culturas, bem como da possibilidade de contribuírem para os sentidos atribuídos aos objetos e às coleções nos museus etnográficos, estabelecendo parcerias e trabalhos colaborativos com os indígenas. Releituras sobre as coleções etnográficas existentes, que vêm sendo feitas recentemente na instituição, sob o "olhar indígena", apresentam o desafio das contra-representações, e desafiam as categorias e esquemas analíticos produzidos pelos museus etnográficos sobre os povos indígenas, que deve resultar de um longo processo de articulação entre povos indígenas e instituição, de desenvolvimento de normas que regulamentam as formas de articulação no que se refere a leitura e releitura de acervos e acesso a reservas técnicas, entre outros, além de ser fundamental o apoio e suporte institucional para o desenvolvimento de capacitação e instrumentalização e de construção de um cabedal crítico pelos indígenas para lidar com acervos em museus etnográficos. É um longo caminho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Arilza de; LEVINHO, José Carlos; COQUEIRO, Sônia Otero. Exibindo objetos e diferentes modos de ver e pensar o mundo. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n.147, p. 181-184, out./dez. 2001.

Bennett, Tony, Dibley, Ben & Harrison, Rodney (org.) 2014. Introduction: Anthropology, Collecting and Colonial Governmentalities. In: History and Anthropology, Vol. 25, n.2, 137-149. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/02757206.2014.882838.

COUTO, Ione Helena Pereira. 2011. A Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org). *Memória do SPI. Textos, Imagens e Documentos sobre o Serviço de Proteção aos Indios (1910-1967)* Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, p. 223-231.

DIAS, C. e LIMA, A.C.S. 2012. O Museu Nacional e a Construção do Patrimônio Histórico Nacional, em *Revista do Patrimônio Histórico e Artísitico Nacional*, n.34 p.199-222.

FREIRE, C. Augusto da Rocha e GURAN, Milton. 2010. *Primeiros Contatos. Atrações e Pacificações do SPI*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI.

FREIRE, Carlos Augusto da R. (org.). 2010. *Memória do SPI. Textos, Imagens e Documentos sobre o Serviço de Proteção aos Indios (1910-1967)* Rio de Janeiro: Museu do Índio, Funai.

LASMAR, Denise P. 2011. *O acervo imagético da Comissão Rondon no Museu do Índio 1890-1938*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2ª Edição.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA. A.C.S. (org) *Gestar e Gerir: Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.11-22.

LIMA. A.C.S. 2002. Diversidade Cultural e Política Indigenista no Brasil, Campo Grande: *Tellus*, ano 2, n. 3, outubro, p. 11-31.

LIMA, ACS. Reconsiderando poder tutelar e a formação do Estado no Brasil: Notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Em: *Memória do SPI*. Rio de Janeiro: Museu do Índio 2010. P.201-211, p.203.

MOTTA. D. 2006. *Tesauro de Cultura Material dos Povos Indígenas,* Rio de Janeiro: Museu do Índio.

OLIVEIRA, João P. O 2007. Retrato de um menino Bororo: Narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. In: *Tempo*, vol.12 no. 23, Rio de Janeiro: Departamento de História da UFF, p.85-111.RIBEIRO, Berta. *Dicionário do Artesanato Indígena*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

RIBEIRO, Berta. *Suma Etnológica Brasileira*. Darcy Ribeiro (editor) et alii. Vol. 3. Petrópolis: Vozes, 1987.

RIBEIRO, Darcy. 1951. Atividades Científicas da Secção de Estudos do SPI. In: *Separata da Revista de Sociologia*, vol. XIII n. 4, São Paulo.

RIBEIRO, Darcy. 1979. *Os índios e a civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis, Editora Vozes, p. 432.

Rondinelli, Rosely. 1997. *Inventário Analítico do Arquivo Permanente do Museu do Índio-FUNAI*, Documentos Textuais 1950-1994, Rio de Janeiro: Museu do Índio, p. 16.

VALENTE R. C. 2016. "Museu de Portas Abertas: o acervo etnográfico do Museu do Índio", disponível em: http://museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/986-museu-de-portas-abertas-o-acervo-etnografico-do-museu-do-indio.

VIDAL, Lux (org.) 2000. *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2ª ed. São Paulo: Studio Nobel : FAPESP : Editora da Universidade de São Paulo.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 136. New encounters with museum anthropology: objects, history, politics

AS COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS KADIWÉU DE GUIDO BOGGIANI E DARCY RIBEIRO: TRAJETÓRIAS E PRÁTICAS DE COLECIONAMENTO EM COMPARAÇÃO[1]

Renata Curcio Valente
Programa de Pós Graduação em Antropologia
Social do Museu Nacional/UFRJ

Summary

The purpose of this work is to reflect on historical meanings of different ethnographic collections produced and organized at different times, with an interval of more than fifty years, formed by objects of the same indigenous people, the Kadiwéu and the different senses of connection and detachment the Kadiwéu attribute to these collections. This work presents, therefore, some preliminary results of a research in progress about two ethnographic collections of the Kadiwéu people (MS) and their respective collecting processes: a Guido Boggiani's Kadiwéu collection, formed at the end of the 19th century, under the custody of the Volkenkunde Museum, in the Netherlands, and the Darcy Ribeiro's Kadiwéu collection,formed in 1950s at the Museu do Índio, Rio de Janeiro. Although separated by an interval of about fifty years, the searches of Guido Boggiani and Darcy Ribeiro were perceived by the natives Kadiwéu as related by a parenthood conection, since the Kadiwéu recognized in Darcy Ribeiro a "descendant" of Boggiani, nominating them both as Bet'rra and Ribeiro, considered a "grandson" of Boggiani as Bet'rra Yegi., a. , Bet'rra-yegi, claims to have been inspired by him. The motivation for this research stems from practical experience and research involving indigenous people in re-reading and organizing ethnographic collections in the Museu do Índio, where we have seen the Indians' growing interest in knowing the ethnographic collections of their peoples. Reflecting on the different collections made on the same indigenous group can help to draw a path between disconnected points in the history and memory of indigenous peoples and in the history of anthropology itself.

Keywords: Ethnographic museums; Collections; State; Indigenous people, History.

[1] Este trabalho é resultado de uma pesquisa de pós doutorado em Antropologia Social, desenvolvida no PPGAS/ Museu Nacional sob a supervisão de João Pacheco de Oliveira, aliada à experiência de mais de dez anos de atuação no Museu do Índio, na área de pesquisa e divulgação científica. Também tem sido importante o apoio do Research Center for Material Culture (Volkenkunde Museum, Leinden), por meio da concessão de um subsídio para pesquisa como "Research Fellow". Gostaria de agradecer ainda aos colegas de trabalho e parceiros no diálogo de algumas questões, como Carlos Augusto da Rocha Freire, Sheila Maria Guimarães de Sá e Ione Couto, além de Mariana Françozo, do Museum Volkenkunde. Messias Basques, generoso amigo e antropólogo conhecedor dos Kadiweu, colaborou para criação de laços de confiança junto às mulheres kadiweu, como D. Olinda, D. Sebastiana, Creusa e Adrielle Vergílio, pessoas cujas força, dignidade e criatividade são admiráveis. Meu agradecimento.

MUSEUS, POVOS INDÍGENAS E HISTÓRIA

Desde o final dos anos 1980, como reflexo dos movimentos intelectuais de crítica pós colonial em alguns campos disciplinares, a crença na neutralidade dos museus etnográficos e nas "verdades científicas" por eles produzidas nas formas de representação de povos e culturas, começam a ser questionadas. Sobretudo nos Estados Unidos e na Europa, grupos indígenas e tribais representados em exposições e vitrines dos museus, passam a fazer críticas à perspectiva ocidental e "etnocêntrica" de povos culturas não ocidentais. Benoit de L'Estoile[2] argumenta que a disciplina da antropologia se desenvolveu, em grande parte, nos museus do século XIX, em torno da preocupação de identificar objetos, de classificá-los e de resolver problemas intelectuais colocados pelo encontro de mundos diferentes mas, a partir dos anos 80, se espalhou um sentimento de "crise" em relação a seus objetivos e às linguagens adotadas em suas exposições, considerados ultrapassados. O autor afirma que as interrogações sobre o futuro dos museus etnográficos promoveram um processo de redefinição de seus papéis e geraram, a partir dos anos 90, expressiva produção acadêmica sobre as práticas de "colecionamento", coleções e museus etnográficos. A crítica pós colonial vai sacudir tanto o campo dos museus etnográficos como da própria antropologia, como disciplina. Clifford[3] argumenta, neste sentido, que a situação atual questiona o próprio *status* dos museus enquanto teatros da memória histórico-culturais. As contribuições de antropólogos sociais nos debates contemporâneos a respeito de uma "crise" dos museus etnográficos e da persistência de uma visão "colonial" no que se refere às formas de classificação, organização e interpretação dos artefatos de cultura material dos povos indígenas, têm sido bem recebidas no Brasil. As pesquisas antropológicas no Brasil[4], sobretudo desde 2010, têm incentivado um conjunto de pesquisas acadêmicas voltadas para a construção de narrativas sobre a nacionalidade, tratando da dimensão histórica e fazendo uso de um instrumental analítico para referenciar os museus etnográficos a situações históricas específicas.[5] O crescente interesse dos indígenas pela pesquisa sobre as coleções de artefatos de suas próprias culturas nos leva ainda a refletir sobre novas elaborações a respeito dos sentidos da memória e das formas de registrá-la.[6] O interesse

[2] L'ESTOILE, Benoit. 2010. Le gout des autres: l'exposition colonial aus arts premiers. Champs Essais, Paris: Flammarion, p.19-20.
[3] Clifford, J. Predicament of Culture; Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art, Harvard, p.215-251.
[4] Sobretudo João Pacheco de Oliveira (PPGAS/UFRJ), bem como Edmundo Pereira(PPGAS/UFRJ), Manuel Ferreira (UFG), Lucia Van Velthem (Museu Goeldi,MCTI), Regina Abreu e Mário Chagas (UNIRIO) e Marília Cury (USP).
[5] O diálogo entre antropologia e história tem sido frutífero abrindo novos horizontes de diálogos críticos, sobretudo no que se refere às histórias dos povos indígenas. Ver: Almeida, M.R.C.2003. Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
[6] O primeiro museu indígena, o Museu Magüta, organizado pelos Ticuna em Benjamim Constant, AM, surgiu em 1991,sendo sua origem ligada às estratégias políticas desenvolvidas pelos Ticuna ao longo de sua história, (Pacheco de Oliveira 2012:217) (Ver Roca), sendo no entanto, uma experiência avançada em relação a um movimento de "museus indígenas" que vai se fortalecer sobretudo a partir dos 2000.

dos povos indígenas pelos museus tem revelado sua importância como parte de processos de afirmação identitária e de sustentação de narrativas de identidade étnica por meio da desconstrução de argumentos coloniais, como estratégias para saírem da invisibilidade política, um movimento que ganha expressão sobretudo de meados de 2000 em diante. A criação de museus indígenas e de redes entre eles, iniciativas de intercâmbio e trocas de experiências, fóruns de discussão, produção de catálogos e trabalhos colaborativos com museus etnográficos públicos são alguns dos processos em curso que revelam o maior protagonismo dos povos indígenas em relação aos museus no Brasil. As experiências de trabalhos colaborativos desenvolvidos em vários museus para interpretação dos artefatos etnográficos ou qualificação de coleções[7] mostram que estas práticas proporcionam a recuperação de momentos da história destes povos, a partir da reflexão sobre os objetos e seus tempos.

No sentido de aprofundar a reflexão no campo da antropologia, sobre os sentidos, narrativas e história dos povos indígenas, a partir dos processos de colecionamento, pretendo apresentar aqui alguns dos resultados preliminares de uma pesquisa em andamento sobre duas coleções etnográficas de artefatos Kadiwéu, por meio da pesquisa comparada entre a coleção organizada por Guido Boggiani (1892), que se encontra no Museu Volkenkunde (Leiden, Holanda) e a coleção organizada por Darcy Ribeiro (1947-1948), que se encontra no Museu do Índio, no Rio de Janeiro. A proposta aqui se dá no sentido de refletir a partir dos artefatos de cultura material e da leitura que os povos indígenas podem fazer, tanto dos objetos quanto das coleções, uma forma de identificarmos, a partir da materialidade da cultura, uma narrativa própria e específica dos povos indígenas a respeito do papel dos museus em relação às coleções etnográficas.

Consideramos as coleções etnográficas como "pontos de vista privilegiados" para pensar a respeito dos conhecimentos produzidos sobre um grupo indígena, os Kadiwéu, em diferentes momentos históricos e ligados a diferentes contextos institucionais. Poderíamos dizer que a realidade dos indígenas (tal como a realidade do Novo Mundo) chegava aos "brasileiros" ou à "sociedade nacional", urbana, branca e "civilizada" através dos seus objetos, ou das coleções etnográficas, expostas em museus, como representação de um segmento formador do "brasileiro". As condições de produção de uma coleção etnográfica e também de etnografias, em função do distanciamento espacial mas também temporal em relação ao "outro", na medida em que "congela" o outro em um passado

[7] Alguns exemplos podem ser citados, como as publicações organizadas por Marília Cury, memórias do "Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus" e do "Seminário Museus, Identidade e Patrimônio Cultural, publicados pelo Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre, Tupã, SP, desde 2012; o Grupo de Trabalho 'Coleções, colecionadores e práticas de representação", organizado por Manuel Ferreira Lima Filho (UFG) e Edmundo Marcelo Mendes Pereira (UFRJ) na ANPOCS, desde 2017. Em 2016, o Seminário Internacional "Dos museus etnográfiocs às etnografias dos museus: o lugar da antropologia, que ocorreu na 29ª. RBA, em Natal, RN.

etnográfico hipotético que nem sempre corresponde às dinâmicas sociais em jogo, promovem muitas vezes visões distorcidas a respeito do que nos é "estranho". Neste sentido, adotar as coleções etnográficas como um "ponto de vista" para se acessar a história dos povos indígenas, dialogando com os próprios grupos indígenas etnografados, pode ser uma experiência interessante para se explorar.

Este é um trabalho que tem, portanto, o objetivo de dar aos Kadiwéu o acesso e a visibilidade a estas coleções, distantes temporal e espacialmente de suas comunidades, cujos antepassados, portadores de conhecimentos artísticos e técnicos, fizeram parte do processo de confecção de objetos que estão sob a guarda de museus e que os Kadiwéu de hoje desconhecem. Nos interessam os sentidos que os povos indígenas contemporâneos atribuem a estas coleções tão bem conservadas por anos em reservas técnicas de museus etnográficos brasileiros, buscando desvendar aspectos ainda vivos das histórias deste povo e atualizar o sentido histórico destas coleções. Não esperamos alcançar resultados concretos, mas seguir os passos de trabalhos já iniciados e investigar as possibilidades de parcerias mais extensivas com indígenas pesquisadores e artistas. Como argumenta Johannes Fabian[8], os objetos materiais impulsionam os estudos de cultura material para a vanguarda da antropologia.

UMA EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA

Em 2014, recebemos no Museu do Índio um grupo de mulheres ceramistas Kadiwéu, interessadas por conhecer as coleções etnográficas de seu povo que estavam sob a guarda do museu, mais particularmente os objetos cerâmicos da coleção organizada por Darcy Ribeiro no final dos anos 1940. Em 2012, este grupo havia participado de um inventário da cerâmica Kadiwéu, baseado na produção por família, que resultou na elaboração de um Relatório e de uma publicação "Inventário da Cerâmica Kadiwéu"[9], além de uma coleção que foi doada ao Museu do Índio em 2013 (Coleção 13.6). Em 2014, o grupo de ceramistas veio participar do evento "Arte da Terra: I Seminário de Cerâmica Indígena no Museu do Índio", realizado em novembro de 2014 na instituição e aproveitou para observar (pesquisar) a coleção de Darcy Ribeiro.

O que pensam os próprios indígenas a respeito de coleções feitas com seus artefatos? Como percebem os pesquisadores com os quais tiveram contato? Não sou especialista em Kadiwéu, não fiz campo com o grupo, e não pretendo levantar aspectos etnológicos deste povo. Interessa-me pensar nestas relações com o "mundo dos brancos",

[8] FABIAN, Johannes. 2010. "Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar". Mana, 16(1): 59-73.
[9] Sá, R. e Inagaki, E. 2014. Inventario da Cerâmica Kadiweu. Relatório 2013/2014. Coordenação Regional de Campo Grande/Funai.

o que compreendem por "formar de coleções"? Assim, a partir desta experiência com as mulheres Kadiwéu, venho refletindo sobre os sentidos que os indígenas atribuem às coleções etnográficas de artefatos de suas próprias culturas, objetos variados, produzidos por seus antepassados, coletados das aldeias para as reservas técnicas dos museus.

Os Kadiwéu são um grupo indígena da família Mbaya-Guaikuru, que vive no Mato Grosso do Sul, na maior terra indígena da região, a Terra Indígena Kadiwéu.

Sua arte, objetos cerâmicos, couros com grafismos aplicados, tal como no corpo ou na cerâmica, cuias de cabaça, adornos em metal, osso ou chifre, são alguns dos artefatos que têm despertado grande interesse de pesquisadores, entre eles, Guido Boggiani, Lévi-Strauss, Darcy Ribeiro, e tem sido objeto de colecionamento desde o século XIX, não somente em museus no Brasil como em todo o mundo.

Recorri a documentos e publicações sobre as trajetórias dos pesquisadores e sobre as próprias coleções, inclusive a documentos arquivísticos (textuais e fotográficos), sendo mais disponível aqueles sobre a coleção de Darcy Ribeiro. A coleção de Guido Boggiani será mais extensamente pesquisada em breve, diretamente no Volkenkunde Museum. Propus-me também a restabelecer o diálogo com um grupo de mulheres artesãs Kadiwéu[10], para fazer uma leitura e interpretação destas coleções, por meio da observação e do registro de suas perspectivas, uma vez que foram elas que tiveram inicialmente a iniciativa de vir ao Museu do Índio para pesquisar sobre estas coleções. Assim, este trabalho pretende estabelecer uma relação histórica, afetiva e coletiva da comunidade Kadiwéu com estas coleções, que não são conhecidas entre as mais novas gerações. Por outro lado, traz para conhecimento e para apropriação pelas próprias artesãs, de uma parte de sua história, de conhecimentos artísticos que remontam a uma linhagem que elas são as herdeiras, permitindo a elas acessar os padrões e formas de objetos produzidos por seus antepassados, estabelecendo novos sentidos para um conjunto de peças que representam partes de sua própria história. Estas coleções não são modelos para serem recuperados, mas uma parte da origem de uma arte que ainda é feita, a cultura em sua continuidade e transformação. É um diálogo de ida e volta, presente-futuro.

TRAJETÓRIAS DE PESQUISA E COLECIONAMENTO ENTRE OS KADIWÉU

Elas foram organizadas por dois jovens homens que, aparentemente, não tinham qualquer relação entre si. Guido Boggiani, um artista e comerciante italiano do século XIX, teve sua primeira experiência entre um grupo indígena quando visitou os Kadiwéu, em 1892. Tinha apenas 27 anos, dispunha de recursos e de um espírito aventureiro,

10 Associação de Mulheres Artesãs Kadiweu (AMAK).

e veio em busca de peles de animais para comercializar. Darcy Ribeiro, também muito jovem, com 25 anos, estava sendo contratado como etnólogo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1947. Naquele mesmo ano, como servidor do Estado brasileiro, recebera a incumbência de estudar as condições em que vivia aquele grupo sob a administração do SPI, sendo também os Kadiwéu o primeiro grupo com o qual iria ter sua primeira experiência etnográfica. Aos olhos dos Kadiwéu, no entanto, eles tinham uma semelhança, um sentido de "parentesco". Boggiani conviveu longos períodos com os Kadiwéu entre 1892 e 1897, entre idas e vindas à Europa, sendo registrado vínculos afetivos e matrimoniais com o grupo, recebendo o nome indígena de Bet'rra. Importante notar que, para os Kadiwéu, a incorporação de pessoas de outras etnias ao grupo é uma prática comum, sendo registrados "raptos" de mulheres e de crianças de outras regiões e outros grupos indígenas, sem distinção "étnica" mas apenas social, sendo bem marcante a estratificação social entre os Kadiwéu (SILVA, 2014, p.45). Quando Darcy chegou aos Kadiwéu, portando consigo o livro publicado pelo italiano "Os Caduveo", imediatamente passaram a chamá-lo também como "Bet'rra", tal como aquele ou melhor, um de seus descendentes, "Bet'rra-yegi". Esta conexão que os próprios Kadiwéu estabeleceram entre os dois pesquisadores é uma chave de acesso ao sentido nativo, dos Kadiwéu, para entendermos as relações que fazem entre estes colecionadores. E este foi um ponto de partida importante para definir a escolha de suas trajetórias e formas de colecionamento para esta pesquisa. As duas coleções em questão expressam diferentes momentos dos Kadiwéu, que retratam partes da história de um mesmo grupo indígena, ainda hoje cultural e artisticamente forte. O recorte temporal que temos aqui chega a mais de cem anos atrás, sendo o distanciamento entre uma coleção e outra de mais de cinquenta anos. Refletir sobre estas coleções etnográficas e sobre os processos de colecionamento a elas associados, as trajetórias até chegarem aos museus, e a relação que os indígenas contemporâneos têm com ela, quais os sentidos e usos que podem fazer delas é uma forma de restituição, senão física, mas simbólica destes artefatos de cultura material e imaterial (de seus modos de fazer arte) dos Kadiwéu.

Além da conexão estabelecida entre Boggiani e Darcy Ribeiro, podemos identificar continuidades entre as duas trajetórias de pesquisa e de colecionamento no que se refere a atuação entre os Kadiwéu. Um primeiro aspecto tem relação com o tipo de pesquisa que ambos desenvolveram em seus "trabalhos de campo" com os Kadiwéu. Eles não se contentaram em apenas coletar uma grande variedade de objetos de uso cotidiano e ritual produzidos pelos Kadiwéu, organizando coleções etnográficas e dossiês fotográficos do grupo e da região, mas também registraram seus rostos, seus corpos, os afazeres cotidianos, suas habitações e as paisagens de suas terras. Desenvolveram etnografias muito qualificadas do ponto de vista do levantamento de informações a respeito da organização social, dos mitos, religião, dados linguísticos e da arte do grupo muito consistentes.

Temos aí dois pesquisadores inovadores cujas obras trouxeram importantes contribuições científicas para o registro da história dos Kadiwéu.

A CONTRIBUIÇÃO DOS PESQUISADORES

Guido Boggiani, italiano nascido em Omegna, em 1861, além de fotógrafo, era artista plástico, comerciante e viajante. Boggiani nunca tinha estado antes entre indígenas e não tinha formação em etnologia, mas sua sensibilidade o guiou para observar atentamente, com olhar etnográfico, a organização social e, sobretudo, a arte Kadiwéu.[11]

Boggiani deixou um importante trabalho sobre os indígenas da América do Sul, da região do Chaco, principalmente. Coletou mais de 3.000 artefatos indígenas de vários grupos – Guayaki, Toba, Pilagá, Kashihá, Payaguá, Lengua, Sepuqui, Sanapaná, Angaité, Chamacoco, Bororo e Kadiwéu, objetos que estão espalhados em vários museus da Europa – Museo Civico di Storia Naturale (Novara), Museo Luigi Piggorini (Roma), (Florença) Volkerkunde (Berlim), (Viena) e Volkenkunde (Leiden). No Rijksmuseum Volkenkunde (Leiden) as peças são da segunda expedição que fez a região, em 1896, quando leva consigo a máquina fotográfica. O resultado da coleta de sua primeira expedição, entre 1887 e 1893 seguiu para o Museu Luigi Piggorini, em Roma. Boggiani tinha nas duas expedições, entre 26 anos e 35 anos, vindo a falecer entre os indígenas, em 1902, aos 41 anos. No que se refere aos Kadiwéu, além da coleta e da organização de coleções de objetos de cultura material, Boggiani deixou sua experiência etnográfica registrada em um "caderno", sem pretensões literárias, mas quase um "diário de campo" que ele dizia que seria "a simples narração das coisas vistas e das observações feitas dia a dia sobre os usos e costumes da tribo dos Caduveo e sobre a região por eles habitada", publicado em 1895, em Roma. Boggiani revelou-se um excelente fotógrafo, sendo seus registros fotográficos talvez um dos primeiros estudos de etnografia visual que tornou-se uma referência nas publicações sobre povos indígenas da região do Chaco Paraguaio e do Brasil.

Darcy Ribeiro, nascido em Montes Claros, Minas Gerais em 1922, tinha apenas 25 anos quando ingressou no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1947, por intermediação de Herbert Baldus, seu professor e "mentor intelectual" na Escola de Sociologia e Política, de São Paulo, que o indicou para Cândido Rondon, que exerceu

[11] A coleção Kadiweu de Boggiani na Alemanha Sttatliche Museen zu Berlim é formada por 31 objetos, os mais variados, entre pentes, adornos, bolsas, etc, mas também 198 fotografias. Na Itália, anteriormente localizado no Museo Nazionale Preistorico ed Etnografico Luigi Pigorini, a coleção de Guido Boggiani está desde 2016 no Museo delle Civiltà (Roma).

grande influência em sua formação e nos rumos de sua trajetória. A indicação de Baldus garantiu sua contratação como "sociólogo antropologista" do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fundado em 1910 por Cândido Rondon.". Do ponto de vista do etnógrafo em formação, o que temos é um "recém-formado" estudante, curioso e empolgado em conhecer a vida junto a um grupo indígena. Era seu primeiro campo e, apesar do "espírito aventureiro", havia se preparado para a missão que tinha a cumprir. Recorrera à leitura das fontes históricas, fazendo o caminho que anteriormente já havia traçado Guido Boggiani, cujo livro "Os Caduveo" era importante referência etnográfica sobre a região que podia ter em mãos. A partir deste primeiro campo, em 1947, planejou seu retorno, em 1948, quando foi acompanhado de sua esposa, Berta Ribeiro. Darcy Ribeiro posteriormente assume a direção da Seção de Estudos (1950?) e se empenha para inaugurar o Museu do Índio, previsto desde 1942, quando da definição do regimento da Seção de Estudos do SPI. Inaugura o museu em 1953, assumindo sua direção e definindo sua marca desde sua fundação até 1956, quando deixa a direção do museu.[12] Como argumenta Freire, Darcy afirmava que o museu é a sua obra mais significativa, a que ele mais amava e que tornou conhecido internacionalmente como um "museu contra o preconceito", acolhendo inúmeros visitantes que iriam conhecer o cotidiano da vida indígena.[13]

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão indigenista, tinha a atribuição de garantir a tutela dos povos indígenas, promovendo o contato, a pacificação e a incorporação destes grupos à sociedade nacional, por meio, sobretudo, da educação e da introdução de valores culturais nacionais. Como novo integrante da Equipe de Cinefotografia da Seção de Estudos, foi atribuída a Darcy a responsabilidade de realizar estudos sobre a situação dos índios Kadiwéu que viviam na aldeia Alves de Barros, próximo ao Posto Indígena do mesmo nome. Esta aldeia não existia antes da implantação do posto indígena e tinha sido formada por remoção de parte dos moradores da Aldeia Nalique, muito distante deste local, próxima ao Rio Nabileque, na fronteira com Paraguai, no extremos oposto, onde esteve Boggiani, onde era a maior e mais próspera aldeia dos Kadiwéu, de difícil acesso por parte dos agentes de Estado. Esteve, portanto, entre os Kadiwéu durante um mês corrido, de novembro a dezembro de 1947. Afirmou em relatório que "o objetivo principal de nossa pesquisa era o estudo da aculturação dos Kadiuéu, grupo Guaicurú localizado neste posto; ai devíamos demorar um mês." Não se restringiu somente à aldeia Alves de Barros, mas percorreu várias comunidades (Pitoco, Morrinho, Tomázia, etc), para levantamento de informações sobre a atuação do SPI junto às comunidades desta

[12] Freire, C.A. da Rocha. Darcy Ribeiro e o Museu do Índio, disponível em: http://www.museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/985-darcy-ribeiro-e-o-museu-do-indio
[13] Idem.

região. Este relativamente breve período de campo resultou em um Relatório de cerca de 170 páginas, que seria a base a partir do que viria a desenvolver posteriormente, em 1950 a publicação. Neste relatório "preliminar", apresentadas um conjunto de "comunicações", com o título de "Informação sobre os Caiuá; Aculturação dos Kadiwéu, Organização social e sistema familiar Kadiwéu e Mitologia Kadiwéu", que posteriormente organiza em uma publicação em 1950 em "Mitologia e Religião Kadiwéu".

Acompanha, também, o relatório, um conjunto de informações para o SPI, resultado de levantamentos específicos realizados em dezembro de 1947, como o recenseamento dos Kadiwéu, com tábuas por família ou grupo residencial, contendo nome em português e em Kadiwéu, sexo, idade, estado civil e parentesco em relação a um membro do grupo e origem étnica, além de prova de grupo sanguíneo dos Kadiwéu.

Além destes levantamentos de informações "populacionais", característicos de um órgão de Estado, produziu um documentário fotográfico comentado sobre os Kadiwéu e formou uma "Coleção de artefatos acompanhado de relação comentada".

A CERÂMICA

Os artefatos de cultura material produzidos pelos Kadiwéu têm despertado interesse e admiração por pesquisadores, artistas e comerciantes desde o século XIX, por ser notável sua particularidade e complexidade artística, apresentando não somente uma ampla variedade de objetos como de grafismos que são aplicados em diferentes suportes, desde o próprio corpo, como nos couros e nas cerâmicas. Basques argumenta que "o interesse dos "brancos" pelas artes dos Kadiwéu não é novo. (BASQUES, 2012, p. 507). Para ele, os Kadiwéu passaram a ser reconhecidos como "exímios artistas" em função de exposições realizadas em grandes museus no exterior, mas poderíamos considerar também a visibilidade que sua arte ganhou por meio da publicação de trabalhos como os de Guido Boggiani, Claude Levi-Strauss e Darcy Ribeiro.

A arte cerâmica resulta de um conjunto de conhecimentos – sobre modelagem, queima, pintura e decoração - que faz parte do patrimônio imaterial dos Kadiwéu, transmitido, sobretudo, entre as mulheres a partir dos núcleos familiares, sendo até hoje muito valorizada pelo grupo. Os objetos cerâmicos são produzidos do mesmo modo, marcando a transmissão deste conhecimento por mais de cem anos, até os dias de hoje. Após a coleta de argila em depósitos existentes na região, é feito o manuseio e a limpeza da argila, para então modelar, por meio de roletes sobrepostos e alisados com as mãos e usando cascas de árvore, sementes ou seixos (pedras lisas), para dar melhor acabamento na forma e na qualidade da peça, evitando que quebre durante a queima. Neste momento, são feitas as marcas em baixo relevo com cordas de fibra de gravatá (Bromelia), que são preenchidas com cal, marcando em branco os desenhos dos padrões Kadiwéu. A queima

é feita diretamente no solo, em buracos onde são colocadas as peças, madeira, lenha e cascas de árvore. Após o resfriamento, as peças são pintadas com tintas feitas a partir de argilas diluídas (engobe).

A cerâmica é uma atividade intensa, como podemos observar pelas coleções de Boggiani e de Darcy Ribeiro, a prevalência que as cerâmicas têm na composição das coleções, sendo a maior parte dos objetos nas duas coleções. Assim, tomaremos as cerâmicas como eixo a partir do qual observaremos suas coleções. Por meio destes objetos cerâmicos, podemos estabelecer algumas linhas de reflexão a respeito das características artísticas que encontramos continuidade entre as duas coleções e mesmo até os dias de hoje.

A COLEÇÃO DE BOGGIANI

A coleção de Guido Boggiani localizada no Rijksmuseum Volkenkunde, em Leiden, não é das coleções mais significativas em termos numéricos ou da raridade de seus objetos. Há apenas 27 itens, um conjunto de 16 objetos etnográficos e 11 fotografias, todos coletados antes de 1896, o que nos indica terem sido coletados na primeira ocasião em que Boggiani esteve na região. Dos 16 artefatos, as cerâmicas compõem a maior parte desta coleção, um total de dez tigelas, além de uma corda, um saco (ambos de fibra vegetal), um abanico e três esteiras.

As formas são muito bem torneadas e lisas, com acabamento das decorações em desenhos e padrões gráficos tradicionais dos Kadiwéu, muitos usados até hoje, ainda que alguns padrões não sejam mais reproduzidos. A decoração no interior das tigelas é feita com tintas preparadas com engobe (barro diluído) ou pigmentos liquefeitos em base de água, cuidadosamente elaborados. Este tipo de decoração pode ser observado na parte interior destas tigelas, com exceção do último item, (RV1118-5) Usa-se também o cal (branco) e o carvão (preto). Ná é possível identificar o uso de resina obtida a partir do pau santo.

Um tipo de decoração muito comum nas cerâmicas da coleção Boggiani é o uso de furos na cerâmica por onde são trançadas linhas com contas, enfeitando a borda com as miçangas, como se observa na peça RV 1118-3, e também nas peças RV 118-9 e RV1118-10.

As descrições do Volkenkunde Museum usadas nas fichas catalográficas dos objetos não apresentam um padrão muito formal, mas fazem uso de comentários etnográficos, (possivelmente retirados do texto de Guido Boggiani "Os Caduveo", que é a fonte de informações mais extensa que se tem disponível). Comenta-se nas fichas, por exemplo, que "a cerâmica é feita pelas mulheres, completamente decoradas com padrões e cores. O material vem de depósitos de argila especiais. O barro (argila) contém uma certa força para fazer cerâmica que pode durar muito tempo. A tigela é de cor preta e decorada com um padrão vermelho. O interior também é decorado com um padrão vermelho, mas o resto da escala é marrom/dourado. Os pigmentos para pintura da cerâmica os Kadiwéu extraem de vários tipos de terras". Ou ainda "As mulheres Kadiwéu são oleiras muito habilidosas. As categorias de artefatos mais comuns são vasos e tigelas de diferentes formas e tamanhos. Além disso, eles também fabricam figuras de animais e decorações de parede. Toda mulher decora seus produtos com padrões distintos que pertencem a uma linguagem de forma rica - mas bem definida. A tigela é de cor preta e decorada com um padrão vermelho. O interior também é decorado com um padrão marrom/vermelho. Além disso, o interior da tigela é vermelho. Os pigmentos para pintura da cerâmica os Kadiwéu extraem de vários tipos de terra ou areia". Outro ainda diz: "O prato é marrom escuro, com um padrão branco no exterior. Logo abaixo da borda pequenos buracos foram feitos, este é um cordão com pequenas contas brancas.

A COLEÇÃO DE DARCY

O perfil pessoal e profissional de Darcy Ribeiro é muito singular. Muitos autores pesquisaram sua trajetória pessoal e profissional. Nos interessam aqui os seus anos de juventude, o período inicial de sua trajetória, recém formado como cientista social.

O contexto de sua visita aos Kadiwéu e do estudo que elaborou bem como a coleção que montou caracterizam a atuação de um "agente de Estado" com atribuições muito claras sobre como agir e o que levantar em termos de informações para justificar a atuação do Serviço de Proteção aos Índios. Foi a campo por duas vezes. Em 1947, ficou entre os indígenas por um período total de um mês (total de dois meses de viagem) Retornou à terra indígena Kadiwéu em 1948, conforme planejamento já exposto no

Relatório de 1947, voltando nesta ocasião acompanhado de Berta Gleizer, com quem havia recentemente se casado. Sua permanência por cerca de seis meses entre os Kadiwéu foi sua primeira experiência etnográfica, assim como a de Boggiani, quando lá esteve em 1892. Para Ribeiro, o registro etnográfico de viagem de Boggiani entre os Kadiwéu, bem como suas fotografias foram não somente fonte de inspiração, mas um "norte", referência fundamental para o trabalho posteriormente desenvolvido por ele, bem como por vários autores. Ele assumiu este trabalho como um "desafio" para sua formação como etnólogo. A análise de Ribeiro apontava, no entanto, para um processo inexorável de "aculturação" que os Kadiwéu estariam submetidos, argumentando que "a adoção de elementos europeus é uma contingência à qual eles não podem fugir porque a adaptação de sua economia ao mercado regional é sua condição básica de sobrevivência". Diz ainda que não tem "esperança de rever os Kadiwéu", sugerindo o possível fim daquela cultura e daquele povo. Sendo assim, com base na ideia de que os Kadiwéu iriam "perder sua cultura", montou uma coleção com a mais ampla diversidade de artefatos da cultura material que eram usados no cotidiano e nos rituais daquele grupo, desde coisas banais até os que tivessem grande beleza e rara ocorrência. Sua coleção contempla um conjunto de artefatos de diferentes categorias, como cerâmica, utensílios e implementos de materiais ecléticos, adornos, objetos rituais, mágicos e lúdicos, trançados e etnobotânico, totalizando 239 objetos, todos coletados, portanto, nestas duas viagens de 1947 e 1948, sendo feito o registro no Museu do Índio em 1950.[14]

Os objetos normalmente usados para enfeitar o corpo feminino, na maioria, e também o corpo masculino, são feitos de diferentes materiais, entre eles o metal trabalhado a partir de materiais "reciclados", objetos metálicos, para confecção de enfeites, como colares, brincos e anéis. Observamos aí também alguns trabalhos com miçangas, madeira, couro ou sementes, como anéis, pulseiras, colares, brincos e bolsas. Muitos objetos envolvem mais de um material compondo lindas peças, hoje não mais confeccionadas, ou muito raramente.

Os objetos rituais ou lúdicos eram de interesse particular de Darcy Ribeiro, que fez estudos sobre a relação entre a arte e o sagrado, sendo o de maior publicidade o livro "Kadiwéu, ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza". Destacam-se as peças de rara beleza e as práticas de rituais sagrados e de xamanismo, que eram mais evidentes e frequentes na época em que Darcy esteve entre os Kadiwéu, no final dos anos 40, do que hoje em dia. Atualmente, as igrejas católicas e evangélicas são mais evidentes do que o

[14] Ainda que o Museu do Índio tenha sido inaugurado oficialmente em 1953, ele já estava previsto no Regimento da Seção de Estudos (SE) do SPI, criada em 1942, que vinha desde 1947 contratando equipes para registro documental e audiovisual dos povos indígenas. O material fotográfico, fílmico e etnográfico coletado, era registrado no Livro de Tombo da instituição e guardado no Instituto Benjamim Constant, na Urca, e no Instituto de Surdos, em Laranjeiras, sendo posteriormente transferido para a sede oficial do Museu do Índio, no Maracanã.

xamanismo como práticas religiosas entre os Kadiwéu, ainda que mencionem entre eles, a existência de "feiticeiros". Neste sentido, Darcy reuniu cachimbos de cerâmica, cachimbos de madeira e capa pele de onça. Entre os objetos lúdicos, notam-se aqueles confeccionados para crianças, como brinquedos trançados, bonecos e brinquedos de madeira (bonecos). Além destes, há abanos, esteiras, chapéus, cestos e peneiras feitas de palha de gravatá (Bromélia pinguin), matéria prima vegetal para os artefatos trançados e encordoados, cordões e tecidos, adornos plumários, instrumentos musicais e de sinalização e armas, como flechas.

Além dos objetos etnográficos, Darcy produziu extenso ensaio fotográfico, denominado "Documento fotográfico comentado" (1947), com 849 fotos e um Relatório de viagem que elaborou para o SPI. Toda esta coleção de objetos etnográficos, fotográficos e de documentos textuais está sob a guarda do Museu do Índio e nunca esteve em outra instituição.

A cerâmica é uma das expressões artísticas mais fortes e ainda hoje muito intensa entre os Kadiwéu, sendo uma prática essencialmente feminina, que é uma de suas mais importantes fontes de renda. Como as peças de Boggiani, as cerâmicas são produzidas por meio da técnica do acordelado. Sobre a peça ainda com certa flexibilidade, são aplicados os detalhes de cordas, marcando desenhos e padrões em baixo relevo, sobre os quais serão ainda feitas pinturas com engobe e tintas de pigmentos naturais. As peças são queimadas em queima aberta, em buraco, sendo as peças cobertas por lenha e cascas de árvores. Após a queima, a decoração é feita com engobe e tintas preparadas com pigmentos e barros diluídos na água (base), além da tinta preta de resina de pau santo e do cal, que dá a cor branca. As peças que podemos ver aqui têm somente o branco, preto e tons de vermelho a alaranjado, dependendo do tom da terra, mas não apresenta cores mais comuns encontradas na cerâmica atual que vão do verde, azul e tons de marrom. Neste sentido, vimos uma continuidade entre as cerâmicas, uma similaridade, uma transmissão de geração a geração de uma técnica e um estilo que estão presentes em ambas as coleções.

Quanto a descrição das peças e informações sobre a técnica ou sobre o grupo, vimos que a ficha catalográfica disponível na base de dados do Museu do Índio e acessível aos pesquisadores e usuários contém informações mais objetivas e técnicas das peças – material de que são feitas, técnica, dimensão, descrição de detalhes, estado de conservação, entre outros, sem observarmos "opiniões" ou "julgamentos" a respeito da habilidade das ceramistas, da forma de obtenção do barro. Torna-se assim, uma ficha "asséptica", neutra, científica, mas também com ralas informações, sem maiores detalhamentos que definiriam melhor aspectos da arte do grupo. A elaboração da ficha catalográfica se baseia no Dicionário de Artesanato Indígena, de Berta Ribeiro, de onde obtém-se a nomenclatura para os objetos, entre outras fontes de referência para se trabalhar com cultura material dos povos indígenas.

ATUALIZANDO AS COLEÇÕES, SOB A PERSPECTIVA DAS KADIWÉU.

Como argumentamos, este trabalho tem por objetivo dar acesso e visibilidade a coleções Kadiwéu, distantes temporal e espacialmente de suas comunidades. Trabalhamos aqui com dois pesquisadores cujas trajetórias de pesquisa e colecionamento contribuiu para dar visibilidade e para registrar momentos da história dos Kadiwéu – Guido Boggiani e Darcy Ribeiro. Detacamos duas coleções e investigamos os processos de colecionamento associados, buscando, por fim, trazer para diálogo junto aos Kadiwéu, no sentido de atualizar os sentidos históricos que atribuem a estes objetos. Centramos o enfoque sobre a arte cerâmica, que consideramos o elo entre estas coleções observadas e a produção contemporânea. Apesar da experiência prática que temos, trabalhar com povos indígenas deve sempre pressupor uma dinâmica própria e única, a cada nova experiência, sendo a metodologia adotada construída e definida em processo. Parti do contato com algumas ceramistas que vivem na aldeia Alves de Barros, na Terra Indígena Kadiwéu, a mesma aldeia em que esteve Darcy Ribeiro em 1947 e 1948. Após receber o convite de algumas ceramistas que participaram como "oficineiras" do encontro "Arte da Terra: I Seminário de Cerâmica Indígena no Museu do Índio", que organizamos em novembro de 2014 no Museu do Índio[15], fui apresentar o trabalho à comunidade Kadiwéu e pedir autorização para o trabalho que pretendia fazer em agosto de 2017. Fui recebida com muita cerimônia, por um conjunto de cerca de trinta mulheres reunidas no pátio central da aldeia. Muito atentas ao que eu expunha, comentavam entre si na língua Guaikuru, trocavam opiniões,

[15] O Seminário Arte da Terra foi um evento único, que reuniu ceramistas indígenas de quinze etnias distintas, que ofereceram oficinas práticas, além de palestras com renomados antropólogos e museólogos pesquisadores que, durante cinco dias, encantou um público de mais de 70 pessoas no Museu do Índio, sob minha coordenação em parceria com Jean Jacques Vidal.

mas não compartilhavam comigo. Após uma longa fala de uma de minhas conhecidas, sobre sua experiência no Museu do Índio, fui informada que as mulheres haviam decidido pela autorização para fazer a pesquisa com as coleções de peças Kadiwéu. Esta experiência me estimulou a continuar trabalhando com estas mulheres porque foi muito ilustrativa sobre a intensa produção cerâmica entre as mulheres Kadiwéu até os dias de hoje, uma das expressões artísticas mais evidentes da resistência cultural daquele povo. A surpreendente vitalidade da produção cerâmica entre as mulheres Kadiwéu articula muitos núcleos familiares, das mais jovens às anciãs, destacando a importância de sua comercialização como fonte de renda para as famílias Kadiwéu atualmente. As cerâmicas Kadiwéu podem ser encontradas em todas as lojas de "artesanato" ou de "decoração" nos grandes centros urbanos – Rio de Janeiro, São Paulo, Campo Grande ou Brasília, mas também nas lojas das cidades turísiticas próximas à terra indígena Kadiwéu, em Bonito ou Bodoquena, em Mato Grosso do Sul. Também é grande o estoque de objetos cerâmicos produzidos pelas Kadiwéu para venda na loja "Índio&Arte", do Museu do Índio (Fundação Nacional do Índio).

Assim, este trabalho de qualificação traz estes objetos que estão organizados em coleções nos museus nos centros urbanos do Brasil e do exterior para observação e conhecimento dos Kadiwéu, artistas, professores, lideranças, sobretudo mulheres.

Assim, o que estamos desenvolvendo ainda está em processo, resulta da devolução de informações aos Kadiwéu sobre os processos de colecionamento, sobre os colecionadores, levantamento de informações em documentos arquivísticos textuais, fotográficos e videográficos (fílmicos), disponíveis nas bases de dados do Museu do Índio e do Volkenkunde Museum, sobre aspectos de sua história, presentes nestas coleções.

O grupo de mulheres com o qual trabalho foi escolhido por envolver uma ceramista qualificada e reconhecida entre o grupo, que lidera uma organização civil que está sendo criada de Associação de Mulheres Artistas Kadiwéu (AMAK), bem como sua filha, que é estudante universitária, mais habilidosa com Internet, além de ser artista. Elas poderiam ser um polo a partir do qual poderiam ser feitas conexões junto a outras ceramistas mais maduras e anciãs, que têm maior experiência, para fazer a "leitura" e comentário sobre estas coleções. Foram feitos contatos e repassadas orientações, sendo dada autonomia para realizarem o trabalho, como pesquisadoras indígenas. As imagens e descrições das peças foram encaminhadas por meio digital, para que fizessem 1) o reconhecimento das coleções e do conjunto dos objetos; 2) a observação dos itens individualmente; 3) a descrição detalhada sobre a técnica e aspectos da peça, forma e decoração) e, por fim, 4) a análise e comentários livres que remetam às lembranças afetivas das participantes. Foi sugerido que os registros poderiam ser feitos em gravador ou em vídeo do celular ou por meio de notas à mão, como fosse da preferência das participantes. Nas conversas livres,

as lembranças e outras emoções podem surgir, estimulando a memória do grupo, sendo informações muito importantes, porque podem levar à indicação de autores das peças, alguns ainda vivos ou na lembrança, e ainda estórias que ilustrem as condições e situações das pesquisas.

A observação e os comentários das mulheres a respeito dos artefatos em questão, podem proporcionar, não somente ao público de museus no Brasil e no exterior, mas sobretudo aos Kadiwéu de hoje, informações mais qualificadas sobre as coleções de Guido Boggiani e de Darcy Ribeiro, que remontam a um período que vai de 70 até mais de 100 anos da história dos Kadiwéu, um grupo indígena atuante, que produz e vende sua arte e cuja cultura e língua estão vivos. Esta parceria e diálogo está se iniciando e ainda não temos resultados concretos, no entanto, tem um significado que vai além dos aspectos museológicos, para as instituições envolvidas, no sentido de tornar presentes as falas e as visões de indivíduos desta cultura, mostrando sua vitalidade e dinâmica contemporânea.

As informações a respeito destas coleções podem contribuir para o maior acesso às informações sobre as histórias dos povos indígenas contidas nos acervos dos museus etnográficos e podem, ainda, revelar sobre nossa própria cultura, ao estudar as dinâmicas das instituições museais e das relações históricas e políticas transculturais, marcadas pelo desequilíbrio de poder característico dos contatos coloniais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M.R.C.2003. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

BASQUES, M. 2012. Ejiwajegi: A Arte dos Cavaleiros Kadiwéu. em: *Anais do Seminário de Antropologia da Ufscar,* Ano 1, Edição 1, 501-515.

BOGGIANI, G. *Os caduveos.* Tradução de Amadeu Amaral Júnior. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1975. 307 p.

CLIFFORD. J. *Predicament of Culture*; Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art, Harvard.

DURAN. Maria Raquel da Cruz . Leituras antropológicas sobre a arte kadiwéu. Em: *Cadernos de Campo*, São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 24, p. 43-70, 2015.

FABIAN, Johannes. 2010. "Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar". *Mana*, 16(1): 59-73.

FRANÇOZO, Mariana. 2014. *De Olinda a Holanda. O Gabinete de Curiosidades de Nassau*. Ed.Unicamp, 287 p.

GOMES, Alexandre O. e Neto, João Paulo Vieira. 2009. *Museus e Memória Indígena no Cará. Uma proposta em construção*. Fortaleza: SECULT, 263 p.

L'ESTOILE, Benoit. 2010. *Le gout des autres: l'exposition colonial aus arts premiers*. Champs Essais, Paris: Flammarion.

OLIVEIRA, J.P. de. 2007. O Retrato de um menino Bororo: Narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI em: *Tempo*, vol.12 no. 23 jul-dez, 2007, p.85-111, Rio de Janeiro: Departamento de História da UFF.

PECHINCHA. Mônica Thereza Soares. Memória e História entre os Índios Brasileiros: os Kadiwéu e seus etnógrafos Darcy Ribeiro e Gido Boggiani. *História Revista*, 5 (1/2), p. 151-163, jan-dez 2000.

RIBEIRO, Berta G; VELTHEM, Lucia Hussak van. 1992. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In: *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: [s.n.],. p. 103-112.

RIBEIRO, Berta G. 1983. *A Itália e o Brasil indígena:* L'Italia ed il Brasile indigeno. Rio de Janeiro: Index, 150p.

RIBEIRO, Berta G. 1988. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; Ed. da USP, 1988. 343 p.

RIBEIRO, Berta G. 1987. *Suma Etnologica Brasileira*. Coordenação, Berta G. Ribeiro ... [et al.]. Petropolis, RJ: [Rio de Janeiro]: Vozes; FINEP, 448 p.

RIBEIRO, Darcy. 1980. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Darcy Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 317 p.

ROCA Andrea 2015. Acerca dos Processos de Indigenização dos Museus: Uma Análise Comparativa, em: *Mana* 21(1): 123-155 Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p123

SÁ, R. e INAGAKI, E. 2014. *Inventario da Cerâmica Kadiwéu*. Relatório 2013/2014. Coordenação Regional de Campo Grande/Funai

SILVA, Giovani José da (org.). 2011. *Kadiwéu: Senhoras da Arte, Senhores da Guerra*. 1ª. Edição. Curitiba: Editora CRV.

SILVA, Giovani José da. 2014. *A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história*. Dourados, MS: Ed. UFGD.

SIQUEIRA JÚNIOR, Jaime Garcia. 1993. *Arte e técnicas Kadiwéu*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo, 125 p.

SIQUEIRA JUNIOR, Jaime Garcia. 2000. *A iconografia Kadiwéu atual. In: Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel, Edusp, FAPESP, p. 265-277.

VELTHEM, Lucia Hussak van. O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação. Brasília, DF: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 7, n. 1, p. 51-66, jan.-abr. 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

REFLEXÕES SOBRE A CATEGORIA 'CLASSE' NO DEBATE SOBRE ARTICULAÇÃO DE MARCADORES SOCIAIS DA DIFERENÇA E INTERSECCIONALIDADES

Renata Guedes Mourão Macedo[1]
Universidade de São Paulo

Resumo

No Brasil, desde meados dos anos 2000, a análise conjunta de marcadores sociais da diferença - gênero, sexualidade, raça e classe em especial - ganhou centralidade em debates dentro e fora da academia, incluindo os diversos movimentos feministas e LGBTs. Tomando como referência alguns balanços recentes publicados em periódicos acadêmicos brasileiros, o paper analisa o modo como o marcador "classe social" aparece em tais debates nas ciências sociais brasileiras. Ao lado de gênero, sexualidade e raça, classe social se constitui como uma categoria principal ou secundária? Quais perspectivas teórico-metodológicas informam a análise desse marcador? Para tanto, tomo como referência quatro balanços brasileiros recentes sobre articulação de categorias e interseccionalidades: o de Adriana Piscitelli, de 2008; Helena Hirata, de 2014; Laura Moutinho, de 2014 e Flavia Biroli e Luis Felipe Miguel, de 2015.

Palavras-chave: interseccionalidade; classe social; gênero; marcadores sociais da diferença.

REFLECTIONS ABOUT THE CATEGORY "CLASS" IN THE DEBATES OF SOCIAL MARKERS OF DIFFERENCE AND INTERSECTIONALITY

Abstract

In Brazil, since the mid-2000s, the analysis of social markers of difference - gender, sexuality, race, and class - has gained centrality in debates within and outside academia, including the various feminist and LGBT movements. Taking as reference some recent articles published in Brazilian academic journals, the paper analyzes how the "social class" marker appears in such debates in the Brazilian social sciences. Alongside gender, sexuality, and race, does social class constitute a major or secondary category? Which theoretical-methodological perspectives

[1] Pesquisadora do NUMAS/USP (Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença) e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP sob orientação da Profa. Heloisa Buarque de Almeida. Agradeço a Bernardo Fonseca Machado pelas sugestões para este paper. A breve reflexão aqui trazida é parte de um debate que venho realizando com Michele Escoura (PAGU/Unicamp), parcialmente disponível no artigo "Tensionamentos e negociações de desigualdades: notas etnográficas sobre consumo, classe e gênero" (ESCOURA e MACEDO, no prelo).

inform the analysis of this marker? For that, I take as reference four recent Brazilian articles about articulation of categories and intersectionalities: Adriana Piscitelli, 2008; Helena Hirata, 2014; Laura Moutinho, 2014 and from Flavia Biroli and Luis Felipe Miguel, 2015.

Keywords: Intersectionality; Social Class; Gender; Social Markers of Difference.

1 INTRODUÇÃO

No Brasil, desde meados dos anos 2000, a análise conjunta de marcadores sociais da diferença - especialmente de gênero, sexualidade, raça e classe - ganhou centralidade em debates dentro e fora da academia, incluindo os diversos movimentos feministas e LGBTs. Tomando como referência alguns balanços recentes publicados em periódicos acadêmicos brasileiros, analiso a seguir o modo como o marcador "classe social" aparece em tais debates nas ciências sociais. Ao lado de gênero, sexualidade e raça, classe social se constitui como uma categoria principal ou secundária? Quais perspectivas teórico-metodológicas informam a análise desse marcador?

Para tanto, tomo como referência quatro balanços brasileiros recentes sobre articulação de categorias e interseccionalidades: o artigo da antropóloga Adriana Piscitelli, de 2008, intitulado "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras"; o artigo da socióloga Helena Hirata, de 2014, intitulado "Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais"; o artigo da antropóloga Laura Moutinho, de 2014, intitulado "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas" e o artigo dos cientistas políticos Flavia Biroli e Luis Felipe Miguel, de 2015, intitulado "Gênero, raça e classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades". Em seguida, realizo uma breve reflexão sobre a articulação entre gênero, classe e raça a partir de um caso da minha pesquisa de doutorado, a saber, sobre estudantes universitárias e o mercado de ensino superior privado brasileiro.

2 ANÁLISE DOS BALANÇOS: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

Embora diferentes perspectivas de articulação ou intersecção de categorias da diferença estejam sendo discutidas em contextos intelectuais diversos desde os anos 1990, foi somente nos anos 2000 que tal debate ganhou corpo no Brasil, postulando novos desafios para os debates sobre gênero, sexualidade, raça e classe. Nesse contexto, para além das importantes traduções de autoras como Avtar Brah, Kimberle Crenshaw, Angela Davis, Anne MClintock, Daniele Kergoat, entre outras,

diferentes balanços sobre o tema foram publicados no período recente em periódicos acadêmicos nacionais.

No artigo de Adriana Piscitelli (2008), reconhecendo a diversidade de análises no debate sobre "articulação e interseccionalidades", são comparadas as perspectivas teórico-metodológicas de três autoras: Kimberle Crenshaw, Anne McClintock e Avtar Brah. Ao retomar o debate acadêmico-feminista dos anos 1980 e 1990, Piscitelli já deixa claro sua posição, criticando perspectivas que universalizam as relações de poder e de dominação. Ao lado de autoras como Scott, Strathern e Butler, afasta-se da noção de patriarcado e busca "problematizar os modelos teóricos totalizantes" (2008, p. 265). No que se refere as teorias sobre articulação, contrapõe as análises dessas autoras em "leituras sistêmicas" (Crenshaw) e "leituras construcionistas" (McClintock e Brah), as quais afirma ter maior afinidade. Embora Piscitelli em diversos momentos se refira aos marcadores "**gênero, raça, etnicidade e classe**", não faz uma reflexão específica sobre o protagonismo de cada uma dessas categorias em seu texto. Ao contrário, parece identificar-se com a perspectiva de Brah (2006), que propõe analisar as próprias categorias de diferença e desigualdade em cada contexto de poder, e ver como são constituídas.

Publicados paralelamente em 2014, os artigos de Hirata (2014) e Moutinho (2014) também reconhecem a importância de Kimberle Crenshaw no debate sobre interseccionalidade, consagrando-a como a autora que cunhou o termo em texto precursor de 1989. No entanto, algumas diferenças entre os dois balanços são notáveis.

No artigo de Helena Hirata (2014), tendo o trabalho feminino como eixo central, o objetivo é analisar as conceitualizações que integram "em uma unidade indissociável, **sexo, raça e classe**" (2014, p. 61). Nota-se que aqui, ao invés de gênero, é sexo a categoria a ser analisada. Em seu balanço, Hirata contrapõem o conceito de *interseccionalidade* desenvolvido por Crenshaw nos anos 1990, mas alinhado ao Black Feminism desde os anos 1970, com o conceito de *consubstancialidade*, cunhado pela socióloga francesa Daniele Kergoat nos anos 1970. Embora próximas, as duas perspectivas diferem na ênfase das categorias que serão articuladas à sexo/gênero, e no modo de compreender tais processos. Pelas palavras de Hirata:

> Embora ambas partam da intersecção, ou da consubstancialidade, a mais visada por Crenshaw no ponto de partida da sua conceitualização é a *intersecção entre sexo e raça*, enquanto *a de Kergoat é aquela entre sexo e classe*, o que fatalmente terá implicações teóricas e políticas com diferenças bastante significativas (Hirata, 2014, p. 63, grifos meus).

Hirata se posiciona a favor da perspectiva francesa (consubstancialidade), dando ênfase ao marcador classe, compreendido a partir de uma perspectiva feminista

materialista e diretamente atenta à divisão social do trabalho (Kergoat, 2016). Kergoat inclusive critica a noção "geométrica de intersecção" (Hirata, 2014, p. 65). Ao contrário, partindo do conceito marxista de *relações sociais,* propõe direcionar a reflexão para as "origens" de tais processos de diferenciação:

> [...] no que me diz respeito, a questão não é entrecruzar *categorias*, mas partir das *relações sociais que fabricam tais categorias*, rastrear os processos que estão na origem da produção de grupos e pertencimentos objetivos e subjetivos (Kergoat, 2016, p. 21).

Percebe-se assim que, embora considerando a importância de refletir sobre sexo, raça e classe de maneira articulada (e apenas esses três marcadores, excluindo outros como geração ou religião), a perspectiva com qual Hirata se alinha dá maior ênfase ao marcador classe social, compreendido em sua linhagem materialista, isto é, "levando em conta as dimensões materiais da dominação" (Hirata, 2014, p. 65).

Já no artigo de Laura Moutinho (2014), a ênfase está nas **categorias gênero, raça, nacionalidade e sexualidade**. Aqui, o foco está no debate sobre relações raciais, articulado com gênero e sexualidade, ficando classe social em segundo plano. Ao analisar a produção acadêmica e política sobre o tema nos Estados Unidos, Moutinho reflete sobre o protagonismo das categorias de gênero e raça, ligado ao Black Feminism desde os anos de 1970, com ênfase na discriminação sofrida pelas mulheres negras. Ao focalizar a produção bibliográfica no Brasil, Moutinho passa pelo debate desenvolvido por Florestan Fernandes sobre "a discriminação do negro na sociedade de classes". Este, entre outros autores, se referia ao homem negro, não questionando questões de gênero. Em seguida, passa a revisar os trabalhos que, a partir dos anos 1990, focalizaram a "mulher mestiça" e sua "brasilidade", como o de Mariza Correa sobre a "invenção da Mulata", de 1996. No que se refere à questão central deste paper, registra-se como, embora a categoria classe apareça no artigo de Moutinho, tal marcador é tomado como secundário no debate.

Por sua vez, no artigo de Flavia Biroli e Luis Felipe Miguel (2015) são selecionadas como categorias principais de análise **gênero, raça e classe**. Outras variáveis como geração, sexualidade, etnia e deficiência física, embora tendo sua importância reconhecida, ficam em segundo plano. Retomando a história dos movimentos feministas, os autores recuperam o debate a partir dos anos 1960, reconstituindo três "frentes" principais: feminismo marxista ou socialista, feminismo negro e uma terceira frente que teria "como nó organizador a noção de interseccionalidade" (2015, p. 30).

Sobre as análises feministas socialistas e marxistas, os autores destacam como desde os anos de 1970 produziram interpretações importantes sobre as relações entre capitalismo, classes sociais e dominação de gênero. Em tais perspectivas, a "divisão sexual do trabalho" aparece como eixo importante de análise. Nesse aspecto, para além de referências internacionais como Christine Delphy e Juliet Mitchell, são retomadas as

obras das autoras feministas brasileiras Elizabeth Souza-Lobo e Heleith Saffiotti. A noção de patriarcado é também amplamente mobilizada, muitas vezes substituindo a categoria gênero.

Já no que se refere às frentes do feminismo negro e do feminismo interseccional, a categoria raça ganha a frente do debate, deixando o marcador "classe" em segundo plano. Tais autoras feministas produziram reflexões incontornáveis para as lutas e teorias feministas, destacando a pluralidade de experiências de mulheres. Para além da análise de autoras como bell hooks, Patricia Hills Collins e Kimberle Crenshaw, Biroli e Miguel também destacam a importância da obra de autoras engajadas nos movimentos feministas negros brasileiros como Lelia Gonzalez, Sueli Carneiro e Luiza Bairros. Ainda que essas três frentes reconheçam a importância de se reconhecer "as identidades de raça e classe" na constituição de diferenças entre as mulheres, os marcadores classe e raça ganharam pesos diferentes nessas frentes de análise. Conforme sintetizam Biroli e Miguel:

> De maneira sintética, é possível dizer que enquanto o feminismo marxista e socialista privilegia o par gênero-classe (embora isso não signifique que suspenda a raça como problema), o feminismo negro e os estudos das interseccionalidades privilegiam o par gênero-raça (embora isso não signifique que suspendam a classe como problema) (Biroli e Miguel, 2015, p.31).

Ao analisar conjuntamente os quatro balanços, observa-se que a categoria "classe", embora seja amplamente reconhecida como constitutiva de diferenças e desigualdades sociais no mundo contemporâneo, recebe mais destaque nas análises feministas de cunho materialista/marxista. E as análises que enfatizam o par gênero-raça, acabam relegando classe a segundo plano.

3 "CLASSE" ENTRE O MERCADO E AS NARRATIVAS COTIDIANAS: REFLEXÕES A PARTIR DE UMA PESQUISA NO ENSINO SUPERIOR PRIVADO

Embora muito se discuta o protagonismo, ou não, da categoria "classe social" na discussão sobre marcadores sociais da diferença, o tema da estratificação e mobilidade social ganhou relevância em período recente no Brasil. Conforme demonstram Kopper e Damo (2018) a partir de uma etnografia sobre a mobilidade econômica no país, entre 2001 e 2013 o debate sobre a categoria classe esteve no centro de disputas fervorosas entre economistas, cientistas sociais, políticos e agentes do mercado. Assim, termos como "nova classe média", "classe C", "nova classe trabalhadora", entre outros, foram amplamente mobilizados no período (Souza, 2010; Scalon e Salata, 2015; Almeida e Macedo, 2015). A partir de 2015, com o adensamento da crise político-econômica, progressivamente o debate sobre classe foi saindo do centro do debate público (Kopper e Damo, 2018). Isso,

no entanto, não significa que o marcador classe social deixou de ser importante para compreendermos alguns processos sociais no Brasil recente.

Em minha pesquisa de doutorado, em andamento, tenho me debruçado sobre dois tipos de narrativas que articulam marcadores sociais de gênero, classe, raça e geração: de um lado, a escuta de narrativas de estudantes universitárias mulheres, em sua maioria de classes populares, sobre suas escolhas no ensino superior privado; de outro lado, os discursos constituídos pelo mercado de ensino superior sobre os "novos consumidores de diplomas". Tem sido interessante constatar uma circularidade entre as narrativas dessas mulheres e as campanhas publicitárias do mercado de ensino superior privado, muito presente na cidade de São Paulo e tido por diversas estudantes como uma referência para a escolha da instituição.

Nesse sentido, analisando algumas campanhas publicitárias do mercado de ensino superior entre 2016 e 2017, é relevante notar como as categorias de gênero, raça e classe também se produzem simultaneamente na busca por consumidores-estudantes potenciais, especialmente aqueles das classes B e C, segundo a linguagem de mercado.

Conforme exposto no relatório "As aspirações da Classe C em relação ao Ensino Superior" (publicado pelo Fórum das Entidades Representativas do Ensino Superior Particular em 2016), a categoria "classe C" passa ser amplamente mobilizada na análise do potencial de consumo de certos nichos de mercado. Entre outros dados trazidos por esse relatório, destaca-se o expressivo aumento das classes com menor potencial de consumo no ensino superior brasileiro, antes mais acessível apenas para as classes A e B (imagem 1). Também se destaca no referido relatório como a maioria desses estudantes da "classe C" é jovem, mulher e oriundo de escola pública.

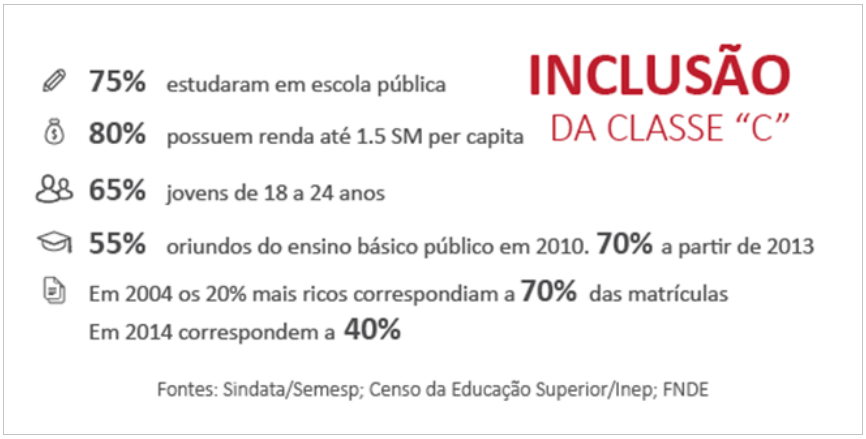


Imagem 1 – Gráfico retirado do relatório "As aspirações da classe C em relação ao Ensino Superior" – Fonte: Fórum das Entidades Representativas do Ensino Superior Particular, 2016.

Embora essa publicação não se detenha em nenhum momento sobre a categoria raça, é interessante notar como as campanhas publicitárias derivadas de tais pesquisas tem dado

protagonismo às mulheres negras. Não por acaso, conforme pontuaram Kopper e Damo (2018, p. 367) ao analisar o fenômeno recente de mobilidade social no Brasil, as "populações alvo no interior da "nova classe média" foram "os negros, os jovens, as mulheres".

A campanha publicitária lançada em 2016 pela Estácio é emblemática nesse sentido (ver imagem 2). Voltada para a captação de consumidores homens e mulheres das classes B e C, tematiza questões de gênero e raça ao retratar estudantes potenciais. O mesmo pode ser lido nas imagens da campanha também de 2016 do grupo Uninove (ver imagem 3): a frente a mulher negra, em segundo plano a mulher branca, seguida por um homem branco.

Imagem 2 – peça publicitária do grupo Estácio para matrícula no ano letivo de 2017. Fonte: site da instituição em 2016.

Imagem 3 – peça publicitária do grupo Uninove para matrícula no ano letivo de 2017 - Fonte: site da instituição em 2016.

Vemos, assim, como nesse debate a mulher negra e jovem tornou-se uma personagem central, protagonista de inúmeras campanhas, representando a nova consumidora potencial da "classe C". Assim, classe, raça e gênero mais uma vez se constituem "em relação entre si e através dessa relação" (McClintock, 2010, p. 19). Afinal, "mulheres, negros e jovens foram apontados como os protagonistas da nova classe média" (Kopper e Damo, 2018, p. 369).

Neste exemplo, entre outros possíveis, classe evidencia-se como um operador central, estruturando o mercado de privado de ensino superior. Para além de perspectivas teórico-

metodológicas específicas, em sociedades capitalistas classe segue sendo estruturante de produtores e consumidores, pautadas pela linguagem econômica atual de "potencial de consumo" e renda, sem deixar de expressar-se na interconexão com gênero, raça/etnia e geração a todo momento.

Entretanto, quando retorno às narrativas das estudantes que participaram de minha pesquisa de doutorado, é interessante perceber como, enquanto as afirmações sobre orientação sexual, gênero e identidade racial têm se tornado cada vez mais afirmativas no Brasil, o mesmo não se dá com as identidades de classe. Por meio da realização de 21 entrevistas semi-estruturadas ao longo da referida pesquisa, na maioria das vezes em que eu introduzia o assunto "classe social", tinha respostas evasivas como "*não sei... pobre, pobre eu não sou, mas também não sou classe média...*", ou "*agora mede classe por letras, né? ... Acho que sou classe C mesmo*".

Embora não seja o objetivo deste paper aprofundar o debate sobre as dimensões objetivas e subjetivas a respeito de classe social (Bourdieu, 2013), introduzo essa questão para levantar uma hipótese: será que a menor relevância dada a classe social no debate sobre marcadores sociais da diferença é reflexo da perda de centralidade de tal categoria também nas identidades individuais? Ainda assim, e tomando os quatro balanços analisados como referência, de que modo podemos refletir sobre classe social articulada a outros marcadores, em nossas pesquisas?

4 "E O QUE ACONTECEU COM CLASSE?" BREVE RETORNO A ALGUMAS OBRAS

Relendo o importante texto de Donna Haraway "Gênero para um dicionário marxista" (2004, [1991]), cumpre sublinhar como essa tensão já se fazia claramente presente nos anos 1990:

> Boa parte da teoria feminista mais provocativa dos últimos vinte anos insistira nas *relações entre sexo e raça* de maneira a problematizar as dores do parto do sistema de sexo/gênero num discurso mais focalizado no entrelaçamento de gênero e classe. *Muito raramente a teoria feminista juntou analiticamente raça, sexo/gênero e classe* – apesar das melhores intenções, das palavras de ordem dos autores e das observações nos prefácios de livros (Haraway, 2004, p. 206, grifos meus).

Embora reconheça estar falando mais especificamente dos debates acadêmicos feministas anglo-saxões, Haraway (p. 206) se pergunta: *"E o que aconteceu com classe?"*. Embora a própria Haraway traga algumas respostas a tais questões, vale a pena retomar mais algumas obras desse debate. A partir da análise dos balanços brasileiros sobre interseccionalidade e articulação de marcadores sociais da diferença produzidos por Piscitelli (2008), Moutinho (2014), Hirata (2014) e Biroli e Miguel (2015), torna-

se interessante retomar alguns dos trabalhos e perspectivas teóricas mencionadas para compreender as trajetórias de "classe social" nesse debate.

A partir de tais pistas, nota-se que, na verdade, a articulação entre gênero e classe foi bastante presente na segunda metade do século XX, tanto no Brasil quanto no debate euro-americano, especialmente naquele de cunho feminista materialista/ marxista. Conforme a própria Donna Haraway demonstra (2004), importantes análises feministas nos anos de 1970 e 1980 debruçaram-se sobre temas como divisão sexual do trabalho, trabalho doméstico, cuidado com crianças e idosos, historicizando categorias não problematizadas por Marx, mas mantendo as "relações de produção" e as diferenciações de classe como eixo de análise. Perspectivas similares tiveram trabalhos de autoras feministas brasileiras como Heleith Saffiotti - com destaque para *A mulher na sociedade de classes*, publicado em 1976 - e Elizabeth Souza Lobo, com *A classe operária tem dois sexos* (publicado como obra póstuma em 1991). Em tais perspectivas teórico-metodológicas, segundo Haraway, capitalismo e patriarcado foram considerados como um sistema único ("patriarcado capitalista") de modo que "a luta contra a opressão de classe e de gênero deve[ria] ser unificada" (Haraway, 2004, p. 229). Apesar da relevância de tais análises, progressivamente passaram a ser questionadas pelo pouco reconhecimento das categorias raciais e étnicas como eixo de produção de desigualdades. Segundo Haraway: "note-se que raça, incluindo um questionamento da posição racial dos brancos, permanecia um sistema inexplorado nessas formulações" (2004, p.228).

Diferentemente de outros trabalhos feministas marxistas que relegaram raça ao segundo plano, Angela Davis, já no início dos anos de 1980, publicou *Mulheres, raça e classe* (2016[1981]). A autora também partia da perspectiva marxista, tendo a exploração capitalista como uma de seus problemáticas centrais. No entanto, conforme enfatiza Djamila Ribeiro no Prefácio da tradução brasileira, Davis é crítica da esquerda ortodoxa que defende "a primazia da questão de classe sobre outras opressões" (Davis, 2016, p. 12). Sendo a mulher negra estadunidense protagonista de sua análise, Davis retoma a história da escravidão, do movimento abolicionista e das lutas sufragistas para refletir sobre as cisões entre raça e classe nas lutas feministas. Ao refletir sobre a tensão entre trabalho doméstico e trabalho produtivo, Davis demonstra de modo exemplar o modo como reflete sobre as diferenças de gênero a partir de marcadores de classe e raça: "a ideologia do século XIX estabeleceu a dona de casa e a mãe como modelos universais de feminilidade" (2016, p. 231); no entanto, tais estereótipos de uma feminilidade caseira e frágil retratavam a realidade da *mulher branca e de classe média*; as *mulheres negras e as mulheres brancas de classe trabalhadora*, ao contrário, tiveram que se constituir como fortes e assertivas.

Ainda no debate com o marxismo, mas incorporando a psicanálise e uma perspectiva mais matizada, o trabalho de Anne McClintock *Couro Imperial* (2010 [1995]) - destacado

no balanço de Piscitelli (2008) -, também traz contribuições importantes para refletirmos sobre a articulação entre gênero, raça e classe. Assim como Davis refletiu sobre o papel da dona de casa na constituição do capitalismo (personagem cindida por marcadores de raça e classe), McClintock também irá refletir sobre o "culto da domesticidade" e a invenção da "criada invisível" na Inglaterra vitoriana do século XIX, sem deixar de lado a histórica socioeconômica, os estereótipos raciais e a formação de uma classe dominante em oposição a uma classe trabalhadora. Conforme afirma McClintock, "certamente nenhuma outra cultura dividiu a sexualidade feminina tão claramente em linhas de classe" (2010, p. 140).

Também Avtar Brah, em parceria com Ann Phoenix (2004) traz contribuições relevantes para esse debate, dessa vez nuançando a perspectiva marxista e aproximando-se de uma visão mais empírica ou etnográfica. Segundo as autoras, trata-se do desafio de demonstrar as narrativas mais cotidianas sobre classe:

> "We are aware that social class remains a contested category with its meaning varying with different theoretical and political perspectives. Our focus is somewhat different. We are primarily concerned with the ways in wich class and its intersections are narrated in some autobiographical and empirical studies" (Brah e Phoenix, 2004, p. 79).

Nesse sentido, etnografias sobre diferentes situações vividas são destacadas, demonstrando como as experiências de diferenciação entre classes podem ser estar presente "nas práticas cotidianas". A partir de diversos exemplos, Brah e Phoenix enfatizam como classe social, em sua articulação com gênero, é vivenciada como algo simultaneamente "subjetivo, estrutural, relacionado à posição social e às práticas cotidianas" (2004, p. 80). Pessoalmente, concordo com essa análise. Também acredito que a perspectiva de classe como categorias instáveis e relacionais, evidenciadas por meio de práticas distintivas, conforme trabalhos de Pierre Bourdieu (2007), podem ser enriquecedoras para este tipo de abordagem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme breves reflexões sobre o marcador "classe social" trazidos neste paper, percebe-se como, longe de estar "desaparecida", classe tem sido uma categoria importante em diversos debates ligados à teoria de gênero, especialmente aquela de fundo marxista e/ou materialista, conforme fica claro na análise dos quatro balanços selecionados. No entanto, é recorrente a sensação de que tal marcador é cada vez menos relevante em diversos debates dentro e fora da academia, assim como na constituição de identidades individuais.

Nessa reflexão, ainda inicial sobre o tema, acredito, entretanto, que as contribuições mais matizadas de classe, que rompam com a perspectiva dualista da análise marxista podem ser úteis para a análise articulada de marcadores sociais da diferença em diferentes contextos etnográficos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Heloisa e MACEDO, Renata. 2015. "Discursos sobre a "nova classe média" na mídia: classe, gênero e raça em intersecção". 39º Encontro Anual da Anpocs, disponível em: https://www.anpocs.com/index.php/papers-39-encontro/gt/gt03/9452-discursos-sobre-a-nova-classe-media-na-midia-classe-genero-e-raca-em-interseccao/file, acesso em 04/01/2017.

BRAH, Avtar e PHOENIX, Ann. "Ain't I a women? Revisiting Intersectionality". *Journal of International Women's Studies*., vol. 5, 3, pp.75-86)

BIROLI, Flavia e MIGUEL, Luis Felipe. 2015. "Gênero, raça e classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades". Revista Mediações

BOURDIEU, Pierre. 2007. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp.

_____. 2013. "Capital simbólico e classes sociais". *Revista Novos Estudos*, n. 96, pp.105-115.

DAVIS, Angela. 2016. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

HARAWAY, Donna. 2004. "Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra". *Cadernos Pagu*, n. 22, pp. 201-246.

HIRATA, Helena. 2014. "Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais". *Tempo Social*, vol. 26, n.1, São Paulo, jun/2014, pp. 61-74.

HOOKS, bell. 1995. "Intelectuais negras". *Revista Estudos Feministas*, N.2/95, pp. 464-478.

KERGOAT, Danièle. 2016. "O cuidado e a imbricação das relações sociais". In: ABREU, Alice; HIRATA, Helena e LOMBARDI, Maria Rosa. *Gênero e trabalho no Brasil e na França*. São Paulo: Boitempo.

KOPPER, Moisés e DAMO, Arlei. 2018. "A emergência e evanescência da nova classe média brasileira". *Horizontes Antropológicos*, ano 24, n.50, 2018, pp.335-376.

LOBO, Elizabeth. 1991. *A classe operária tem dois sexos*: trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Editora Braziliense.

MCCLINTOCK, Anne. 2010. *Couro Imperial: raça, sexualidade e gênero no embate colonial*. Campinas, Editora Unicamp.

MOUTINHO, Laura. 2014. "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes". *Cadernos Pagu*, n.42, 2014, p.201-248.

PISCITELLI, Adriana. 2008. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". In: *Sociedade e Cultura*, v.11, n.2; 2008.

SAFFIOTTI, Heleieth. 1976. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Petrópolis: Vozes.

SCALON, Celi e SALATA, André. 2015. “Do meio à classe média: como a “nova classe média” e a “classe média tradicional” percebem sua posição social?” In: *Revista Ciências Sociais Unisinos* – 2015.

SOUZA, Jessé. 2010. *Os Batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Ed. UFMG e Humanitas.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 077. Ethnographic Collections, Museums and Universities

O MUSEO DE LAS CULTURAS DEL MUNDO DE BARCELONA: RECLASSIFICAÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA E ARTE

Renata Montechiare
Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro
Pesquisadora da Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais - Flacso Brasil

Resumo

O presente estudo pretende contribuir com o debate sobre os museus de antropologia e suas coleções no século XXI. Trata da disputa em torno de uma coleção privada exibida no recém criado Museo de las Culturas del Mundo de Barcelona, inaugurado em 2015. Antropólogos, historiadores da arte e museólogos, professores universitários, gestores públicos, colecionadores, políticos e funcionários de museus participaram da criação da instituição e curadoria das peças, ocupando posições variadas ao longo do processo. A controvérsia se instaura no momento da reclassificação dos objetos "etnográficos" quando "transformados em obra de arte" a partir da interpretação oferecida pelo museu. Através de um manifesto assinado por 80 professores da Universitat de Barcelona esta opção é posta em questão, opondo antropólogos e historiadores da arte, e desafiando os limites e usos das classificações adotadas. Revisitar objetos coletados em meados do século XX de modo a dar novos sentidos a sua condição de patrimônio, no caso estudado, implicou em considerar aspirações sobre alguns objetos de prestígio, sobre a própria coleção, sobre o projeto de museu e também sobre a cidade. Inspirados por James Clifford ao transformar etnógrafos modernos em "nativos", tomamos os personagens envolvidos nas disputas de classificações da Coleção Folch em seus pontos de vista divergentes. E investigamos em que medida os "representados" pelos objetos aparecem como interlocutores.

Palavras-chave: museu de antropologia; coleções; objetos; arte

Abstract

The present study intends to contribute to the debate about the museums of anthropology and its collections in the 21st century. It deals with the dispute around a private collection exhibited in the newly created Museum of World Cultures of Barcelona, inaugurated in 2015. Anthropologists, art historians and museologists, university professors, public managers, collectors, politicians and museum employees participated in the creation of the institution and curation of the pieces, occupying varied positions throughout the process. The controversy arises when "ethnographic" objects were reclassified as "art work", according to the museum's interpretation. Through a manifesto signed by 80 professors of the Universitat de Barcelona this option is put in question, opposing anthropologists and art historians, and challenging the limits and uses of the classifications adopted. Revisiting objects collected in the middle of

the twentieth century in order to give new meanings to their heritage condition, in the case studied, implied to consider aspirations about some objects of prestige, about the collection itself, about the museum project and also about the city. Inspired by James Clifford in transforming modern ethnographers into "natives", we take the characters involved in the Folch Collection cataloguing in their divergent viewpoints. And we investigate if the "represented" by objects appear as interlocutors.

Keywords: anthropology museum; collections; objects; art

INTRODUÇÃO

Em 07 de fevereiro de 2015, Barcelona inaugurava um novo "museu de arte". Localizado na prestigiosa Carrer Montcada, o Museo de las Culturas del Mundo disputava as atenções dos pedestres que se amontoavam na fila de seu vizinho famoso, o Museo Picasso. Um a frente do outro, na expectativa de produção de um diálogo entre arte ocidental e arte de "outras culturas"; um exibindo a trajetória de Pablo Picasso em sua relação com a cidade de Barcelona, e o outro exibindo o "património artístico y el conocimiento" (MCM, 2015) dos povos da Ásia, África, América e Oceania.

O percurso de sua criação envolveu antropólogos, museólogos e historiadores da arte, políticos, gestores públicos, professores universitários, jornalistas e profissionais de museus em uma controvérsia entre "arte" e "antropologia", que saltou dos espaços restritos dos especialistas para os jornais de grande circulação. Em parte, os nove milhões de euros empregados na restauração dos palacetes Casa Nadal e Casa del Marqués de Llió, na museografia e manutenção (GRAELL, 2015) contribuíram para o envolvimento do grande público. Quanto aos especialistas, os argumentos contra e a favor do novo museu tomaram caráter mais conceitual, político e metodológico.

Suas 529 peças atualmente em exposição traçam um panorama sobre o talento "artístico" dos povos "outros", aqueles que há tempos eram classificados pela ciência e pelos museus de antropologia como "selvagens" (BLANCHARD; BOËTSCH; SNOEP, 2011). Em diálogo com instituições contemporâneas que exibem objetos "etnográficos" na Europa e Estados Unidos, o Museo de las Culturas del Mundo (MCM) se propõe confirmar a vocação de capital cultural da cidade de Barcelona (AJUNTAMENT DE BARCELONA, 2012).

O MCM integra um movimento mais amplo de revisão do modo de apresentação de coleções originárias de expedições européias aos demais continentes, levadas à cabo sistematicamente pelo menos desde meados do século XIX (DIAS, 1991; FINDLEN, 1994; BENNETT, 1995; CONKLIN, 2013). Como um fantasma, o tema dos embates sobre a legitimidade da aquisição das coleções em territórios, à época, coloniais, produz o ímpeto de responder a um ambiente crítico. Apesar de meus interlocutores não mencionarem

com frequência a dimensão da crítica pós-colonial que seus pares europeus enfrentam (L'ESTOILE, 2007; PRICE, 2007; VAN GEERT, 2014), sua proposta expositiva segue iniciativas contemporâneas que, estas sim, trabalham nesta perspectiva.

Os motivos pelos quais essa fala aparecia de maneira velada, ou apenas quando diretamente questionada, passa por um argumento compartilhado por muitos dos profissionais envolvidos, críticos ao MCM ou não. Entendem que a Catalunha nunca colonizou, e quem colonizou foi o Reino de Castilha (LÓPEZ BARGADOS, 2016). Aparte as disputas históricas entre Catalunha e Espanha, há uma compreensão ampla de que a Espanha como um todo não participou da etapa de colecionamento de objetos fora da Europa como os demais países, argumento que ouvi diversas vezes em campo. Conforme analisado anteriormente (MONTECHIARE, 2017), esse pensamento se estrutura na cronologia do colecionamento e da colonização. Afirma-se que no momento da saída ao campo, o território além-mar já havia conquistado independência. Portanto não haveria o que discutir quanto à legitimidade da aquisição dos objetos.

Talvez por este motivo as acusações sofridas pelo MCM mesmo antes de sua inauguração tenham surpreendido seus criadores. Um manifesto publicado pelos antropólogos da Universitat de Barcelona ecoou entre colaboradores dos museus, políticos e pesquisadores internacionais. Abordava não só a ausência de responsabilidade quanto a revisão do passado colonial, como acusavam os criadores do MCM de "estetizar" os objetos produzidos em ex-colônias, transformando-os em "obras de arte" à revelia de seu contexto de origem.

Considerados obsoletos e acusados de "museu colonial" (MONTECHIARE, 2017), os museus de antropologia especialmente na Europa (mas não somente) vêm reavaliando seus modos de expor e as histórias que contam através dos objetos. Esta renovação em parte se dá como resposta às críticas quanto à legalidade da detenção de objetos colecionados em situações coloniais, evidenciando relações desproporcionais entre colecionadores e colecionados. Reinscrever as coleções numa chave interpretativa além da adotada pelos tradicionais museus de antropologia tornou-se estratégia de importantes instituições[1]. O Musée du quai Branly em Paris talvez seja a referência número um quando tratamos deste campo. E a aceitação do público quanto à sua proposta[2] após mais de uma década de inaugurado, parece incentivar outros museus a aproximarem-se de novas linguagens e enquadramentos curatoriais.

Uma das alternativas empregadas nesse movimento de atualização e ressignificação de coleções "etnográficas" tem sido exibi-las sob o ponto de vista da história da arte

[1] Ver: Gottermburg Museum of World Culture, Musée du quai Branly, Tropenmuseum; Musée de l'Afrique centrale de Tervuren.

[2] O Musée du quai Branly recebeu 1milhão e 300 mil visitantes no ano de 2015. Ver: http://www.europe1.fr/culture/le-quai-branly-fete-ses-10-ans-le-musee-en-10-chiffres-2776619

ocidental. Nesse sentido, há todo um aparato visual que acompanha a seleção das peças a serem expostas: não apenas o objeto é escolhido sob critérios estéticos, como sua disposição no museu persegue este objetivo. Embora a opção por analisar e exibir "esteticamente" objetos desta natureza não seja exatamente nova (DIAS, 1991; CONKLIN, 2013), nem a única, tem aparecido como uma das soluções adotadas para repensar a representação do "outro" colonial.

É notório, entretanto, que essa opção enfrente a desconfiança de profissionais tão distintos quanto antropólogos e certo grupo de historiadores da arte, como comentado por meus interlocutores em Barcelona. Enquanto os primeiros reivindicaram a exibição dos objetos apresentados conforme seu contexto original de produção, os últimos estranharam a criação de um *outro* museu dedicado à antropologia, entendendo que o Museo Etnológico já cumpria a função. Ou seja, de imediato, alguns historiadores da arte locais desconfiaram da pertinência da qualificação como "arte" de objetos produzidos "fora do ocidente".

No MCM, as salas organizadas em continentes apresentam peças em sua maioria pertencentes a uma importante coleção privada, a Coleção Folch. Outra parte é proveniente do antigo Museo Etnológico de Barcelona (MEB), e conta ainda com peças da coleção Jordi Clos de arte pré-colombiana, em menor proporção, e do Anthropology and Archaeology Museum da Cambridge University, colaboradores da curadoria da Sala da Oceania.

Os agentes envolvidos nas etapas de concepção e execução do MCM ocuparam papel central nos enquadramentos os quais as coleções foram submetidas. A proposta foi tornada pública no ano de 2012 através da cúpula do governo municipal - Xavier Trias, Prefeito de Barcelona; Jaime Ciurana, Presidente do Conselho de Cultura; e Josep Lluís Alay, diretor de patrimônio, museus e arquivos, e diretor do MCM na ocasião de sua inauguração. Em nome do mandato do Prefeito Trias, o convênio de cessão de mais de dois mil objetos entre a família Folch e Barcelona foi executado, tornando a administração municipal responsável pela guarda, manutenção e exibição do acervo.

Este grupo convidou os primeiros especialistas a terem contato com as coleções e o projeto, que inicialmente previa a exposição das peças no Museo Etnológico de Barcelona (MEB), e posteriormente decidiram pela criação de um museu inteiramente novo. Deste modo, o diretor do MEB, Josep Fornés, e seus colaboradores estiveram envolvidos nas primeiras conversas, bem como professores de antropologia, arte e museologia, profissionais de outros museus, curadores, colecionadores privados e galeristas.

A heterogeneidade do grupo, os diferentes pontos de vista e expectativas quanto ao projeto produziram oscilações na participação de cada um dos personagens nas

etapas de criação do museu. Mais ou menos envolvidos, uns passaram de entusiastas à críticos, outros retiraram-se quando suas vozes não foram ouvidas, e outros assumiram posições de maior destaque ao longo do processo. Tive a oportunidade de conhecer boa parte dos profissionais envolvidos, entrevistá-los, acompanhá-los em visitas aos museus e receber suas indicações e referências. Durante seis meses em Barcelona estive presente às atividades do Museo de las Culturas del Mundo e do Museo Etnológico, acompanhando os desdobramentos da controvérsia que os atravessou ao menos nos últimos seis anos na Catalunha.

Como se verá na sequência, aparentemente os propositores do novo museu não contavam com a reação contrária dos antropólogos à qualificação dos objetos. As divergências entre classificar as peças como "antropológicas" ou como "arte" progrediu para uma série de argumentos, acionando acusações que atravessam os debates pós-coloniais. O projeto do museu enfrentou a ruptura de grupos assessores, posicionando oitenta professores da Universitat de Barcelona a assinar um manifesto contrário antes mesmo de sua inauguração. O documento denunciava o MCM como apologia à empresa colonial espanhola que, ao invés de reposicionar-se frente ao passado que tornou os museus europeus detentores ilegítimos de coleções, destituía sua população uma vez mais ao ignorar o contexto original de produção dos objetos[3].

A proposta aqui apresentada pretende trazer os aspectos da controvérsia em Barcelona como um caso para pensar em que medida os agentes envolvidos operaram a ressignificação das coleções. A suposta capacidade dos objetos de evidenciar sua condição de testemunha de acontecimentos torna-os aptos a contar determinadas histórias, promover integração coletiva, recuperar memórias (GONÇALVES, 2002). Parece curioso como lidar com os mesmos objetos pode render narrativas muito diferentes, e como também essas histórias se remodelam e se adaptam aos novos arranjos produzidos contextualmente. Assim, buscamos investigar os pontos de vista divergentes e os resultados produzidos pelas interpretações adotadas.

Esta pesquisa é parte do material de campo coletado para a tese de doutorado em antropologia cultural pelo Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, defendida em 2017 sob a orientação do Prof. José Reginaldo Santos Gonçalves. Foi desenvolvida no contexto de debates do Núcleo de Antropologia dos Objetos e Laboratório de Antropologia da Arquitetura e Espaços, coordenado por Gonçalves no IFCS/UFRJ.

[3] Manifesto "Barcelona i el museus com a pessebres" Disponível em: <http://www.ub.edu/grecs/wp-content/uploads/2014/12/Barcelona-i-els-museus- com-a-pessebres.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2017.

A COLEÇÃO FOLCH E O MUSEO ETNOLÓGICO DE BARCELONA

Os citados objetos que atualmente integram a mostra de longa duração do Museo de las Culturas del Mundo fazem parte de um conjunto mais amplo conhecido como Coleção Folch. Albert Folch promoveu viagens entre os anos de 1952 e 1976 por conta própria e em parceria com o Museo Etnológico de Barcelona por diversos países, e reuniu inúmeros objetos. De acordo com Stella Folch[4], sua filha e herdeira, são objetos coletados em situações muito variadas que vão desde a aquisição de um conjunto enorme de peças de um mesmo colecionador, até contatos via embaixadas para aquisição de exemplares únicos.

O empresário iniciou sua coleção ainda nos anos 1940 quando prestou serviço militar em regiões coloniais espanholas na África (ROMA; VALLS, 1998). Ao longo das décadas, percorreu os demais continentes acompanhado do fundador do Museo Etnológico de Barcelona, August Panyella, e de Eduald Serra, colaborador do MEB. Juntos coletaram objetos que deram origem a duas coleções distintas, uma pública (do MEB) e outra privada (Folch), argumento empregado como justificativa e pertinência à cessão dos objetos por Stella Folch à Prefeitura décadas mais tarde.

Um dado curioso desta colaboração em meados do século XX destaca o interesse peculiar de cada um desses personagens: enquanto Folch manifestava propósitos "artísticos" em relação aos objetos que adquiria, Panyella e Serra primavam pelo caráter "antropológico" do que tornariam acervo do museu. Alguns comentadores apontam a ambivalência destes colecionamentos, afirmando que a influência de uns sobre os outros evidencia a fluidez e a imprecisão da atribuição de sentidos estritamente "estéticos" ou "etnográficos" ao que juntos coletavam (PASCUAL I MIRÓ et al, 2015).

Quarenta anos depois, o acordo de cessão da Coleção Folch à Prefeitura de Barcelona por vinte anos foi anunciado com a previsão de exposição dos objetos no MEB, após reformas estruturais que garantissem espaços adequados à recepção dos objetos. De certa forma, o anúncio enaltecia a reunião das peças dos expedicionistas novamente, e em uma casa historicamente coerente. O MEB então fechou suas portas em 2011 e iniciou a reforma que duraria cerca de quatro anos.

Grande parte dos objetos exibidos pelo MEB antes da reestruturação sofrida tratava de coleções de etnologia espanhola, com objetos de origem catalã e também de outras partes da Espanha. Pouco se exibia de outros continentes, embora o museu contasse com acervo para tanto. Entre ser escolhido como local de recepção da Coleção Folch e ter tornado-se ele próprio cedente de objetos ao novo museu, o MEB

[4] Em uma palestra no MCM em setembro de 2015.

posicionou-se criticamente a respeito da interpretação pretendida pelos criadores do Museo de las Culturas del Mundo. Fosse em suas dependências ou fora, Josep Fornés, diretor do MEB, tornou público o que considera um insulto às populações extra-europeias[5], ou seja, a exibição de seus objetos de cunho religioso, político, familiar, etc., interpretados e exibidos como arte à moda ocidental.

As críticas que envolveram a criação do MCM passaram também pelo MEB pois o anúncio da Prefeitura indicava que ao Etnológico restaria a exibição de representações da "cultura catalã" (AROCA, 2014). Num contexto de crescente nacionalismo, esta afirmação foi entendida como uma decisão que dispensava maior consenso sobre as abordagens a serem adotadas. O manifesto citado foi categórico ao afirmar que a política cultural do Prefeito Trias pretendia "coisificar" a cultura catalã, reificando o presente e desconsiderando as relações sociais próprias da cultura.

De certa forma, o desprestígio do MEB como local adequado à abrigar um novo museu foi recebido como descrédito da própria disciplina antropológica, considerada inoportuna como forma de interpretação dirigida ao público visitante. Do ponto de vista mais pragmático, o argumento utilizado na defesa da criação do MCM se deu pelas dificuldades de acesso ao MEB, localizado na montanha de Montjuic, e a oportunidade de ocupação dos palacetes do Born, junto ao Museo Picasso. O enquadramento dos objetos como arte só fez valorizar a proposta.

RECLASSIFICAÇÕES

O mundo dos museus de antropologia europeus vem lidando com a demanda de ressignificar seu acervo, diante do reposicionamento da crítica colonial, que ganhou novos contornos a partir dos processos de independência na África e na Ásia nos anos 1960 e 1970. Tudo indica que os museus a sentem como um mal-estar em relação à desconfiança sobre o modo de aquisição dos objetos que detém, e à própria maneira como os exibem: discursos empregados, tipologia das vitrines, agrupamentos controversos, legendas pouco precisas, etc.

Conforme mencionado, acusações desta natureza nem sempre aparecem diretamente atribuídas a um ou outro museu. O curioso está, portanto, no ímpeto da mudança em instituições onde casos de requisição de patrimônios ou questionamentos sobre o modo de exibi-los não ocorreram. Esse movimento de renovação parece indicar que a crítica é percebida, ainda que indiretamente. A partir daí surgem questões sobre como então expor estes objetos em posse dos museus há décadas. Entendendo que a curadoria os organiza

[5] Entrevista concedida a autora em 10 de fevereiro de 2016.

de modo a responder a algumas perguntas, e busca diálogo também com o público não especializado, torna-se interessante observar as opções de mudança consideradas.

Em Barcelona, no momento da assinatura da cessão da Coleção Folch à Prefeitura, o plano apresentado por meus interlocutores indicava sua exibição no Museo Etnológico. Por parte de sua direção, a montagem seria organizada na perspectiva de continuidade do trabalho que vinham realizando: aprofundar o diálogo entre as populações extra-europeias moradoras da Catalunha, através de seus objetos representativos.

Ainda de acordo com meus interlocutores, uma das primeiras tarefas a partir do recebimento da Coleção foi convidar especialistas para a avaliação dos objetos. Elena Martinez, historiadora da arte e galerista, foi responsável pela análise dos objetos africanos e inicialmente também da parte relativa à Oceania (que posteriormente passaria aos colaboradores da Cambridge University). Ricard Bru, pesquisador de arte japonesa, foi designado a avaliação dos objetos asiáticos. Ambos relataram em entrevista[6] a surpresa do encontro de importantes peças que nunca haviam sido exibidas em Barcelona. Junto com a Coleção Folch, estes especialistas tiveram acesso ao acervo do MEB, e tinham como tarefa entregar uma reposta à Prefeitura sobre a viabilidade da composição de um museu a partir deste grupo de coleções.

Assim como os demais colaboradores desta etapa, chegaram à conclusão de que com alguns empréstimos de coleções privadas da cidade, em especial para atender a parte de América, seria possível organizar uma mostra de longa duração. Mais que isso, concluíram que os objetos reunidos revelavam a boa surpresa de um acervo rico em informações, e passível de pretender alcançar outros museus de "alto nível" dentro e fora da Europa. Os museus que tinham em mente eram o Musée du quai Branly, o Musée Guimet e o Metropolitan Museum.

Ao que a pesquisa de campo indicou, o direcionamento pretendido por Josep Lluis Alay, idealizador do projeto, ia ao encontro mesmo desta perspectiva, e alinhar a coleção sob um discurso "artítico" pareceu o caminho mais coerente. Não atoa os especialistas convidados a analisá-la eram, em sua maioria, historiadores da arte. Muito embora antropólogos e museólogos tenham sido chamados a compor um grupo de trabalho misto que atuaria na sequencia, na proposição do desenho inicial da museografia.

Diante então da possibilidade de constituição de um museu com maiores pretensões que as imaginadas inicialmente, o projeto ganhou novo vulto. Neste momento a coleção é reclassificada: da proposta de produzir a requalificação de um "museu de antropologia" (Museo Etnológico), passa a sustentar o projeto de um "museu de arte", que viria a ser o

[6] Elena Martínez concedeu entrevista à autora em 26 de novembro de 2015, e Ricard Bru em 30 de novembro de 2015.

Museo de las Culturas del Mundo. “Arte” e “antropologia”, portanto, operam campos de interação opostos, numa lógica que aciona maior prestígio, rentabilidade, visibilidade e possibilidade de angariar investimentos, se optassem pela construção de um “museu de arte”. A desocupação dos palacetes da Carrer Montcada coroaram a iniciativa que seria apresentada pela Prefeitura à imprensa como o grande projeto de política cultural do Prefeito Xavier Trias.

A REAÇÃO

A pesquisa para a tese de doutorado que eu desenvolvia, trabalhava na perspectiva dos rearranjos dos museus antropológicos europeus, mas até o ano de 2014 concentrava-se apenas em Madrid. Foi a partir da circulação internacional, especialmente entre antropólogos, do manifesto publicado em Barcelona que o caso em questão chamou minha atenção.

Xavier Roigé, professor titular de antropologia social Universitat de Barcelona, e meu supervisor durante o período de doutorado sanduíche[7] na capital catalã, compôs o grupo que orientava os trabalhos do novo museu. Seus relatos tratam do desconforto de alguns profissionais quando o projeto passou a direcionar-se para a primazia da interpretação estética das coleções, deixando em segundo plano a dimensão cultural e as narrativas das populações de origem dos objetos. Entendendo que havia mesmo uma orientação neste sentido, ele e outros se retiraram do grupo.

Outro ponto de desagrado entre o conjunto de atores deste campo esteve relacionado ao MEB, seus funcionários e apoiadores. Decidida a transferência da Coleção Folch ao novo museu, o MEB perdeu sua função, o objetivo da reforma estrutural que vinha realizando e também parte de sua coleção, deslocada ao MCM. O posicionamento abertamente crítico de seu diretor em relação à nova proposta terminou por aprofundar a crise e impossibilitar qualquer diálogo. O resultado foi a permanente incerteza quanto à conclusão das obras e a previsão de reabertura ao público.

Poucos meses antes da inauguração do MCM, oitenta professores da Universitat de Barcelona assinaram o manifesto *Barcelona i els museus com a pessebres*, redigido e publicado pelo GRECS - Grup d’Investigació sobre Exclusió i Control Social, cujos pesquisadores mantém leitores assíduos dentro e fora da academia. Denunciando tanto o etnocentrismo da proposta do MCM quanto a resolução de restringir o MEB à exaltação da cultura catalã, o documento deixa claro seu posicionamento contrário à construção da instituição nos moldes propostos. O GRECS é composto por pesquisadores interessados nos estudos

[7] Bolsa Capes de doutorado sanduíche.

sobre cidades, acompanha e analisa as transformações na Barcelona pós-olímpica e caracterizou o projeto do MCM como destinado à atrair turistas e inspirado no modelo neoliberal de cidade, adotado há décadas na Catalunha.

Citando Lloreç Prats, um dos pesquisadores mais conhecidos deste grupo:

> "El Museu de les Cultures[8] no será etnológico ni antropológico, sino artístico. Priorizará el valor estético de piezas. Es de un etnocentrismo total, una operación de colonialismo simbólico, una mirada occidental que no evaluará la importancia real de cada objeto" (SAVALL, 2014).

Neste ambiente crítico, o Museo de las Culturas del Mundo abriu suas portas ao público em fevereiro de 2015, enquanto o Museo Etnológico permaneceria fechado e sem previsão de reabertura ainda por muitos meses.

Pouco tempo depois, mais reviravoltas transformariam novamente o cenário que envolveu ambos os museus. O grupo político de Trias perderia as eleições municipais, e com isso, grande parte dos profissionais que participaram da criação do MCM deixariam seus postos. O MEB terminou a gestão na mesma condição de abandono de antes.

A nova equipe à frente da Prefeitura, conduzida por Ada Colau[9], prometia trabalhar por um acordo sobre o destino das instituições. Uma de suas primeiras decisões foi concluir as obras e reinaugurar o Museo Etnológico em outubro de 2015. Em seguida a Prefeita convidou Josep Fornés, seu diretor e principal crítico do MCM a assumir a direção conjunta dos museus. Deste modo, Fornés liderou a unificação das instituições, atualmente chamada Museu Etnològic i de Cultures del Món[10]. Assim que seu posto como novo diretor tornou-se público, cancelou a exposição temporária prevista sobre arte aborígene australiana, e convidou pesquisadores a organizar *Ikunde. Barcelona metrópoli colonial*[11].

Sua chegada à direção parecia indicar o propósito da nova gestão em relação aos temas controversos sobre os museus, suas coleções e as histórias que acionam. Ter Fornés à frente do MCM soou aos antigos colaboradores como seu desmonte, indicando que a controvérsia entorno das classificações dos objetos estava longe de ser solucionada.

MAS, E OS "OUTROS"? - CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa sobre museus, coleções, objetos e o ambiente de transformação das narrativas e modos de exibição em Barcelona concentrou esforços em mapear os argumentos da controvérsia que envolveu o Museo Etnológico e o Museo de las Culturas del Mundo.

[8] Em catalão.
[9] Do partido Podemos.
[10] Em catalão.
[11] A exposição esteve aberta ao público de junho de 2016 a fevereiro de 2017.

Partimos do pressuposto que os processos de renovação observados respondem à demandas localmente constituídas e, ao mesmo tempo, a um diálogo com outras instituições europeias sobre o futuro dos museus de antropologia. Concluímos que o conjunto de atores sociais e as circunstâncias que os organiza entorno de um ou outro ponto de vista definiu as principais decisões sobre as coleções. Fossem articulados de outra maneira, os resultados das interpretações sobre a Coleção Folch tomariam outros rumos.

No entanto, o material de campo reunido suscitou perguntas que apontam para um problema ainda mais profundo: a ausência dos "outros" representados pelos objetos como voz ativa posicionada a respeito das interpretações produzidas a partir das coleções.

Durante a pesquisa não tive notícia de reivindicações, crítica ou concordância relativas aos museus citados, por parte das populações às quais os objetos têm origem. Não fosse a variedade de "culturas" em contato nas ruas de Barcelona, sua ausência nos museus talvez até passasse despercebida, dada a aparente harmonia das narrativas produzidas. Os especialistas envolvidos tornaram-se porta-vozes dos "outros" representados, fosse para defender sua capacidade de produção artística, fosse para priorizar sua própria explicação para o que produzem. Críticos do "etnocentrismo", um e outro lado da disputa pareciam enfeitiçados por suas posições a ponto de dispensarem o ponto de vista daqueles pelos quais falavam.

Parece interessante como os museus observados estiveram atentos em produzir um espaço de recepção da diversidade cultural presente em Barcelona. Há um longo debate na cidade sobre as instituições dedicarem-se ou não aos turistas[12], sendo a programação cultural parte das atividades econômicas relacionadas a estes visitantes. As exposições, portanto, comunicam-se com este público ocasional, pessoas de todo o mundo. Mas ao que tudo indica, o "outro" presente nas exposições parece distante daquele que visita os museus, ainda que compartilhem origem, etnia, fé e costumes descritos. Neste cenário questiona-se até que ponto a "zona de contato" (CLIFFORD, 1991) de fato realiza-se.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AJUNTAMENT DE BARCELONA. *Creació del nou Museu de Cultures del Món*. Mesura de Govern. Consell Plenari Municipal. 26 d'Octubre de 2012.

BENNETT, Tony. *The birth of museums: history, theory, politics*. London: Routledge, 1995.

AROCA, Jaume V. La oposición pide a Trias que el Museu Etnològic no se convierta en un museo 'solo catalán'. *La Vanguardia*, Cultura, Barcelona, 09 de dezembro de 2014. Disponível em: http://www.lavanguardia.com/cultura/20141209/54421225937/museo-etnologico.html Acessado em 06 de setembro de 2015.

[12] Alguns diretores de museus entrevistados foram claros em afirmar que turistas não são prioridade em seus planos de trabalho, como no caso de Josep Fornés. Outros alegaram não haver possibilidade de dispensar os turistas como público número um em Barcelona, como declarou Jusep Boya, diretor do Museu d'Història de Catalunya na ocasião.

BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles; SNOEP , Nanette Jacomijn. *Exhibitions. L'invention su sauvage.* Paris: Musée du quai Branly; Actes Sud, 2011. 384p.

CLIFFORD, James. *Itinerários Transculturales*. Barcelona: Gedisa Editoras, 1991.

CONKLIN, Alice. In the museum of man: race, anthropology and empire in France, 1850-1950. Ithaca and London: Cornell University Press, 2013.

DIAS, Nelia. Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878-1908): Anthropologie et Muséologie en France. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.

FINDLEN, Paula. *Possessing Nature* - museums, collecting, and scientific culture in early modern Italy. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994. 449p.

GRAELL, Vanessa. El Etnològic 2' cuesta 9 millones. *El Mundo,* Cultura, Nuevo museo, 5 fev. 2015. Disponível em: <http://www.elmundo.es/cataluna/2015/02/05/54d36b71e2704ecd2f8b4588.html>. Acesso em: 25 nov. 2015.

MONTECHIARE, Renata. *Museus em transformação*: antropologia e descolonização nos museus de Madrid e Barcelona. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

L'ESTOILE, Benoit. Le goût des Autres. Paris: Flammarion, 2007

PRICE, Sally. *Paris Primitive:* Jacques Chirac Museum on the Quai Branly. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 239p.

LÓPEZ BARGADOS, Alberto. *Museografías del disimulo* - el legado colonial y la memoria de Barcelona como metrópoli imperial. Conferência apresentada no Museo de las Culturas del Mundo, no II Congresso AIBR em 6 set. 2016. Disponível em: <http://manueldelgadoruiz.blogspot.com.br/2016/09/museografias-del-disimulo-una.html>. Acesso em: 21 set. 2016.

PASCUAL I MIRÓ, Eva; GABRIEL I TOMÀS, Andreu; SORIANO I MARIN, M. Dolores. Historia de las colecciones. In: *Museo de las Culturas del Mundo* - Guía de Visitas. Barcelona: Ayuntament de Barcelona, 2015. p.108-123.

ROMA, Josefina; VALLS, Agustina. El museu de la Fundación Folch. Revista d'etnologia de Catalunya, 1998, n. 13. p.149-152.

SAVALL, Cristina. La reducción del Museu Etnològic a lo catalán alarma a los antropólogos. *El Periódico,* Política Cultural, Barcelona, 02 de dezembro de 2014. Disponível em: http://www.elperiodico.com/es/noticias/barcelona/reduccion-museu-etnologic-catalan-alarma-antropologos-373709 Acessado em 25 de novembro de 2015.

VAN GEERT, Fabien. *Du musée colonial au musée des diversités* - intégrations et effets du multiculturalisme sur les musée ethnologiques. Thèse doctorale. Programa del Doctorat en Gestó de la Cultura i el Patrimoni. Facultat de geografia i Història. Universitat de Barcelona, 2014.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 040. Theory, progress and history in anthropology

KARL VON DEN STEINEN'S ETHNOGRAPHIC RESEARCH AMONG INDIGENOUS PEOPLES IN BRAZIL, 1884-1888

Renate Brigitte Viertler
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo
(São Paulo State University, Brazil)
E-mail: renatebv@hotmail.com

Abstract

This article analyses and contextualizes the life and work of the German ethnologist Karl von den Steinen (1855-1929), who conducted ethnographic research in Brazil in 1884 and 1887-88. With a solid education in sciences and the humanities, von den Steinen, a physician and psychiatrist, set out to study social institutions, material and spiritual culture among "stone age" tribal societies along the Amazon. Arriving in Brazil in 1884 he studied the Upper Xingu and the Bororo Indians of Mato Grosso province. In the Upper Xingu area he obtained a rich ethnographic collection and gathered detailed ethnographic data that continue to be useful for modern-day anthropologists. From a theoretical point of view von den Steinen endorsed the theory of multilineal development proposed by his mentor Adolf Bastian (1826-1905). Despite many difficulties during his stay among the Bororo Indians, he was able to acquire valuable data for those interested in Bororo social institutions and ceremonial life.

Keywords: Bororo Indians, Upper Xingu Indians, Brazilian ethnology, history of anthropology, indigenous peoples

Palavras-chave: Índios Bororo, Índios do Alto Xingu, Etnologia Brasileira, História da Antropologia, Ameríndios

INTRODUCTION

The European expansion to the East and West Indies during the sixteenth century furthered the discovery of Brazil by Portuguese explorers. The first reports were written by Portuguese, Spanish, Swiss, and German authors describing the new land and its inhabitants. Europeans arrived at the Brazilian coast in search of new resources, such as *pau-brasil* (redwood for dying fabrics), tropical plants, spices, precious metals and stones. As labour was required, Brazilian Indians were enslaved. Direct contact between

Indians and Europeans led to epidemics, the extinction of many Indian societies in the coastal areas and in the Amazon basin, and a dramatic decrease of the Brazilian Indian population. The increase of gold prospection and of other resources in the Brazilian hinterland furthered by the Portuguese crown required the establishment of settlements usually founded in Indian territories, which led to interethnic conflicts and changed the territorial distribution of the Indian population.

Ethnography and ethnology were developed in the Russian Empire, at the Imperial Academy of Sciences in St. Petersburg, the German universities of Halle, Göttingen, Leipzig and Jena, and at the court library of Vienna (Austria) during the eighteenth century (Vermeulen 2015, 2016). In Brazil, ethnology had to wait until the end of the nineteenth century. It was preceded by contributions during expeditions led by German naturalists such as Alexander von Humboldt (1769-1859), Maximilian Prince zu Wied-Neuwied (1782-1867), Georg Heinrich Langsdorff (1774-1852), Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) and Johann Baptist von Spix (1781-1826).

When Karl von den Steinen (1855-1929) undertook his Brazilian researches in 1884 and 1887-88, he developed new standards for ethnographic research. Inspired by the ethnologist Adolf Bastian (1826-1905), and following rigorous methodological steps that had already been established in German ethnography, he started what has recently been called the "beginnings of systematic ethnography in Brazil" (Petschelies 2018).

At the time of von den Steinen's sojourn in Brazil, a rapid expansion of the economic frontier to the hinterland was going on. The neo-Brazilian population considered the Indians to have occupied too much land, that they were "lazy" and "good to be killed." The extermination of the Indian population intensified in such a way that an Indian Protection Service was founded in 1910 with the aim of civilizing Brazilian Indians by transforming them into good working citizens.

In 1884 Dom Pedro II, Emperor of Brazil, helped von den Steinen with the project to explore the possibilities of navigating the Xingu river from Mato Grosso to Pará and to search for a fluvial connection that might benefit regional economy. The latter plan failed but the Upper Xingu river basin was opened up to ethnographic research. In the same year, von den Steinen began his first Brazilian expedition to visit this completely isolated and unknown area and to meet Bakairi, Custenao, Trumai, Manitsauá, Juruna, Nahuquá, Mehinaku Iaulapiti, Auetö and Camaiurá Indians. He revisited them during a second expedition in 1887-88 when he also met Pareci Indians in Cuiabá and stayed among the Bororo of the Teresa Cristina colony at the São Lourenço river, two tribes who were already engaged in direct contact with the neo-Brazilian population of Mato Grosso province.

LIFE AND WORK

Born in Mühlheim as the son of a physician, Karl von den Steinen attended school at Düsseldorf and concluded his school days at the early age of 16. Despite his humanistic background he studied medicine at the universities of Zurich, Bonn and Strasbourg. Interned at the Physiological Institute of Strasbourg, he received his PhD at the University of Strasbourg in 1875. After specializing in psychiatry at the University of Vienna in 1878-79, he worked as a medical assistant at the famous Charité hospital in Berlin (Thieme 1993: 41).

At that time, Berlin was an important center of innovations in science and the arts. After the fall of Napoleon Bonaparte and the Restoration policies the city had been chosen as the capital of the Prussian monarchy; after the German unification of 1870-71, it served as the capital of the Second Empire. Its university, the *Friedrich Wilhelm Universität,* later called the *Humboldt Universität*, counted among its staff the pathologist and physical anthropologist Rudolf Virchow (1821-1902) and the physician and ethnologist Adolf Bastian (1826-1905), director of the Royal Ethnological Museum in Berlin who made nine research and acquisition trips around the world.

In 1879 Karl von den Steinen began travelling around the world. From Bremen he sailed to New York, Cuba, Mexico, the United States, Polynesia, Java, China, Japan, India, and Egypt to study various treatments of mental diseases. In Polynesia, at Honolulu, he met Bastian, the well-known traveller who suggested him to engage in ethnological researches and collect ethnographic material.

It was a time of great innovations and experiments in psychology. Apart from studies of the "unconscious," psychophysics, and the *Völkerpsychologie* (psychology of peoples) of Moritz Lazarus (1824-1903) and later Wilhelm Wundt (1892-1920), there was the work of the psycholinguist Johann Friedrich Herbart (1776-1841). Herbart considered that psychological analysis is not limited to the individual but also encompasses society, a view adopted by the ethnologist Bastian.

Trained as a physician and skilled in psychiatry and neurology, Adolf Bastian developed modern and surprising reflections about phenomena such as possession, exorcism, the psychological contagion associated to religious life and mythology of so-called *Naturvölker* (peoples of nature), relating them to manifestations observed in psychiatric clinics. Bastian endorsed the principle of the psychic unity of humankind by proposing the concept of "elementary ideas," universals that can be found among all human societies (Koepping 1983). This principle was also accepted by Theodor Waitz (1821-1864), who based his arguments on detailed researches in natural history and psychology and who opposed the racialist theories flourishing at that time.

In the 1880s, Otto von Bismarck, advisor of King Frederick William IV of Prussia, encouraged the German conquest and colonization of the African southwest (Togo and Cameroon) as well as parts of Oceania and the polar regions which started to be of German geopolitical interest. Returning to Berlin after his long trip around the world in 1881, von den Steinen joined a German polar expedition and undertook zoological studies of seals and birds in Southern Georgia, an island near Antartica and a British territory since the eighteenth century. Living in a harsh climate, polar animals react by residing in "colonies" or societies in order to be able to develop survival strategies to guarantee adequate conditions for survival and procreation, aspects of vital importance for every living species. After this polar experience, and Bastian's encouraging advice, von den Steinen decided to begin ethnological studies.

In 1883, on his return from Southern Georgia, von den Steinen passed Montevideo (Thieme 1993: 42) and began to plan an ethnological expedition. Interested in "stone age people" living in Central South America, he first planned to visit the *Chiriguano* of the western Chaco. He sent a letter to Bastian offering his services to collect ethnographic material for the Royal Ethnological Museum (*Königliches Museum für Völkerkunde*) in Berlin (Hartmann 1993: 156). Ultimately, however, he explored the Upper Xingu, an uncharted river of interest to Brazilian provincial authorities since, if navigable, it would allow to reach the international market in Amazonia and obtain higher prices for cattle raised in the Mato Grosso (Thieme 1993: 49).

Encouraged and materially assisted by the Brazilian emperor Dom Pedro II and the president of the Mato Grosso, Barão de Batovi, Karl von den Steinen, his cousin Wilhelm von den Steinen, a designer and draughtsman, and Otto Claus, a geographer and astronomer, started to explore the province of Mato Grosso for the first time in 1884. They departed from Cuiabá and reached the Upper Xingu area. During a second expedition to the same area, carried out in 1887-88, Karl von den Steinen, apart from his cousin Wilhelm, was accompanied by Paul Ehrenreich (1855-1914), who was also an ethnologist, and Peter Vogel (?), a geographer (Schaden 1993: 111).

After his two expeditions in Brazil Karl von den Steinen went to the Marquesas Islands and to Polynesia in order to study the material culture, plastic arts and tattoos of their inhabitants and to obtain new ethnographic collections (Thieme 1993: 85). He returned to Germany in 1888.

In 1889 he presented his habilitation thesis to the University of Berlin. Entitled *Erfahrungen zur Entwicklungsgeschichte des Völkergedankens* (Experiences regarding the Developmental History of the Thinking of Peoples), this study related his observations to Bastian's cultural theories. Subsequently, he started lecturing at the University of Berlin. After a year he obtained a chair in ethnology at the University of Marburg where he

intended to elaborate his ethnographic data. However, he remained in Marburg for only two years and returned to Berlin in 1893 to resume his activities at the university and at the Museum of Ethnology (Thieme 1993: 83).

Three books relating to von den Steinen's two expeditions in Brazil are *Durch Central Brasilien* (Through Central Brazil), 1886; *Unter Naturvölkern Zentral Brasiliens* (Among Peoples of Nature in Central Brazil), 1894; and *Die Bakairi-Sprache. Mit Beiträgen zu einer Lautlehre der karaibischen Grundsprache* (The Bakairi Language: With Contributions to a Phonetics of the Carib Basic Language), 1892.

In 1889 Karl von den Steinen married Rosa Eleonore Herzfeld and they went to live in Berlin-Steglitz. The couple was to have eight children. Von den Steinen became friends with the Swedish prehistorian and ethnologist Erland Nordenskiöld (1877-1932) from the Etnografiska Museum of Göteborg; they correponded about subjects such as spinning techniques of the Bororo and Bakairi Indians, Polynesian art, palisades or wooden drums of the Kamayurá and the Bakairi Indians (Thieme 1993: 93).

At the funeral service of Adolf Bastian in 1905 Karl von den Steinen read his mentor's obituary in which he praised him and summarized his theoretical ideas. After retiring from official duties in 1906, von den Steinen went on editing the *Zeitschrift für Ethnologie* (Ethnological Journal) and the review *Das Ausland* (The Exterior) until 1911. He continued to develop activities at the Anthropological, Ethnological and Prehistorical Society of Berlin, founded by Virchov and Bastian in 1869, until 1928.

Apart from ethnographic subjects von den Steinen and Nordenskiöld exchanged personal information about Karl's cataract, a revolt against the conditions of the Versailles peace treaty imposed on Germany at the end of World War I, poverty, grief about a deceased son, etc. With rising inflation after the first World War the family was obliged to move to a more modest home in Berlin-Wilmersdorf. Von den Steinen could no longer afford a secretary and gave up his library in exchange for food. In 1928 von den Steinen invited Nordenskiöld to join him in his new residence in Kronberg (Taunus) but he died a short time later, on 4 November 1929 (Thieme 1993: 101).

THEORETICAL PRINCIPLES

In Germany ethnologists believed that the best way of obtaining solid knowledge about phenomena was to start by describing them in the most detailed way. This principle had been introduced by historians and philosophers in the eighteenth century and became a tradition in Germany that was followed by nineteenth-century ethnologists such as Theodor Waitz (1821-1864), Gustav Klemm (1802-1867), Friedrich Ratzel (1844-1904) and Adolf Bastian. Criticized as an "excess" by English- and French-speaking ethnologists,

"German empiricism" was a response to the general lack of trustworthy ethnological data at that time. Differing from British and French ethnology, German ethnology or *Völkerkunde* stressed the importance of linguistic data and material culture. Each artifact found its place in an ethnographic collection that, by means of esthetical patterns, codify cultural values and ideas pertaining to human social life.

While English- and French-speaking ethnologists proposed a universal large-scale process of socio-cultural evolution, von den Steinen was influenced by the theoretical approach of Bastian who viewed regional socio-cultural developments as activated by the interplay of the human psyche, *Elementargedanken* (elementary ideas), based on the psychological unity of human beings despite their physical differences; *geographische Provinzen* (geographical provinces) exerting pressures on the regional habitat; and *historical relations* between individuals or groups pertaining to different geographical provinces. The conjunction of these three dimensions may or may not stimulate the growth of human cultures he defined as *Völkergedanken* (thoughts of peoples), a concept that corresponds to the modern concept of culture which was introduced by Gustav Klemm in the middle of the nineteenth century and endorsed by Edward Burnett Tylor (1832-1917) from 1871 on.

From a methodological point of view, besides bibliographical research and direct observations in the field, von den Steinen also used iconographic information from the designs of Amadeo Adriano Taunay and Hercules Florence, former members of the Langsdorff expedition. Since human "language" represents an indispensable tool for understanding human "thinking," von den Steinen conducted extensive linguistic research with the help of his main informer, Antonio, chief of the Bakairi Indians. In terms of material culture he obtained an ethnographic collection of artifacts that, according to his mentor Bastian, may be conceived as a creative fusion between "ideas" and raw materials from a specific habitat. Without the help of photographic resources not only human types, houses and ornaments but also body paintings and scenes of social activities had to be registered by means of drawings made by Karl's cousin Wilhelm von den Steinen. Karl von den Steinen, who also made drawings, offered iron tools in exchange for verbal informations and artifacts.

IN THE UPPER XINGU AREA

Following the German tradition, von den Steinen tried to collect the largest possible number of ethnographic data relating to the material and spiritual culture of the Upper Xingu Indians. Basing himself on the comparative linguistics that had been developed by Wilhelm von Humboldt (1767-1835), von den Steinen started to employ language as an important criterion for ethnographic classification. He regarded Upper Xingu society as

an isolated group of representatives of four linguistic families of Brazilian lndians – Carib, Aruak, Tupi and Gê – each represented by one or more villages.

Although Martius saw Indians as inferior or degenerated, a view that was inacceptable to von den Steinen (Schaden 1977: 4 apud Thieme 1993: 46), he had proposed a linguistic classification that was useful for both von den Steinen's and Paul Ehrenreich's linguistic classification proposed almost one century later (Baldus 1954: 12-13). Von den Steinen redefined Martius's linguistic classification by means of the comparison of linguistic elements that he correlated with cultural and etno-historical data relating to migrations through the South-American continent. He classified the Bakairi language as belonging to the Carib linguistic family and proposed that there had been Carib migrations starting from the region of the Upper Tapajós and the Xingu rivers. He did not agree with Alexander von Humboldt, who had suggested that Carib migrations originated from northern South America or the Antilles (Schaden 1993: 58-59). Von den Steinen's hypothesis, based on infering migrations, routes and origins departing from linguistic data, was criticized by Gerhard Baer (b.1934) although Egon Schaden (1913-1991) felt that nobody was able to entirely refute it (Schaden 1956: 123).

Apart from establishing that the language spoken in the various Bakairi villages belonged to the Carib linguistic family, von den Steinen also considered the Mehinaku and Iaualapiti to be part of the (Nu)aruaque linguistic family, the Aueté and Kamayurá to be part of the Tupi family, the Araueté as linguistically representing a mixture of Tupi and (Nu)aruaque, and the Trumai to belong to an isolated linguistic family. His linguistic research, required by German ethnography, was important because linguistic knowledge represented a vital tool for understanding the spiritual and material culture of Upper Xingu Indians.

Despite their linguistic differences and some material specialties related to intertribal trade, Upper Xingu Indians showed many uniformities such as the slash-and-burn cultivation of manioc and other crops, the preparation of food, stone axes, teeth- and shell-tools, fishing nets, the lay-out of the villages, architecture, cotton hammocks, big round and small ceramic pots, wooden zoomorphic stools, shell necklaces, feather ornaments, *uluri* (women's pubic attire), gourds, the use of tobacco, body paintings, musical instruments, weapons and social institutions. According to von den Steinen, the Upper-Xingu cultural traits and patterns seemed to have originated by diffusion due to frequent intertribal visits during funerals and festivities that had stimulated exchanges (von den Steinen 1940: 428-429). Although he did not yet employ the concept of "intertribal acculturation," von den Steinen assumed that this "leveling" process (or cultural diffusion) in the Upper Xingu area was still going on (op.cit.).

As a psychiatrist von den Steinen showed a tendency to discuss problems relating to the Upper Xingu in psychological terms and he intended to describe the peculiarity of

the Indians' mentality. Despite their horticultural activities, von den Steinen argued that they reacted as hunting and gathering societies (Schaden 1993: 115-116) and belonged to the "stone age" in view of their rudimental technology, such as stone axes, and the lack of generic concepts or higher abstractions that characterize human societies of a higher cultural level. The cultural homogeneity of the Upper Xingu has been explained as the outcome of a history of peaceful alliances among Indian populations of different cultural origins furthering a process of intertribal acculturation. According to Schaden, "One of the most intriguing aspects of the problem continues to be the existence of distinct manifestations of elements of material and non-material culture of originally heterogenous ways of life. The innovations are marked in such a way that each tribe continues to maintain its language and does not give up certain cultural specifics" (Schaden 1993: 116).

Despite the cultural uniformity of the area as the result of past and on-going regional cultural-historical processes, von den Steinen found that there was a certain unevennes among the tribes showing that the "levelling" (i.e., acculturation) was still going on and allowed for culture-historical inferences and the recognition of regional processes of cultural development. Hence, he proposed an interpretation of cultural developments based upon a multilineal approach.

Besides the "cultural diffusion" furthered by frequent intertribal relationships, von den Steinen also intended to explain the "origins" of certain cultural traits in terms of "independent evolution," a process of cultural growth by means of new ideas or "thoughts" based on psychological associations. Studying the data he had collected on spiritual and material culture, he concluded that in the Upper Xingu area there was an ongoing evolutionary process from "inferior" to "superior," from "practical" to "esthetic" – exemplified by the Indian practice of "rubbing their body with *urucu* to protect their skin" evolving to "*urucu* body paintings" as an esthetic expression; and from "concrete" to "abstract" – exemplified by conceiving a fish in the bottom of a fishing-net as having inspired the *merexu* or "decorative motive" painted on artifacts, such as masks, pots and stools, that originated from certain visual aspects of animal species of the area. Von den Steinen tried to formulate the intrinsic logic of the "origins" of concrete cultural manifestations in terms of "thoughts growing out of combinations and interactions among sensations, images, and ideas," a theory formulated by the psycholinguist Herbart, who had also inspired Bastian's theory of the *Völkergedanken* (Viertler 2018: 206).

According to Herbert Baldus, "Karl von den Steinen's discoveries and subsequent studies furnished material of perennial value to the cultural history of the continent. They completed and modified the ethnographic map and familiarized us with Indian life as no other previous study, and few other subsequent ones, have done" (Baldus

1954: 30). However, the ethnographers of the Upper Xingu realized that their rapid journey through the area would entail negative consequences. After the German visitors had left, several flu epidemics reduced the Indian population of the area. In addition, during his fieldwork, von den Steinen himself had been responsible for the distribution of large quantities of iron axes and knives that, despite being eagerly desired by the Indians, caused the rapid decay of traditional techniques, while migrations and changes in the spatial distribution of Indian communities increased the social pressures on Brazilian regional society.

AMONG THE BORORO OF THE SÃO LOURENÇO RIVER

At the end of the nineteenth century, when the Upper Xingu area was still isolated, the Bororo Indians had been exposed to intense social pressures since the early eighteenth century, at a time when some inhabitants of São Paulo, called *bandeirantes*, formed armed expeditions and, guided by Indian slaves, left the coastal areas to reach Mato Grosso and Goiás in search of Indians and precious metals and stones. These expeditions, called *bandeiras*, were controlled by the Portuguese crown in order to increase its political hegemony over Brazilian territory against Spanish invasions.

The first neo-Brazilian settlements of Mato Grosso were established in Bororo Indians territories who retaliated. During these interethnic conflicts some Bororo were reduced to slavery and obliged to work in the gold mines or on the plantations of Mato Grosso and São Paulo. Others were submitted to become soldiers of the *bandeirantes*, such as Antonio Pires de Campos, who fought against the Kaiapó, the Akroá and the Xakriabá Indians apart from the Paiaguá, who were attacking the new comers and hindered regional commerce.

From 1725 to 1727 Mato Grosso province suffered a severe crisis of food supply, while slaves escaped and miners left Cuiabá in search of new gold repositories. Around 1750, escaping from famine and epidemics, several groups of Bororo crossed the Brazilian border and settled in Bolivian territories, originating the *Bororo Ocidentais* (western Bororo). They engaged in hostilities against the neo-Brazilians, stealing iron tools but were subdued and obliged to work in exchange for metal tools, clothes and liquor.

Meanwhile, the *Bororo Orientais* (eastern Bororo) continued their hostilities against neo-Brazilians. Between 1771 and 1775 large farms were established along the Cuiabá river and the expanding economic frontier invaded and occupied more Bororo territories while their traditional owners retired to isolated areas near the São Lourenço river.

During the nineteenth century the Bororo of the São Lourenço river continued to react against the expanding economic frontier with new attacks that led to more cruelties

perpetrated by the "civilized" in a never-ending cycle of hostilities. It was only in 1886 that the president of Mato Grosso province finally ordered the pacification of the Bororo living on the margins of the São Lourenço river. This difficult task had to be accomplished by soldiers established in two colonies along the São Lourenço river.

Since the eighteenth century, suspicious and afraid of the "fierce Bororo," neo-Brazilians offered them liquor obtained from many distilleries established around the lower Cuiabá river. This practice was intensified after the Bororo pacification of 1886 and reinforced by regional politicians, who used to enter Bororo Indian reservations before elections, and by the Bororo themselves, who even today buy liquor from their pensions.

In 1888, leaving the peaceful and bucolic atmosphere of the Upper Xingu, Karl von den Steinen went to visit the Bororo living in the colony of Teresa Cristina who received systematic liquor distributions from the colony administrators. The aim was to control them and keep them inside the colony in order to prevent Bororo hunting and gathering expeditions that might get in the way of the Brazilian economic expansion (Viertler 1993: 185).

Soon after his arrival von den Steinen was shocked by the two hundred Bororo Indians living in promiscuity with more than fifty neo-Brazilian soldiers and a few corrupt military administrators in concubinage with Indian women. The administrators of the colony were afraid of the Bororo who had been pacified only two years before and offered them gifts such as clothes, food, and much sugar-cane liquor without any work or pay. This situation caused indignation among the soldiers who were obliged to pay for everything they needed. Besides, they also had to work hard in fields that were systematically plundered by the Bororo. Von den Steinen explained this plundering in terms of the Bororo's stage of socio-cultural evolution since, as hunters and gatherers, they seemed to lack any knowledge of horticulture. However, during his stay in Teresa Cristina, he was told about a Bororo village down-streams producing various species of gourds, corn, tobacco, and cotton. Therefore, the Bororo did have horticultural knowledge but refused to "work" under the orders of the neo-Brazilians they considered as *subordinates, entitled to work for the Bororo*. This interpretation may explain why eventual gifts of iron tools offered by von den Steinen would not be well accepted by the Bororo of Teresa Cristina.

Based on ethnographic and iconographic material von den Steinen concluded that, despite some differences, the Bororo of the São Lourenço river belonged to the same tribe as the Bororo da Campanha and the Bororo Cabaçais near the Paraguai river. He rejected Martius's hypothesis that the Bororo were the result of a *colluvies gentium*, a cluster of people of different origins. According to von den Steinen the division of the Bororo into Occidental and Oriental may be seen as the result of a diffusion through migrations of various Bororo groups originating from the area of the lower São Lourenço river (von den Steinen 1940: 568).

Still marveled by his experience in the Upper Xingu, von den Steinen was disgusted by the humiliating conditions in which the *Bororo* lived in Teresa Cristina. He could not help opening his heart by means of a sarcastic description of the drunk Diapocuri. He was frustrated by the impossibility of doing systematic research of the Bororo language, which he considered pertaining to an unknown linguistic family (later identified as the Macro-Gê or Otuké family). However, despite all difficulties, he obtained precious information about social institutions and funerary ceremonies.

In Teresa Cristina, despite the daily turmoil caused by drunken Bororo and a funeral ceremony – usually a time of much drinking (traditionally of fermented palm tree sap) and social tensions – von den Steinen was able to obtain rich ethnographic data about many aspects of Bororo material and spiritual culture, details that may be confirmed by modern-day anthropologists. He considered Bororo social organization of the utmost ethnological interest because it displays unknown social institutions: (1) the institution of the "women of the men's house"; (2) the "blessing ceremonies" over certain animal and vegetal species before they are consumed; and (3) the "representation of the deceased's souls." Von den Steinen considered explicitly that the first two institutions were linked to food shortage and, as was discovered later, the third institution, being associated with hunting and fishing expeditions, was also linked to periodical food distributions in the village (Viertler 1991).

According to von den Steinen there was a clear social division between older married men living in the houses of their wives and youngsters and bachelors living in a central men's house (*baito*). The bachelors only had sexual access to a small number of young unmarried women (*aredo baito*), who were forbidden to procreate. After intercourse, the bachelor was obliged to offer ornaments or arrows to the older male relative of the woman he had had intercourse with. Von den Steinen interpreted this institution as a way of restricting demographic increase, of limiting the population size and, therefore, as a social strategy to reduce the need of food (Thieme 1993 : 79) in a very harsh environment. This idea was later confirmed by ecologists who characterized the Bororo territories in Central Brazil as a habitat of strong seasonal fluctuations of resources.

Von den Steinen studied the rigorous patterns of food distribution. There were taboos and rules for consuming certain animal and vegetal species only after they had been ceremonially blessed and divided by a *bari,* a shaman who, by means of his spirits, punishes with death anyone who breaks the rules. In contrast to the chaotic food distributions organized by the administrators of the colony, traditionally food was prepared and distributed in an orderly and peaceful manner, mainly, as was found out later, during collective meals honouring the souls of the deceased.

The Bororo men's house was also a workshop for producing beautiful feather ornaments, spinning cotton or singing before hunting and fishing expeditions required

by ceremonial life. Von den Steinen did not explicitly mention the institution of the "representation of the deceased" by a Bororo hunter designed as a "new soul" (*aroe maiwu*), who was charged to revenge the deceased by hunting a jaguar. Despite aversions and frustrations, von den Steinen made such an accurate description that we may identify the drunk Diapocuri as one of those ritual hunters who, painted in black and wearing a string made from human hair, had been chosen as the "representative" of one of the two deceased Bororo whose funeral was celebrated at the time of his visit. Later ethnological research has shown that the "representative of the deceased," besides hunting, offering trophies of the dead animal to the mourners and dancing during the funeral ceremonies was also obliged to provide food for the mourning family as long as they lived, hence, another original social strategy guaranteeing food to completely deprived members of the village.

In the middle of the turmoil in Teresa Cristina von den Steinen successfully carried out a very difficult line of research. Present-day ethnologists also feel it is difficult, sometimes even impossible, to continue their research, mainly with Bororo Indians directly involved in funerals, a time of much drinking and latent hostilities against foreigners. Bororo ceremonial chiefs demand total obedience to their orders, an inversion of the political hierarchy of everyday life that may obstruct ethnological research. However, despite all these difficulties, von den Steinen managed to correspond to the Bororo funeral etiquete. He accurately described the mourners's weepings, collective huntings, funerary dances, hunting chants and the incineration of the deceased's property, a practice he interpreted as a way of eliminating the accumulation of material property. With this interpretation von den Steinen foreshadowed later economic anthropologists such as George M. Forster who formulated the law of "the limited good" among non-capitalist societies.

At the end of the funeral cycle, after much collective singing and dancing, the *Bororo* perform the *aije* ceremony forbidden to non-initiated women and children. The *aije-doge* or bull-roarers ceremony is associated with the washing of the rotten corpse, a gruesome task done by the representative of the deceased's soul. Von den Steinen described the bull-roarers being whirled in circles and buzzing in the middle of the village frightening women and children locked in their houses. During such a tense ceremony he managed to register the bull-roarers's decorative motives – bands, circles and squares – which he interpreted as having originated from the vision of the deceased's bones, skulls and the square funerary baskets that have to be blessed, painted and feathered (von den Steinen 1940: 634). Therefore, as proposed for the Upper Xingu, Karl von den Steinen explained the origins of Bororo decorative motives – bands, circles and squares – by ideas departing from concrete visual experiences.

Ethnographically comparing the Upper Xingu Indians with the Bororo of the São Lourenço, von den Steinen suggested that the latter, at a less advanced cultural stage,

saw the bull-roarers as a way of communicating with the dead while the Upper Xingu Indians, at a more advanced stage, used them as toys and in dances. However, according to him, the variability of their meaning in the context of different tribes requires careful analysis in each case (von den Steinen 1940: 633).

Von den Steinen, always interested in establishing the "origins" of cultural traits and patterns, also interpreted Bororo women's belts holding broad grey stripes as originating from the practice of carrying heavy baskets on their back during collecting activities – the stripes functioning to support the basket and at the same time to protect the skin. He also interpreted the custom of decorating whole parts of the human body with feathers as a form of medicine (Thieme 1993: 81).

Apart from details relating to institutional aspects and material culture of Bororo Indians, von den Steinen also discovered many aspects of their spiritual life which he described by means of "thoughts" such as "the equivalence of men and animals," or "if a *Bororo* kills an animal its spirit will kill the Bororo," or "funerary hunting and fishing as expeditions represent a way of communicating with the dead" – exemplifying Bororo ideas composing a particular *Weltanschauung*. In the twentieth century this procedure was also employed by American configurationists of the culture and personality school.

He did not frame his ethnographic data in terms of social morphology concepts such as "moieties," "clans" or "kinship," sociological concepts later employed by the Salesian missionaries. In this respect he followed the principle of Herbart that sociological and psychological aspects cannot be separated. Accordingly, he did not see social relations as an autonomous aspect of human social life that can be detached from spiritual and material cultural data. However, he succeeded in distinguishing the social function of the *bari,* a shaman relating to the spirits of animals and plants, from that of the *aroe etawara are,* a shaman relating to the souls of the deceased.

The numerous and accurate ethnographic data obtained by Karl von den Steinen in the short time he spent among the Bororo attests of his sensitivity as a social researcher working in the German tradition of obtaining the most reliable and best ethnographic information. His ethnographic data relating to the Bororo give priority to social institutional and ceremonial aspects, while those obtained in the Upper Xingu river basin reveal an emphasis on material culture and linguistic data. In the Upper Xingu area he was able to develop linguistic research and to obtain a rich collection of artifacts (approximately 1.322 items) now held at the Ethnological Museum in Berlin. According to Günther Hartmann (1993), only 349 artifacts were obtained from the Bororo in Teresa Cristina. We may consider that, at the time of von den Steinen's visit, many epidemics were already hitting the Bororo, requiring more funerals and incinerations of traditional artifacts that had belonged to the deceased. Besides, the growing shortage of raw material caused by the

loss of tribal territories and the negative ecological impact of the neo-Brazilian expansion made it more difficult if not impossible to produce certain traditional artifacts. During the last decades, although traditional artifacts are still being used during ceremonies, sometimes borrowed from other Bororo villages, the Bororo are engaged in producing non-traditional artifacts in order to make money and buy goods in Brazilian cities.

CONCLUSION

The careful compilation of ethnographic data is one of the main characteristics of the ethnographic tradition created by German ethnographers working in Russia and elsewhere during the eighteenth and nineteenth centuries. Differing from British and French ethnology, German *Völkerkunde* stressed the importance of linguistic data and material culture, as did von den Steinen. Opening the way for Brazilian ethnology (Petschelies 2018: 544), he compiled accurate ethnographic data that continue to be valuable for new research.

According to Baldus (1954) the two Xingu expeditions of Karl von den Steinen were the most important events in nineteenth-century Brazilian ethnology and inspired new researches of German ethnographers, including Paul Ehrenreich (1855-1914) who, after travelling with von den Steinen to the Upper Xingu Indians and the Bororo, visited the Karajá of the Araguaia river, several tribes along the Purus river and the Botocudo of Espírito Santo and Minas Gerais provinces apart from publishing South-American myths and data on the physical anthropology of Brazilian Indians; Herrmann Meyer (1826-1909), who visited the Upper Xingu area in 1896 and 1898 accompanied by Karl Ranke (1870-1926) and Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) (Schaden 1993: 111); Fritz Krause (1881-1963), who visited the same area in 1936 and published ethnographic data on the Upper Xingu and the Karajá (Baldus 1954: 14); and Max Schmidt (1874-1950) visiting the area four times from 1897 on (see Michel Kraus, present issue). Later research was conducted by Günther Hartmann (1924-2012), Gerhard Baer (b.1934), Rolf Krusche (b.1937), and Mark Münzel (b.1943).

In other Brazilian regions, the German tradition was continued by Herbert Baldus (1899-1970), who migrated to Brazil in order to escape the Nazi regime and did important research among the Tapirapé and several other Brazilian Indian tribes; Curt Nimuendajú (1883-1945), who worked among Gê- and Tupi-speaking Indians producing an ethnographic map and publishing many articles and books; and Egon Schaden (1913-1991), son of a German immigrant who published important studies on Tupi-speaking Guarani and several other Indian tribes. According to Schaden, the importance of the German tradition in Brazilian ethnology consists in obtaining solid empirical data that, more than illustrating theories, are gathered to prove them.

BIBLIOGRAPHY

BALDUS, Herbert 1954 *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira,* Vol. I. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. São Paulo: Serviço de Comemorações Culturais. Reprint: Nendeln/Liechtenstein, Kraus reprint 1970.

BROGIATO, Heinz Peter 2005 "Karl von den Steinen." In Thomas Adam (ed.) *Germany and the Americas: Culture, Politics and History*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

COELHO, Vera Penteado (ed.) 1993 *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo-FAPESP.

HARTMANN, Günther 1993 "As coleções de Karl von den Steinen no Museu Etnológico de Berlim." In COELHO, Vera Penteado (ed.) *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo-FAPESP, pp. 155-178.

HARTMANN, Thekla 1975 *A contribuição da Iconografia para o Conhecimento de Índios Brasileiros do século XIX*. São Paulo, Edição do Fundo de Pesquisas do Musseu Paulista da Universidade de São Paulo, Coleção Museu Paulista (Série de Etnologia, vol. 1).

KOEPPING, Klaus-Peter 1983 *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth-Century Germany*. St. Lucia, University of Queensland Press. Revised edition: Münster/Hamburg/London, LIT Verlag 2000, reprinted 2005.

NOVAES, Sylvia Caiuby 2006 *Etnografia e Imagem*. São Paulo, Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

PETSCHELIES, Erik 2018 "Karl von den Steinen's Ethnography in the Context of the Brazilian Empire." *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, 8(2), pp. 543-569.

SCHADEN, Egon 1956 "Karl von den Steinen e a exploração científica do Brasil." *Revista de Antropologia,* São Paulo, 4(2), pp. 117-128.

_____. 1977 "As Origens da Imagem Científica do Índio".*O Estado de São Paulo,* 6 fev. Suplemento Cultural.

_____. 1993 "Pioneiros alemães da exploração etnológica do Alto Xingu." In COELHO, Vera Penteado (ed.) *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo-FAPESP, pp. 111-129.

SCHEFOLD-VON DEN STEINEN, Marianne 1993 "Síntese biográfica de Karl von den Steinen." In COELHO, Vera Penteado (ed.) *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, pp. 19-28.

STEINEN, Karl von den 1886 *Durch Central Brasilien. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884* [Through Central Brazil: An Expedition to Study the Xingu in 1884]. Leipzig, F.A. Brockhaus. Reprint: Fines Mundi, Saarbrücken 2006. Portuguese translation 1942.

_____. 1887 "O Rio Xingu." *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, tomo III, Boletim 1, pp. 95-106.

_____. 1887 "O Rio Xingu." *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, tomo IV, Boletim 3, pp. 189-212.

_____. 1889 *Erfahrungen zur Entwicklungsgeschichte des Völkergedankens* [Experiences regarding the Developmental History of the Thinking of Peoples]. Unpublished habilitation thesis, University of Berlin..

_____. 1892 *Die Bakaïrí-Sprache: Wörterverzeichnis, Sätze, Sagen, Grammatik. Mit Beiträgen zu einer Lautlehre der karaibischen Grundsprache* [The Bakairi Language: Vocabulary, Sentences, Legends, Grammar. With Contributions to a Phonetics of the Carib Basic Language]. Leipzig, K.F. Koehler's Antiquarium.

_____. 1894 *Unter Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition 1887-1888* [Among Peoples of Nature in Central Brazil: Travelogue and Results from the Second Xingu Expedition, 1887-1888]. Berlin, Geographische Verlagsbuchhandlung von Dietrich Reimer. Reprint: Fines Mundi, Saarbrücken 2006.

_____. 1905 "Gedächtnisrede auf Adolf Bastian." *Zeitschrift für Ethnologie* 37: 236-249.

_____. 1925-28 *Die Marquesaner und ihre Kunst: Studien über die Entwicklung primitiver Südseeornamentik nach eigenen Reiseergebnissen und dem Material der Museen*. 3 vols. Berlin: Dietrich Reimer. Reprint: New York 1969; Fines Mundi, Saarbrücken 2006.

_____. 1940 "Entre os aborígenes do Brasil Central." *Revista do Arquivo Municipal*, XXXIV-LVIII, São Paulo, tradução de Egon Schaden e introdução de Herbert Baldus.

_____. 1942 *O Brasil Central*. São Paulo, Companhia Editora Nacional (Brasiliana, Grande Formato, vol. III).

STEINEN, Ulrich von den 2010 *Expeditionsreisen am Amazonas. Der Ethnologe Karl von den Steinen (1855- 1929).* Wien/Weimar/ Köln, Böhlau Verlag.

THIEME, Inge 1993 "Karl von den Steinen: vida e obra." In COELHO, Vera Penteado (ed.) *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, Edusp-FAPESP, pp. 37-108.

VERMEULEN, Han F. 2015 *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln and London, NE, University of Nebraska Press (Critical Studies in the History of Anthropology).

_____. 2016 "The Origins of Ethnography." Weblog, posted by the University of Nebraska Press in Guest blogs, October 18, 2016.

VIERTLER, Renate Brigitte 1976 *As Aldeias Bororo. Alguns Aspectos de sua Organização Social*. São Paulo, Edição Fundo de Pesquisas do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia, vol. 2.

_____. 1991 *A Refeição das almas. Uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo – Mato Grosso*. São Paulo, Editora Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo.

_____. 1993 "Karl von den Steinen e o estudo antropológico dos bororos." In COELHO, Vera Penteado (ed.) *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo-FAPESP, pp. 183-221.

_____. 2018 *Os Fundamentos da Teoria Antropológica Alemã: Etnologia e Antropologia em Países de Língua Alemã: 1700-1950*. [The Foundations of German Anthropological Theory: Ethnology and Anthropology from 1700 to 1950] São Paulo, Editora Annablume.

Curriculum Vitae

Born in Germany, Renate Brigitte Viertler lives in Brazil where she did her studies in social sciences at the University of São Paulo. Starting as a teacher at the Anthropology Department of the same university, she engaged in ethnological fieldwork among the Bororo Indians of Mato Grosso. Obtaining her PhD in 1973 and becoming Associate Professor, she published books and articles on Bororo social organization besides lecturing and teaching at foreign universities. The last few years she spent studying the theoretical foundations of German ethnology and anthropology. Her latest book *Os Fundamentos da Teoria Antropológica Alemã: Etnologia e Antropologia em Países de Língua Alemã (1700-1950*) was published in São Paulo by Editora Annablume in April 2018.

E-mail: <renatebv@hotmail.com>

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 066. Education and Wellbeing: Correspondent Ecologies

CARE FOR THE WORLD: WOMEN AND THE ZERO WASTE MOVEMENT

Rianna de Carvalho Feitosa[1]
Universidade Federal da Paraíba

Abstract

This paper intends to investigate what has been called zero waste movement, considering the prominence of women as its mouthpiece. Therefore, we will think the adoption of this lifestyle considering its relation with the ethics of care and with the concept of "woman-mother" as a way to inhabit the world. The strong female presence in this field, which aims at alternative forms of consumption and waste management, will raise questions about the role of women in the organization of domestic life and in caring for themselves, their families and the world. We will start this text redrawing the dark scenario painted by Donna Haraway of the "time-space-global thing" that has been called the Anthropocene, to make relations between this historical time with the ecological, social and political manifestations we have observed. For this, we will speak very briefly about feminism and ecofeminism to start thinking about the construction of contemporary women as social subjects and understand their ways of conceiving, being and acting on the world.

Keywords: zero waste; cyberactivism; ecofeminism; sustainability

ANTHROPOCENE, CAPITALOCENE AND CTHULUCENE

In the early 1980's, the american ecologist Eugene F. Stoermer, coined and used for the first time the term Anthropocene that only got popular from the years 2000, through Paul Josef Crutzen, chemistry Nobel Prize winner. Anthropocene defines a geological epoch marked by the central role of mankind in the geology and ecology of the Earth. Period in which human beings become global ecological agents that begin to impact the planetary system (from the atmosphere to the biosphere, passing though water cycles and some biogeochemical cycles to the lithosphere, crust and upper terrestrial mantle) (PÁDUA, 2015-2016, s/p; GRUSIN, 2017, s/p).

[1] Master's student of the Postgraduate Programme in Anthropology at Universidade Federal da Paraíba.

Such propositions are evidenced from geomorphological studies that recognize that the large-scale impacts of human action on the Earth's surface outweigh the effects of non-human forces. Over the past 200 years, we have been able to create things that did not exist for 4.5 billion years before, such as synthetic minerals, carbon fibers, plastics and concrete. These new man-made elements have spread across the surface of the planet at frightening speeds. In addition, there is the consumption of large amounts of steel, zinc, lead, aluminum, rubber and oil; forest exploration; excavation in search of ores; colossal consumption of water, iron and wood; daily production of tons of waste in urban areas; excessive emission of carbon dioxide and other polluting gases in the atmosphere – what intensifies global warming and causes thawing of polar caps and ocean acidification, what leads, also, to the habitat destruction of millions of animal species (KLEBIS, 2014; PÁDUA, 2015-2016).

According to the World Wildlife Fund report (WWF, 2016, p. 13 and 18), between 1970 and 2012, 58% of the Earth's vertebrate population disappeared. At the same time, the human population has almost doubled – and since then grows unpredictably (PÁDUA, 2015-2016). These data suggest that we are heading into the sixth mass extinction experienced by the planet. It is this contingency that makes Donna Haraway, among other authors, consider the Anthropocene more a boundary event than an epoch, suggesting a comparison with the K-Pg boundary between the Cretaceous ((last period of the Mesozoic era) and the Paleogene (first period of the Cenozoic era): Anthropocene marks the end of the Holocene period and the beginning of something unknown that is to come. The only certainty would be the severe discontinuities, what comes after will not be like what came before (HARAWAY, 2016, p. 100). Another proposition by Haraway is the use of the terms Capitalocene and Chthulucene, in addition to Anthropocene, which encompass even more meaning to what we have been living.

Capitalocene is connected to what is terrain and Chthuluceno to the chthonic, the underground. One makes us think of everything that represents capitalist-urban-industrial-modern civilization, which requires the daily renewal of huge flows of matter and energy, having as a currency/fuel/maintenance base sugar, precious metals, plantations, genocide, slavery, and exploitation of various types; the other brings the underworld idea: tunnels, tentacles, braids, nets, tangles and roots – it is made of multispecie narrative processes, interactive games that take place while the world does not come to an end. Unlike Anthropocene and Capitalocene, in Chthulucene it is not only human beings that matter, but all other beings that exist and are capable of reacting.

ANTHROPOCENE FEMINISM

Already in "Manifesto for Cyborgs", of 1984, Donna Haraway presented powerful feminist problems announcing humans, non-human, culture and nature as inextricably

entangled and warns that the effects of attempts to dominate each of these elements trigger devastating and perverse outcomes. Richard Grusin (2017, p. viii e ix) points out that the concept of Anthropocene has been implicit in both feminist and queer theory for decades. However, it has been largely ignored or, worse, erased by the male authority of an institutional scientific discourse – the same that has now begun to appropriate the term to name the period in which we live. The author also clarifies that such tensions between feminism and other sciences had already been anticipated by ecofeminism, that in addition to recognizing the parallels between the binary structures that support the oppression of women and those that support the exploitation of nature, also point out the homologous structures of patriarchy, capitalism, racism and technoscience – which are based on imposing hierarchical dualisms between dominant and oppressed entities.

We intend to think, therefore, what are the possibilities of political action existing in the context presented above. What are the possible ways of acting in the world while remaining consistent with an environmental conscience and aware of the impacts that large-scale industrial production (the Capitalocene) causes. We will present attempts to live more sustainably as an alternative awareness of the cycle of production and consumption and about different ways of being and acting in the world.

THE WOMAN-MOTHER

For this, we will think about tecnologies of power implied in the constitution of the subject "woman-mother" (DAL'IGNA, KLEIN and MEYER, 2014). We do not necessarily refer to "being mother" in the biological sense of the term, we perceive the woman-mother as a figure full of responsibilities towards herself, her family and her home (and why not – we could extrapolate – also responsible for the world?). It's a figure constituted daily, from various social relations developed by women that cause, over time, social changes such as the shift of centrality around the family to the mother figure (op. cit.) or the feminization of the labor market where women rewrite the guidelines of class and gender.

These are contexts in which women are seen as both providers and housewives, what creates new patterns of behavior characterized by two providers (taking here the "classic" idea of "family") and one house-worker. For women, this means double working hours or double presence – they are between demands of market and demands of domestic life. Gabriela Vergara (2017) points out that when living conditions are precarious, work is not a gender achievement: it is an inevitability of class. These are women that survive, women who are in a state of vulnerability and dependence. In these cases, the feminine work cannot be taken as an indicator of accomplishment of personal projects or as a

greater gender equity facing new opportunities, but as basic subsistence practice from increasingly marginalized families.

WOMEN AND THE ZERO WASTE MOVEMENT

However, what does happen when women have the opportunity to choose freely became responsible for their homes and their families? What happens when women want to learn more and more about their social place and their impact on the world? When they want to learn about ways to be in the world and to relate to things and beings that inhabit the world? In such cases, could we say that there is freedom in these actions? Could we say that besides caring for the other, there is a self-care? Care for the other and care for the world is, somehow, self-care?

The zero waste movement is a practice that intends not to allocate more solid waste to landfills, while defending alternatives such as composting, recycling or simple stop generating waste. From the years 2000 to now, zero waste philosophy has gained more and more popularity and has been adopted by individuals, families, companies and cities (in 2002, San Francisco launched a series of public policies focused on the management of solid waste produced in its urban area with the goal of reducing to zero, by the year 2020, the percentage of waste to be destined to landfill – this means recycling and composting 100% of the waste generated by its population). From observing interactions occurred in virtual spaces and platforms (*blogs*, *YouTube*, *Instagram)*, it is possible to note the prominence of women as the main supporters and mouthpieces of this movement.

From this, we ask what is the role of these women – mostly young, white, middle-class, with an upper-level degree – in the organization of domestic life and on caring for theirselves and others. Women who consciously change their way of living and caring for the world around them, promoting alternative forms of consumption and waste management. They start from individual actions, changing habits related to food, hygiene, beauty, aesthetics, consumption and organization. What involves their bodies, their families, their homes and their ways of acting.

Attention to the domestic space reflects awareness and environmental care. These women assume the role of mediators between their homes and the rest of the world: they decide everything that is consumed and discarded; carefully choose the types of materials and substances that make up all the objects they use; they try to be aware of the effects of their choices and actions; seek to understand by which processes all that they consume passed before arriving in their hands and which processes will face after its use. They become responsible women-mothers. They develop a know-how, built from reciprocal subject-object relations involving the knowledge of impacts and socio-environmental

implications generated by the manufacture, production, handling, transport, use and disposal of different types of materials and how their choices, gestures, bodies and subjectivities are delineated from these relationships.

These are specific knowledge, built and shared on a day-to-day basis, ranging from macro to micro, involving interests, concerns, fears, desires, dreams, willingness to understand the processes and impacts of our way of living (and trying to minimize them), trying to cultivate a more sustainable way of life for the planet as we know it, to maintain the planet habitable for humans and for other animals and plants.

According to Zero Waste International Aliance (ZWIA):

> Zero Waste is a goal that is ethical, economical, efficient and visionary, to guide people in changing their lifestyles and practices to emulate sustainable natural cycles, where all discarded materials are designed to become resources for others to use. (ZWIA, 2009)

Perhaps we could say that there is a desire to make the human presence on the Earth more "natural". Or at least a desire that the processes considered "unnatural" (caused by humans) enter into a cycle, sustaining each other – what implies in no longer consider the planet as an eternal source of "resources" to be used irresponsibly and unmeasured. The environmental awareness advocated by these women, suggested by their lifestyle, is something that is in constant maintenance, is a way of life that demands that one is always aware, which involves the transmission of knowledge, educational practices and care processes. It is an ecological care for the world's becomings, a desire to learn (and convey what has already been learned) about forms of well-being, on ways to sustain a world that is in everlasting transformation.

Therefor, the women who engage in the zero waste movement adopt for their lives the perspective of the woman-mother, the one who builts and conveys knowledge about the world and then teaches, educates, share with other what she has learned. The sharing networks reflect ways of caring for oneself and for the world, constituting a way of educating and exercising political and environmental activism. We see these women as mediators, as beings that through the messages they share about their daily lives and the forms of consumption they adopted in their homes, link the domestic space to the public space. Managing to act in the world through educational processes of raising awareness about caring for oneself and caring for the others.

BIBLIOGRAPHY

DAL'IGNA Maria Cláudia, KLEIN, Carin e MEYER, Dagmar Estermann. Mulher-mãe responsável: Competências para educar filho(as) saudáveis. In: BRITES, Jurema Gorski Brites, SCHABBACH, Leticia (orgs.). Políticas Para Família, Gênero e Geração. Porto Alegre: UFRGS/ CEGOV, 2014.

GRUSIN, Richard. Introduction. Anthropocene Feminism: An Experiment in Collaborative Theorizing. In: _____ (Ed.). Anthropocene Feminism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz, Antropologia do Ciborgue: As vertigens do pós-humano. Tradução e organização de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2009, 2a ed.

HARAWAY, Donna. Staying with the Trouble. Durham: Duke University Press, 2016.

KLEBIS, Daniela. Antropoceno, Capitaloceno, Cthulhuceno: o que caracteriza uma nova época?. Online. ClimaCom, 2014. Disponível em < http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=918>, acesso em julho de 2018.

PÁDUA, José Augusto. Vivendo no Antropoceno: incertezas, riscos e oportunidades. In: Pensando o Amanhã. Online. Museu do amanhã, 2015-2016. Disponível em: <https://museudoamanha.org.br/livro/10-vivendo-no-antropoceno.html>, acesso em Julho de 2018.

WWF. Living Planet Report 2016. Disponível em <http://awsassets.panda.org/downloads/lpr_living_planet_report_2016.pdf>, acessado em julho de 2018.

ZWIA. ZW Definition, 2009. Disponível online <http://zwia.org/standards/zw-definition/> Acesso em Julho de 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 172. The Challenges Posed by New Forms of Violence and Dispossession in Latin America

POLITICS (AND POLICIES) OF HISTORICAL MEMORY AND VIOLATIONS OF HUMANS RIGHTS: GENDER AND ETHNICITY INTERSECTIONS

Ricardo Sant' Ana Felix dos Santos[1]

Abstract

This text aims to explore, from official data that point out the increase of violence against indigenous women in Brazil (2016), those meanings that categories such as gender and ethnicity imprint in politics of historical memory and therefore in the elaboration and apprehension of traumatic events that evolve our recent past (more than 20 years of dictatorship:1964-1985) and the reconstruction of social meanings for current political violence suffered by them. Taking the intersectionalities of social markers of difference into account, besides those narratives that express different levels of dispute, our attention is dragged to a new agenda and towards the redefinition of subject matters traditionally encompassed by the field of politics of transitional justice. It aims to analyze the limits and possibilities of political participation and the democratization of memory, truth and justice rights from victims of human rights violations referring to indigenous context and based on fundaments of hierarchies of sex/gender system. This research is also supposed to reflect on processes that correspond to the politics of identitarians representations and to memory narratives on different meanings of experienced violence. It's considered then to be able to make power relations explicit throughout the politics (and policies) of human rights from the results presented by the Truth National Commission on its Final Report (2014) and its repercussions in different sociopolitical ranges.

Keywords: Politics of Historical Memory; Violations of Human Rights of Indigenous Women; State Crimes and Transitional Justice; Activism of Victims.

INTRODUCTION

This work corresponds to a preliminary theoretical-methodological approach in the field of policies of indigenous historical memory in its gender and ethnics implications, in order to proceed and re-elaborate certain problematics that differently imprint the traditional approach of the objects informed by the field of "democratic transition justice policies"[2]

[1] Doctorate student in Sociology and Law, at Universidade Federal Fluminense (UFF – campus Niterói/RJ). E-mail: ricardosfelix@gmail.com

[2] "Transitional justice is a concrete response to systematic or widespread violations of human rights. Its objective is the recognition of victims and the promotion of possibilities for reconciliation and democratic consolidation. Transitional justice is not a special form of justice, but a restorative justice in which societies transform themselves

regarding violations of indigenous human rights during the last military dictatorship (1964-1985) to the present.

Thus, as proposed by Judith Butler (2015) regarding the forms of objectification and the demands for the humanization of the subjects become abject[3], it is intended to problematize the framework given to historical memory and justice policies in Brazil in this period of (re)democratization, "reframing" them in a transnational context of similar movements, as discussed by Nancy Fraser alternatively (2009). In this way, we seek to relate them to the productive effects of gender politics and racialization of the bodies there involved (the genderization and racialization of memory policies, as highlighted in the interesting construction of the struggle of the National Commission on the Truth of African Slavery in Brazil[4]) and, therefore, to shift the perspective that has always privileged only some objects of theoretical and empirical consideration to the detriment of others. In this sense, it is necessary to emphasize the process of subjectivation that is represented in the victimization of specific groups, that is, in the visibility and the claim of the quality of victims with regard to the evocation of categories associated with the violence represented in these contexts. It is important to observe how the strategies of social legitimation and struggle to guarantee access to rights through the vocalization (ROSS, 2001; 2006) of the impinged suffering operate, and how they relate as an expression of power relations, institutionalities, negotiation of identities and processes of signifying those traumatic events based on the production of moralities and the multiple senses of the violence suffered.

after a period of widespread violation of human rights. [...] Some initiatives: application of the justice system in the investigation of crimes committed in dictatorships, especially those considered as crimes against humanity; creation of Truth and Reparation Commissions, which are the main tools for research and information on key abuses of recent past periods; repair programs with state-sponsored initiatives that promote material and moral repair of damages caused by abuses from the past. In general, they involve not only economic reparations but also symbolic gestures to the victims as official apologies; reforms of security systems with efforts that seek to transform the armed forces, the police, the judiciary and those related to other state institutions of repression and corruption into public service instruments and integrity; memory policies linked to an educational intervention directed towards and from human rights, as well as institutional practices that implement memorials and other public spaces capable of re-signifying the history of the country and increasing moral awareness about past abuse in order to reconstruct and invoke the idea of "non-repetition." (GENRO, ABRÃO, 2010, page 23, free translation)

[3] "This term -" abjection "- refers to the Latin etymology ab-jectio, defined as' the action of discarding, throwing away, excluding ... (...) The dynamics of naturalization and essentialization of the Other, understood as brute – brutalized – denies the affirmation of his/her identity. "(SANTOS, 2014, free translation).

[4] The aforementioned National Commission was constituted at the beginning of 2016, by national initiative of the Brazilian Attorney Association (Ordem dos Advogados do Brasil - OAB). According to the website of the Palmares Foundation, a Brazilian government agency: "The work will be carried out not only by the OAB regional offices (which will coordinate state commissions) but also through partnerships with universities, social movements, journalists, lawyers, judges, members of the Public Ministry, etc. The Commission already has a previous research. According to the rapporteur, Wilson Prudente (labor attorney in RJ and doctor in political science), crimes committed against the black population in this period are imprescriptible and can be attributed to at least three groups: the kingdom of Portugal (currently represented by the government of Portugal), the Catholic Church (now represented by the Vatican State) and the Empire of Brazil (currently represented by the Brazilian government)" (free translation). For the full text, check in: http://www.palmares.gov.br/archives/40752 . Access in 12/05/2017. For further information, visit http://goo.gl/N6Ec5K .

In parallel with this first point of view, it is possible to compare such questions with the publication of official data that point to the increase of violence against indigenous women in the present, in the context of more than a decade of the promulgation of the Maria da Penha Law (BRAZIL, 2006 - Law 11.340 / 2006) and the biennium of the Law of Feminicide (BRAZIL, 2015 - Law 13.104 / 2015). It seeks, therefore, to explore the senses that the categories gender and ethnicity imprint in this discussion of legislative production and public policies aimed at specific groups of society, taking as object the vortex of historical continuities that help us to view such contemporary phenomena in a conjuncture of fragmentation and complexification of social relations.

The processes of institutional formation, as well as the inauguration of social processes marked by contradictory negotiations to recognize rights extended to the population as a whole, present the limits of transitional justice, clearly representing differences in the scope of citizenship rights. (In)adequations and even the consummation of reinforcing historical injustices are the result of a complex power play that hinders the social legitimacy of demands that extend over time. It is part of this historical continuum characterized by the precariousness of the conditions of life, the institutional humiliation and the devaluation imposed on those to whom life is not subject to mourning, to retake Butler's argument (2015).

HISTORIES, MORALITIES AND SOCIOPOLITICAL AGENCIES

Starting from intersectionalities and dynamic connections (PUAR, 2013) between social markers of difference, it's important to rethink its links with the processes of institutionalization of practices, values and speeches calling for those needs of convening and investigating the recent past of the country, reformulating political agendas of historical compensation and reparation, problematizing the dynamics of historicization of truths produced and / or silenced in this period. There are discussions about the traumas experienced in past regimes and periods of past and present authoritarianism, leading to a debate about the adequacy of trauma as "a category of thought that reflects the transformation of a system of knowledge and values, a relationship with the truth, and points to the reconfiguration of contemporary moral economy. "(VASALLO, 2017, 280)

David Lowenthal, from the reading of Vassallo (idem), "points to the centrality of the process of victimization in the contemporary world, through which countless minorities begin to define themselves as historical victims. (...) These claims contain a strong moral dimension which condemns the atrocities committed and classifies those who suffered as victims." Linking this movement with the Holocaust consequences and Nazi practices that culminated in the tragic outcomes of World War II, we have the emergence of the

reorientation of human rights in modern times, being at its core one universalizing humanist paradigm that invests its efforts in the development of treaties, conventions, pacts, declarations and, therefore, centered a field of debates around the judicialization and politicization of crimes against humanity.

Reparation, compensation, recognition, memory, truth, among others, become, thus, part of a central lexicon in the repertoire of human rights consolidation in a global dimension, proliferating different strands of action: from international human rights law to humanitarian international law (each with its own specificities). Investments for democratization, for the enforcement of justice in the face of historical debts and achievements through struggles for social, political, civil, economic, cultural, and environmental rights - from a formally state-sponsored citizenship - reinforce this tendency to broaden the liberal grammar of rights of the victims and of the senses hence produced. It is emphasized that, like any language, it does not dispense with antagonisms, authoritarian deviations and interests in dispute for the interpretation and application of these norms - in spite of the theoretically and legally adopted parameters.

Taking up the issue of inflicted trauma in these contexts of violence, ranging from seemingly consensual way in the figures of violations of human rights standards internalized in the nation-states' legal systems, Vassallo (ditto) rescues the contributions of Fassin and Rechtman, stating that "the trauma consecrates an emergent figure of the victim, legitimizes his/her condition and becomes a key to the interpretation of the contemporary world. Thus we have a restructuring of cognitive and moral foundations that transform the relationship to suffering, memory and subjectivity." That is, there is a certain transversality that operates the conditions of possibility of the systematization of these guidelines in relational and institutional spaces that amplify situations hardly previously thematized and that trigger legal-political responses by various actors - state or non-state actors.

RETHINKING THE NARRATIVES OF HISTORICAL MEMORIES

So, in what way do gender and racialization of bodies matter to memory? Or put the question in a different way, what do the categories of gender and race bring to the records of historical memory and the official models by which the "nation" is narrated? In what way can victims' actions be understood by these social markers, which are heterogeneously articulated and respond to a certain structuration whose history is paradoxically to be reconstructed? What are the possible relations of these contemporary dynamics of an alternative framework of violence with the social changes that are present in contexts of intensification of violence and its regulation by the State (legislation judicialization, politicization and militarization)?

This is a question that shifts, or requalifies, the approach that is given to the analysis of historical memory policies and to the whole institutional apparatus created around them (such as justice policies, legislative production and the elaboration, execution and management of public policy), just as it transcends a merely retroactive dimension, since it must be seen in the light of the trends linked to the treatment of sensitive issues at present. The different places of construction and subjects of enunciation of these constant updates of the registers in which are categorized and mobilized differentiations or specific cuts on memories in dispute inaugurate and attribute to the political reconstruction of a historical period - or rather, incorporates to this social formation, to recompose it - the dimension of racialization policies inaugurated by colonial violence, as well as the mechanisms of gender regulation (and, at the same time, the patriarchal policies of sexualization of adjacent bodies). They are important cleavages for the understanding of the politics of forgetfulness, silencing and negation that operate in the institutional action of the State, in the historiographic production and in the structural sphere of social reproduction.

The existence of a specific chapter on violence against indigenous peoples in the 2014 National Commission on Truth (Comissão Nacional da Verdade - CNV[5]) Final Report, apart from another section specifically devoted to violations in that particular period against women, meant a qualitative leap forward in the state of art of the official political readings of human rights policies related to the rights to truth, memory and justice in Brazil (although with a delay of more than 25 years after the end of the military regime). It is important, however, to deepen the possible interfaces from the reflections provided by the data collected by the technical team that composed the brief term of the commission (2012-2014) during president Dilma Rousseff (2011-2016) government. As the document itself suggests, once publicly known actions of state terrorism through historical research on those archives of the dictatorship that have been duly opened, that is, guaranteeing access to the information currently available, it is above all necessary to advance the understanding of the meanings of the gaps, fragmentations and discontinuities observable in the same historical - and ethnographic - facts in question, in this specific situation of doubly marked women: by the crossings of the sex-gender system (see Gayle Rubin, 2011) and by the crossings of the matrix of coloniality (Lander, Quijano et al., 2005) of the ethnicity-raciality regimes underlying them.

The analogies with respect to terror practiced through systematic violations of human rights through torture, imprisonment, enforced disappearances and killings for

[5] According to the agency's institutional electronic address: "The National Truth Commission was created by Law 12528/2011 and instituted on May 16, 2012. Its purpose is to investigate serious human rights violations that occurred between September 18, 1946 and October 5, of October 1988. In December 2013, the mandate of the CNV was extended until December 2014 by provisional measure No. 632" (free translation). Available in: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/institucional-acesso-informacao/a-cnv.html . Access in: 03/09/17.

the control, intimidation and segregation of subjects conceived as “internal enemies” - traditionally associated with the “subversive elements” of national movements of the left, “communists”, in the usual category of political persecution - are reconverted, or rather extended, to other sectors of the population. In this sense, the policies of extermination, the implantation of the culture of fear and terror as a form of repression and political stabilization, associated with the expropriation, territorial usurpation and spoliation of the material resources necessary for sociocultural reproduction, are related to the strategies of submission of the bodies to sovereign power and to the sexual dimensions of the war with wholly inspiration in the militaristic doctrines of national security of the second half of the twentieth century. Thus, what has been theorized as State terrorism (PADRÓS, 2005; SCHULTZ, 2015) is what we would call some of the expressions of the indigenous genocide and the black holocaust carried out in Brazil from the very beginning of its constitution as an inexorably racialized state because of its complex (pluri)ethnicity.

If, during the period of redemocratization, after more than 20 years of civil-military dictatorship (1964-1985), the emergence of public debate on the agendas postulated by social movements - among them the indigenous movements - informed the process of institutionalization of transitional justice in Brazil with the guidelines on the rights to truth, memory and justice, generated a brief but intense research experience represented by the National Commission and States of the Federation Truth Commissions, it is crucial to return to some elements listed in this Final Report, as they give us clues within the framework of a historical anthropology (OLIVEIRA, 1999), its necessary scopes, possible approaches and initial inputs in this field. It is hoped, therefore, to reconstruct intentionally erased historical and cultural traces in order to deepen the recognition in the present of the asymmetric aspects eminently rooted in interethnic relations and in the systematic reproduction of the symbolic, material and institutional structures of human rights violations of the indigenous population that prevent the visibility of the violence suffered by indigenous women in particular. How does this dimension of the politics of otherness production articulate with the representations created for them in this moral and political economy of identities? What do these presuppositions imply in the specific senses of dealing with the violence they suffer and the very vulnerability of their intra-ethnic position?

Some of the aspects highlighted in the report draw attention, such as: spontaneous abortions suffered as a result of violence; systematic practice of rape by state officials (who a priori should protect indigenous interests) and those involved in building the infrastructure mega-projects typical of the dictatorship era of the early 1970s (such as the Transamazon Highway), causing transmission of venereal diseases, blindness and depopulation of indigenous people in the affected areas (BRASIL, 2014, p.230). Existing

data on the phenomenon of sexual and gender violence in inter-ethnic contexts can be traced from the documents collected in the report, as well as investigating the reality of latent or explicit conflicts within the indigenous communities that culminate in these social problems. This is crucial to the realization of a more global framework of the phenomenon, without sacrificing particular characteristics that are in mutual relation and which also produce this larger scenario from different nuances.

As can be seen from the fifth text of the second volume of the Final Report, in the specific section devoted to the human rights violations of indigenous peoples specifically in the period 1945-1988 (BRAZIL, 2014: 203-264):

> These violations are not sporadic or accidental: they are systemic insofar as they result directly from the structural policies of the State, which respond to them both by their direct actions and by their omissions. Omission and direct violence of the State always lived in indigenist politics, but their respective weights suffered variations. (...) The role of the Union in the serious violations of the rights of the Indians is evident, without any lethal omissions, particularly in the area of health and in the control of corruption, cease to exist. In the wake of the National Integration Plan, large private interests are favored directly by the Union (...). As a result of these State policies, it was possible to estimate at least 8,350 indigenous people killed during the investigation period of the CNV, as a result of the direct action of government agents or their omission. This figure includes only those cases studied here for which it was possible to draw an estimate. The actual number of indigenous people killed in the period should be exponentially greater, since only a very restricted portion of the affected indigenous peoples has been analyzed and there are cases where the death toll is high enough to discourage estimates. (BRASIL, 2014, pp. 204-205)
>
> Due to the poor systematization of this type of violations against indigenous people in Brazil, it was up to the National Truth Commission to bring the matter to light and to point out to society that the Indians in Brazil were also hit by state violence: this investigation needs continuity for that these peoples participate and be benefited by the process of transitional justice in development in Brazil.
>
> (...) Reports of violations committed against indigenous peoples and corruption in the indigenist official institution led to four Parliamentary Committees of Inquiry (Comissões Parlamentares de Inquérito – CPI) - in the Senate, the 1955 CPI, and in the Chamber in 1963, 1968 and 1977. In 1967, there was an CPIin the Legislative Assembly of the state of Rio Grande do Sul and, in the same year, a commission of investigation of the Ministry of the Interior produced the Figueiredo Report, reason for the extinction of Serviço de Proteção aos Índios (SPI) and creation of Funai (Fundação Nacional do Índio). Three international missions were held in Brazil between 1970 and 1971, one of them being from the International Red Cross. Reports of human rights violations against indigenous people were sent to the Russell II Court, 17 conducted between 1974-1976, and also to the fourth session of this international tribunal, held in Rotterdam in 1980. In that session, Waimiri Atroari, Yanomami, Nambikwara and Kaingang de Manguerinha cases were tried, and Brazil was convicted. (BRASIL, 2014, pp. 207-209, free translation)

If we consider the social segment of indigenous women as "minorities" in the Brazilian social context, it is necessary to problematize the various testimonies about

frontal violations of "group rights", "cultural autonomy" and "equalization policies". As stated in the CNV's final report:

> In their testimonies given to the study delivered to the CNV, women and adults who were children at the time report how forced confinement resulted in all kinds of deprivation, widespread hunger and the psychological terror of not knowing the whereabouts of forcibly recruited adult men. Preterm births and deaths of newborns due to malnutrition or other related causes have been reported. We highlight part of the testimony of Teriweri, ex-wife of one of the Indians who were forced to guide the military in the woods:
>
> *I do not know what happened? I do not know. But I think we got so scared there that we did, right? Because every hour there were shots being given !! All the time!! Wind in any bush couldn't shake a little that they would shot! Yeah ... And we could not go to the countryside any more ... because they [the military] forbade it! Because sometimes the "people of the forest" ... [the guerrillas] ... they [the military] said that the "people of the forest" could kill us there in the bush, right? We could not hunt too ... And then we said like this: How are we going to survive now? Because at that time Indian was not a big thing, right? There was little ... so it was only a small piece of land that they used to sow ...grazed and planted manioc. And then one could not go out! Because I think because of all this, what happened that I had like this ... almost abortion, right? The children did not live because they were so afraid of the shots, right? So it happened to us, I do not like to remember, you know? I'm telling you here because people like this ... may be the people of Brazil, from all over the world, to know for certain that this horrible event happened. It's "war" right? In the time of the guerrillas, right? That's why I'm telling you here a little bit* ... (BRASIL, 2014, p. 246, free translation).

A possible inflexion, however, in the sense of looking at the reconfigurations of the relations between the different actors within this pattern of political organization, reflects the instability of established agencies and the heterogeneity of behaviors and social responses to situations in their different scales and places of elaboration. Although on the margins, it can provide us with valuable clues in the analysis of the process of composition of this scenario, those practices and the speeches in question. At a more global level, we observe in our context an increasing tension of the differentiated cultural rights constitutionally assured to the indigenous peoples (BRAZIL, 1988), provoking an exponential escalation in the rates of violence in the countryside, at first sight caused by territorial disputes.

BETWEEN THE MORAL ECONOMY OF SOCIAL PRACTICES AND THE POLITICS OF STATE MEDIATIONS

As yet little explored, therefore, in their scope, effects and social meanings, the still insufficient, however, indispensable studies on the contemporary data regarding the critical situations of violation of the human rights of indigenous women and the possible relations with a "past" still precariously reconstructed (past-present?) would thus supplement the recentralization of the debate in these themes and in the political subjects

whose denunciations of historical exclusion, subalternization and marginalization have recurrently incurred in naturalization by the State, legal operators, and society as a whole.

In this wake, acts reported by institutions of the Brazilian Judicial System (National Justice Council - Ministry of Justice) and by the Public Attorneys of Mato Grosso do Sul based on data from the State Secretariat of Public Security, an emblematic State in how violence in the countryside caused due to pressures from territorial interests, surreptitiously affects women, show that this significant increase in the number of reports of violence against indigenous women began to come to surface due to the sensitive reflexes of the implementation and popularization of information about the Maria da Penha Law (nº 11,340 / 2006), concerning gender violence prevention and criminalization. The entire hidden cipher of cases of assault, rape and other forms of violence would tend to be underreported, as is commonplace in studies of gender violence. Several measures to promote women's rights have been targeted at this social segment, such as official publications, booklets, campaigns conducted by public agencies, educational institutions and civil society organizations. Such actions have apparently had positive effects on raising awareness of the gravity of patriarchal structures in our society that naturalize aggressions against women and normalize gender inequalities, consolidating recognition of women's rights to legal protection and combating all forms of violence based on gender differences.

The great challenge is precisely in adapting to the particularities of conceptions about what is socially configured as violence, and which are the most effective legal-political instruments - depending on the historical-cultural context - to deal with these structural and socio-individual problems. As Daniel Simião (2006) and Mariana Pulhez (2013) point out, there is a need to denaturalize and problematize certain transfers of legal mechanisms and public policies emerging from very specific and historically consolidated institutional contexts that end up being carried out without the necessary socio-cultural mediations. From these references, certain readings seem to stand out, reflecting and confirming once again privileged places of enunciation power, territorial management - remembering also that the body is also a biopolitical territory (Foucault, 1979) - and application of divergent normativities. This existing pluralism, based on the diversity of juridical systems that coexist but which become competing and necessarily asymmetric in their power to legitimize, validate and reinforce political inequalities that are also the result of cognitive differences (in their cosmogonic meanings), the framework of sensitivities and social moralities mobilized, the meanings of justice in dispute and the exercise of the power of jurisdiction ("to tell one's rights attributes" and, consequently, "to apply it"). To inquire, therefore, the relative autonomy of these systems, or the necessary (and problematic) relationship between them in an intercultural and inter-ethnic friction scenario (OLIVEIRA, 1960), is also a starting point for thinking about these phenomena that are reflected in the very sensitive intra-ethnic dimensions, such as the visible increase

in reports of violence against women and the incipient thematization of gender relations in indigenous communities (including by indigenous women intellectuals who have been entering the academic latifundia).

Give visibility of the controversies present in these realities and the multiplicity of possible interpretations, especially from the point of view of the indigenous populations themselves and their women, is something that challenges the look and the readings still so conventional, because they are marked by problems ruled by the traditional feminist globally hegemonic agenda of the Western Hemisphere and, on the other, by the assumption of the disaffection of the State with respect to moral interference in social practices and socialities.

In this course of state actions to deal with an apparently new situation of gender violence, the Institutional Center for the Promotion and Defense of Women's Rights (*Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos direitos da Mulher* - NUDEM), of the Public Attorney's Office (*Defensoria Pública*) of Mato Grosso do Sul, that, together with a multidisciplinary team, "has a cooperative, consultative and operational character, (...) avoiding unnecessary referrals and the so-called 'critical route of violence', when the cycle of violence can be irreversibly aggravated. (free translation)" (DEFENSORIA PÚBLICA DE MATO GROSSO DO SUL, 2016, page 4). The term "unnecessary referrals" in this context is at least intriguing if we reflect on the criteria that distinguish the sensitivities and moralities in question, beyond the social hierarchies represented by the different subaltern groups that make up the State and the historicity of the humiliation and institutional violence to which they are submitted.

The paradigmatic case of Mato Grosso do Sul is illustrative because it dramatizes the limits and possibilities of public policies to protect women in situations of violence, as well as the contradictions that characterize this conflicting process of the relationship between the limited scope of the State's protection expectations of the collective in a situation of high social vulnerability with respect to this same colonial state that for centuries has been its main tormentor.

In fact, the state government itself has been developing since last July a pilot project that aims to promote the fight against violence against indigenous women. The actions planned to be taken to the villages, through a mobile unit called "Lilac bus", provide reception services, receiving complaints, legal and psychosocial care, lectures, preventive campaigns and access to rights, etc. The idea that is integrated into this project is to establish a kind of community policing, since the bus, offered by the State Undersecretary of Women, will aim to function as a mobile police station, that is, there will be a joint work with the police in order to record occurrence bulletins, require protective measures and other procedures. According to the Delegate of the Woman of the Civil Police of

Dourados, Paula Ribeiro dos Santos Oruê, "we know that the reality is much worse than what arrives at the police station. So, therefore, the importance of this project (...) so that women feel more comfortable (...) to make the denunciations. Because only by means of denunciation we will be able to punish the aggressors (free translation)."

The spokespersons of the government of Mato Grosso do Sul highlight the drive made by the community itself claiming for measures to combat this reality. According to Luciana Azambuja, Undersecretary of Public Policies for Women, "(...) we went to (the village) Jaguapiru and the indigenous women asked us for help because of the high level of violence, and they are not aware of what the law can do for them. The initial idea was to hold lectures [about their rights], but did not stop there. (free translation)"

In this same report of the portal of the government of Mato Grosso do Sul, it is emphasized that the request came from the president of the Council of the Jaguapiru Village, Nilza Meireles. For this indigenous from Terena group, "we don't reach much information for us in the villages. (...) Violence and prejudice against indigenous women is very great. I've been working in the village for eight years, and I know how difficult it is for women to chase after. The indigenous woman never had a voice, they are silent, but now we will have the opportunity to know our rights and defend ourselves (free translation)."

With the alarming fact that at least 10% of the cases of violence against women registered in Dourados occur in the villages, the military police, which maintains a program focused on the protective measures known as "Safe Woman", was summoned to compose this itinerant project which aims to be expanded to other areas of the state. According to Undersecretary Luciana:

> We will consolidate the action in Dourados and expand. We already have requests from other indigenous communities. The purpose of all this is to empower, to inform women and girls about their rights and to tell men and boys that certain attitudes violate women's rights. We joined our team, the leaderships and got authorization from the village captain. We have heard from many women that for the first time the State Government gave a voice and heard what they had to say. And for their protagonist role, men are also getting involved in the project. This leaves us quite confident in our work, because it shows that society is mobilizing to confront violence.

CONCLUSIONS

Thinking about how indigenous women have reflected on experiences related to violence, either their own or collective, identified as being against indigenous people, to the point of establishing interactions formally mediated by official institutions, presents itself as central to analyze the diffusion of human rights language in contemporary times. This dynamics, which is open to the privatization of conflicts dictated by the State

when it closes itself in the "cycle of violence", in the scale of interpersonal relations and domestic field, at the same time that it leaves aside a wider context of a socially structured historical conjuncture of institutional violence, postulates within a Western state logic the procedures for the referral of the problems suffered, to which the women did not have access or previous participation in the decision to elaborate. Making it increasingly present the logic of conflicts management that until then was not traditional, or rather, common, there is no doubt that social phenomena can be perceived by very different lenses, denoting very specific legal sensibilities. (GEERTZ apud SIMIAO, 2005, p.135)

To bring tangibility to the true reach of the indigenous politics of extermination and genocide oriented both by racism and sexism that have operated for centuries in Brazil, as the indigenous women's movements denounce, as well as to map the strategies launched by their victims to resist them and confront them, rebuilding common corporate projects, are the goals of this incipient project.

Emphasizing recurrences of state crimes and mapping the history of systematic practices of violence and (para)military state repression, thus contribute to unveil practices in the present rooted in authoritarian historical legacies of oppression, exclusion and violation of human rights through postures denunciation, visibility and radicalization of the collective demands generated by the different social actors and their respective movements. This transnational dynamic, exposed by the articulation and influence of international organizations and international technical cooperation agencies, can also provide us with important elements about the actions and reactions that are postulated as a response to the phenomenon of inequality, exclusion and gender and inter-ethnic violence, as well as institutional limits and constraints.

REFERENCES

BRASIL. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal.

_____. (1934). *Constituição Federal*.

_____. (1973). *Lei 6.001*. Brasília: Senado Federal.

_____. (2006). *Lei 11.340*. Brasília: Senado Federal.

_____. (2014) *Comissão Nacional da Verdade. Relatório: textos temáticos*. Brasília: CNV.

_____. (2015). *Lei 13.104*. Brasília: Senado Federal.

BUTLER, Judith. (2015). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FOUCAULT, Michel. (1979) *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FRASER, Nancy. (2009) Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova*, v. 77, p. 11-39.

GENRO, Tarso; ABRÃO, Paulo. (2010) Memória histórica, justiça de transição e democracia sem fim. In: SANTOS, Boaventura de Souza *et al* (org.). *Repressão e memória política no contexto ibero-brasileiro*. Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal. Brasília: Ministério de Justiça, Comissão de Anistia; Portugal: Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais.

LANDER, Edgardo (org.). (2005) *A colonialidade do saber: o eurocentrismo nas Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (1999). *Ensaios de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Oliveira. (1960). *O processo de assimilação dos Terena* (Tese doutoral). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), Rio de Janeiro.

PADRÓS, Enrique Serra. (2005). *Como el Uruguay no hay...Terror de Estado e Segurança Nacional.* Uruguai (1968-1985): do *Pachecato* à Ditadura Civil-Militar (Tese doutoral). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (URGS), Porto Alegre.

PUAR, Jasbir. (Jul./dez. 2013). "Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa": interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. *Meritum, v. 8* (n. 2), pp. 343-370.

PULHEZ, Mariana. (Ago./2013) "Parem a violência obstétrica!". A construção das noções de "violência" e "vítima" nas experiências de parto. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 12* (n. 35), pp. 544-564. Recuperado de : http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html .

RUBIN, Gayle. (2011) *Deviations: a Gayle Rubin reader.* London: Duke University Press.

ROSS, Fiona. (2001). Speech and Silence: Women's Testimony in the First Five Weeks of Public Hearings of the South Africa Truth and Reconciliation Commision. In DAS, Veena *Remaking a world: violence, social suffering, and recovery* (pp. 250-279). Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.

ROSS, Fiona. (2006). La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. *Cuadernos de Antropología Social*, n.24, pp. 51-68.

SANTOS, Ricardo Sant' Ana Felix dos. (2014). *Antígonas Tribunal de Mujeres: arte como estratégia política de memória histórica* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

SCHULTZ, Sabrina. (2015). *Terrorismo de Estado:* a tortura como uma das formas de sua expressão. Florianópolis: Em Debate/UFSC.

SIMIÃO, Daniel. (junho/2006). Representando Corpo e Violência. A invenção da "violência doméstica" em Timor-Leste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21 (n. 61), pp. 133-224.

VASSALLO, Simone Pondé. (Abr. 2017). Entre vidas objetificadas e vítimas da escravização: a trajetória das ossadas do Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro. *Revista Latinoamericana Sexualidad, Salud y Sociedad*, pp. 277-297. doi: 10.1590/1984-6487.sess.2017.25.14.a10.1590/1984-6487.sess.2017.25.14.a. Recuperado de http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.25.14.a

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 146. Public Space, Conflicts and Morals

FESTAS CATÓLICAS NO AMAZONAS: CIDADES, RITOS E ESPAÇO PÚBLICO

Rodrigo Fadul Andrade
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Resumo

Esta comunicação apresenta um olhar etnográfico sobre ritos católicos no espaço urbano das cidades de Manaus, Itacoatiara e Manacapuru, no estado do Amazonas, Brasil. Os ciclos das festas religiosas católicas estudadas compreendem diferentes atividades, tais como procissões, romarias, novenas, arraiais, shows musicais e apresentações artísticas. Todas essas práticas culturais tem sido visualizadas enquanto ritos, ou seja, crenças e formas de vivenciar a religiosidade. A procissão que percorre as ruas, o arraial que ocupa a praça, a romaria que se estende pela rodovia, constituem formas de apropriação do espaço público, que certamente provocam outros moradores da cidade, sobretudo aqueles que não possuem nenhum tipo de relação com os eventos. Tomo como referência para o entendimento de espaço público a ideia de Leite (2009, p.199), enquanto "espaços intersticiais", pois "são eles que se tornam locais de visibilidade, de disputas simbólicas, práticas de consumo e da busca pelo reconhecimento público da diferença". Além de marcarem diferenças significativas, as festas se apresentam no espaço público como comemorações e manifestações coletivas, evidenciam disputas e conflitos, mas também operam como espaços de encontros e sociabilidade.

Palavras-chave: Festas religiosas, cidade, espaço público.

CATHOLIC RITUALS IN AMAZONAS: CITIES, RITES AND PUBLIC SPACE

Abstract

This paper presents an ethnographic view of Catholic rituals in the urban space in Manaus, Itacoatiara and Manacapuru, in the state of Amazonas, Brazil. The cycles of the Catholic religious rituals comprise different activities, such as processions, pilgrimages, "novenas", "arraiais", musical shows and artistic presentations. All these cultural practices have been visualized as rites, beliefs and ways of experiencing religiosity. The procession through the streets, the "arrayal" that occupies the squares, the pilgrimage that extends along the route, constitute forms of public space's appropriation. We can understand public space with Leite (2009, p.199), as "interstitial spaces", because "they become places of visibility, symbolic disputes, consumption practices and the search for recognition public of difference ". In addition to making significant differences, the parties present themselves in the public space as celebrations and collective manifestations, evidence of disputes and conflicts, but also operate as meeting places and sociability.

Keywords: religious rituals, city, public space.

AS CIDADES

Manaus e Manacapuru são cidades próximas, separadas por aproximadamente 85 quilômetros seguindo pela rodovia Manoel Urbano. Itacoatiara fica mais distante da capital, aproximadamente 270 quilômetros pela rodovia estadual AM010. Estas três cidades compõem a Região Metropolitana de Manaus, criada recentemente, e se destacam entre as que possuem maior número de habitantes no Estado.

A Região Metropolitana de Manaus foi criada no ano de 2007[1] com oito municípios: Manaus, Iranduba, Novo Airão, Careiro da Várzea, Rio Preto da Eva, Itacoatiara, Presidente Figueiredo e Manacapuru, tendo sido ampliada para treze municípios por meio da lei complementar 64/2009 por iniciativa da Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas (ALEAM), sendo incluídos: Manaquiri, Autazes, Careiro Castanho, Silves e Itapiranga.

Para efeitos desta comunicação, levamos em consideração o crescimento demográfico ocorrido nos últimos anos nos três municípios pesquisados. Os dados populacionais evidenciam o crescimento do número de habitantes nas três cidades. A estimativa de crescimento populacional para o ano de 2016 ultrapassou a média de dez mil habitantes em Manacapuru e Itacoatiara e de duzentos mil na capital Manaus. Além destes municípios, caberia mencionar Parintins, na divisa com o Estado do Pará, como o segundo município mais populoso do Amazonas possuindo mais de cento e dois mil habitantes, segundo censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizado no ano de 2010, embora esta cidade não faça parte desta pesquisa.

A partir deste significativo crescimento populacional, identificamos nas cidades novas configurações urbanas, modos de vida e dinâmicas urbanas como um todo, bem como de suas festas populares e religiosas. Esta percepção se deu, entre outras formas, por meio dos dados coletados durante trabalho de campo, sobretudo quando os sujeitos da pesquisa resgatavam as festas religiosas em suas memórias.

Uma das informações relevantes apresentadas pelo IBGE levanta dados referentes ao censo religioso, apontando as preferências religiosas da população. As informações divulgadas pelo instituto estão classificadas de acordo com faixa etária, renda familiar, cor, raça e etnia. Nota-se significativo crescimento do número de religiões protestantes e a diminuição do número de habitantes que se identificam como católicos nas respectivas cidades.

O conhecimento mínimo dos números do censo adquire importância significativa quando direcionamos o olhar para o contexto urbano das cidades, primeiramente no

[1] Lei Complementar nº 52, de 30 de maio de 2007. Institui a Região Metropolitana de Manaus e dá outras providências.

trabalho etnográfico e no decorrer da reflexão teórica e análise de dados. Em meio a essas transformações urbanas procuramos observar e estudar antropologicamente a dinâmica das festas religiosas e devoções populares a Virgem Maria no Amazonas.

No que diz respeito as festas católicas em comemoração a Virgem Maria, lembremos que Manacapuru tem como padroeira Nossa Senhora de Nazaré. Em Itacoatiara Nossa Senhora do Rosário é padroeira da cidade e da Prelazia, estrutura administrativa utilizada pela igreja católica para reunir paróquias localizadas em municípios próximos em uma mesma administração eclesial. Na capital Manaus está a catedral de Imaculada Conceição, padroeira da Arquidiocese de Manaus e também do estado do Amazonas.

Além dessas festas de Nossa Senhora existem outras, que mereceriam breve referência e que podem receber a atenção de outros estudiosos. Parintins tem uma importante festa dedicada a Nossa Senhora do Carmo, inclusive com participação dos grupos de Boi-Bumbá Garantido e Caprichoso, responsáveis pela edição anual do Festival Folclórico de Parintins, realizado no último final de semana do mês de junho. Lembremos também as peregrinações para o lugar onde se tem notícia de uma suposta aparição de Nossa Senhora na cidade de Itapiranga.

Entre as principais atividades do calendário festivo católico estão novenas, arraiais, procissões, romarias, homenagens, entre outros eventos organizados pela igreja e executado pelos fiéis. As festas de Itacoatiara e Manacapuru são realizadas no mesmo período no mês de outubro, por isso exigiram deslocamento rápido entre as duas cidades para acompanhar as atividades. Em Manaus, a festa adquire outras dimensões e especificidades em relação às demais.

CIDADES DE MARIA

Quanto às cidades na Amazônia, vale ressaltar, no que se refere ao surgimento dos primeiros núcleos de povoamento urbano, que a igreja católica sempre esteve presente e atuando por meio da imposição de suas doutrinas. Araujo (2012) relata o papel determinante dos agentes religiosos no processo de urbanização da Amazônia.

> A característica fundamental dos aldeamentos era a tutela dos missionários. Tutela essa julgada imprescindível para mediar as relações com os indígenas, que precisavam converter-se: à religião e à civilização. Neste sentido, os aldeamentos eram vistos como um espaço de transição – transição entre o mato e a cidade, entre o não urbano e o urbano. Mas eram vistos e entendidos como um elemento integrante do processo de ocupação. (ARAUJO, 2012, p.45)

A autora classifica a presença dos missionários religiosos como fundamental no processo civilizatório que marcou a urbanização da Amazônia. Estes agentes

desempenharam a tarefa de dominação dos nativos através da religião, sendo a igreja (templo) o lugar principal para a realização desta missão em terras brasileiras, sobretudo com a realização dos cultos e celebrações, entre elas a tradicional missa aos domingos, em que se exigia a presença dos indígenas.

Os aldeamentos foram locais de fixação de elementos urbanos para a constituição das vilas e cidades na Amazônia. Os modelos de dominação, instituídos pelo processo de "civilização" dos índios, contemplavam a presença de elementos próprios da vida urbana. Este processo foi instituído a partir da política de modernização da colônia, promovida pela Coroa portuguesa.

A política de modernização das estruturas do Estado português – e isto incluía as colônias – foi uma das principais medidas adotadas por Marques de Pombal, um dos principais líderes portugueses no século XVIII. A história de Pombal é marcada pela instituição de uma política rígida que buscava, entre outras coisas, a garantia do poder absoluto do rei (ARAUJO, 1998). A autora lembra que um dos fatos marcantes da vida do Pombal foi a reconstrução de Lisboa após ter sido atingida por um forte terremoto em 1755. A partir desta reconstrução, Pombal estabeleceu um modelo de cidade que privilegia os espaços urbanos de maneira integrada.

Araujo (1998) destaca alguns aspectos do modelo pombalino de cidade. No entendimento da autora a cidade pombalina é reconhecida pela valorização dos espaços urbanos, se destaca enquanto conjunto urbano, impondo características de uma cidade integrada e projetada. A ideia de conjunto urbano torna mais claro o caráter de dominação que a cidade impõe através de seus equipamentos.

A reflexão de Araujo (1998, p.64) permite compreender a importância do espaço público no modelo de cidade pombalina. O espaço público é visto aqui como um "espaço urbano privilegiado", sendo "utilizado como afirmação do poder sobre o espaço", ou seja, como uma forma de dominação. Neste modelo de cidade defendido por Pombal o espaço público é entendido pela autora a partir de dois espaços principais: os "espaços-rua" e "espaços-praça".

Deste modo, Araujo (1998, p.64) reflete que o modelo dos "espaços-rua" foi adotado por Pombal a partir do "conhecido método dos 'arruadores', que criavam as cidades pelas suas ruas, definindo os eixos do território a urbanizar". Os "espaços-praça", por sua vez, são compreendidos como "a mais evidente representação espacial do poder colonizador", pois tem como marca a presença deste equipamento urbano como centro do poder.

O modelo de cidade estabelecido por Pombal no século XVIII a partir da reconstrução de Lisboa se configurou em um modelo de urbanização das cidades brasileiras, sobretudo na Amazônia. A presença do espaço público, constituídos aqui principalmente por rua e praça, instituiu novos significados ao modo de vida das populações locais, que passaram a vivenciar situações características do urbano.

A cidade como centro do processo de dominação portuguesa deve ser visualizada no contexto da instituição do Diretório pombalino em meados do século XVIII, que promoveu uma política civilizatória e doutrinadora dos povos nativos da região. Sampaio (2003, p.83) reflete o processo de urbanização a partir do Diretório lembrando que com "as diretrizes da política pombalina, aldeias missionárias foram elevadas à categoria de povoações e tiveram suas nominações portugalizadas". Segundo a autora, os efeitos deste processo foram identificados no uso da língua portuguesa, incentivo a agricultura, "comércio dos sertões" e as "moradias no estilo europeu".

A autora entende este processo como "secularização dos aldeamentos", visto que normas de condutas "civilizatórias" foram estabelecidas com a política de urbanização do Diretório. "Moradores brancos dividiam com índios aldeados os espaços dos restritos núcleos urbanos e os índios também participavam da administração local" (SAMPAIO, 2003, p. 80), alterando significativamente a configuração então existente no período de atuação das ordens religiosas.

O breve histórico sobre o surgimento dos primeiros aldeamentos na Amazônia nos ajudam a compreender a presença religiosa na construção das cidades e desenvolvimento urbano da região. A devoção a Virgem Maria está inserida na dimensão religiosa presente nas cidades amazônicas, inclusive quando direcionamos o olhar para a contemporaneidade. Nos dias atuais a figura de Maria constitui uma referência importante do catolicismo amazônico, manifestadas a partir de ritos e práticas religiosas nos espaços públicos.

MODERNIDADE E RELIGIÃO

Nosso olhar dirigido às festas populares de Nossa Senhora, nas cidades de Manaus, Itacoatiara e Manacapuru, parte de uma perspectiva de secularização do cristianismo presente nas práticas religiosas contemporâneas, refletidas sobre novas formas de organização dessas práticas. Este processo deve ser observado antropologicamente a partir das práticas individuais e coletivas em meio aos avanços da modernidade.

A modernidade, segundo Giddens (1991, p.11) "refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência". À medida que as cidades cresciam e as sociedades se desenvolviam, costumes e modos de vida característicos da modernidade foram se firmando. O autor reflete que "os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilham de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes", visto que se tratava de algo novo e com grandes dimensões, pois "tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes" (GIDDENS, 1991, p.14).

Giddens (1991) reconhece os efeitos da modernidade de diferentes formas nas cidades, através das relações pessoais, sociais, meios de produção, entre outros, que caracterizou como o "urbanismo moderno", sendo este "ordenado segundo princípios completamente diferentes dos que estabeleceram a cidade pré-moderna em relação ao campo em períodos anteriores" (GIDDENS, 1991, p.16).

Outros autores refletem estes efeitos nas sociedades modernas. Bauman (2007 p.07) reconhece a "sociedade líquido-moderna" como "uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir". Percebendo que as mudanças ocorrem em um ritmo cada vez mais acelerado, sendo o indivíduo um dos principais agentes deste processo. O autor contextualiza o significado do termo indivíduo dentro da "sociedade líquido-moderna":

> O termo indivíduo apareceu no pensamento da sociedade (ocidental) no século XVII, no limiar da Era Moderna. Representava uma tarefa – embora o nome atribuído não sugira isso diretamente: derivado do latim, implicava antes de tudo (tal como o grego 'á-tomo') um atributo de *indivisibilidade*. Referia-se unicamente ao fato, bastante trivial, de que, se toda a população humana fosse dividida em partes constituintes cada vez menores, não conseguiriam ir além de uma única pessoa: um simples ser humano é a menor unidade a qual ainda se pode atribuir à qualidade de "humanidade", da mesma forma que o átomo de oxigênio é a menor unidade a qual se pode atribuir a qualidade desse elemento químico (BAUMAN, 2007, p.29).

A reflexão de Bauman (2007) mostra o indivíduo como uma das partículas principais de uma sociedade em constante transformação, sendo o próprio indivíduo agente deste processo, visto que está sempre em busca de novas experiências e realizações. Deste modo, aponta Bauman (2007, p.31) "como tarefa, a individualidade é o produto final de uma transformação societária disfarçada de descoberta pessoal". Percebemos que as relações humanas seguem por caminhos que as tornam cada vez mais individualistas ou "líquidas", para usar o termo do autor.

Dumont (1985) traz a reflexão sobre indivíduo e individualismo para o campo da religião ao perceber as sociedades modernas em comparação com as sociedades tradicionais. O autor afirma que o individualismo é uma característica essencial da sociedade moderna, onde o indivíduo figura como "indivíduo-no-mundo" enquanto que nas sociedades tradicionais opera a lógica de "indivíduo-fora-do-mundo".

Para chegar a esta noção, Dumont (1985) recorre ao cristianismo antigo, com foco nos primeiros cristãos, reconhecendo na "salvação" a ideia que o fiel passou a fazer de uma vivência fora de si mesmo, no plano espiritual, de superação, que convencionou chamar de "indivíduo-fora-do-mundo". Dumont (1985, p.49) entende que "o mundo em que o cristão peregrina nesta vida é, ao mesmo tempo, um obstáculo e uma condição para a salvação".

As festas que tenho acompanhado manifestam, em seus ritos e práticas religiosas, situações que nos permitem pensar melhor o individualismo moderno. A busca pela superação de problemas característicos da contemporaneidade e do modo de vida urbano se manifesta nos espaços religiosos e adquirem visibilidade no espaço público.

RITOS, FESTAS E ESPAÇOS PÚBLICOS

Os espaços urbanos podem ser observados, no contexto contemporâneo das cidades, como espaços de disputas e conflitos, uma vez que diferentes grupos urbanos apresentam suas próprias maneiras de ocupá-los, entre eles os grupos religiosos. Leite (2009) entende este processo como forma de afirmação e diferenciação das identidades, que tem o espaço público como resultado destes processos de encontros e disputas. Nas palavras do autor:

> A espacializada e conflitante cultura urbana contemporânea precipita e expressa relações de poder, tensões e disputas que caracterizam a vida social, qualificando e diferenciando certos espaços da vida urbana cotidiana como espaços públicos. Como essas identidades precisam externar e afirmar publica e igualmente suas diferenças, podemos entender que as ações interativas acontecem mediante uma comunicabilidade política do desentendimento. (LEITE, 2009, p.200).

As relações de poder, tensões e conflitos citadas pelo autor podem ser observadas nas situações que temos estudado. A procissão que percorre as principais ruas de Manaus, Itacoatiara e Manacapuru, a romaria que atravessa a cidade de Itacoatiara e se estende por mais nove quilômetros pela rodovia AM010, o arraial que ocupa as praça e as ruas são formas de apropriação dos espaços urbanos que certamente provocam outros moradores da cidade, sobretudo aqueles que não possuem nenhum tipo de relação com os eventos. Mas também, como sugere Leite (2009, p.200), espaços de encontros sociais, de sociabilidade, "onde ainda persiste a rica possibilidade do encontro com o estranho na experiência urbana contemporânea".

Os espaços públicos são considerados por Leite (2009) como "espaços intersticiais", pois "são eles que se tornam locais de visibilidade, de disputas simbólicas, práticas de consumo e da busca pelo reconhecimento público da diferença" (LEITE, 2009, p.199). Situações extremas destes conflitos e tensões no campo religioso podem levar a intolerância religiosa, inclusive com relatos de violência física e discriminação.

No espaço público as festas se apresentam como manifestações e comemorações coletivas. Duvignaud (1983, p.68) reflete que "a festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se", provocando transformações de ordem espacial e social, portanto "a rua, os pátios, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora das suas condições e do papel que desempenham em uma coletividade organizada".

A discussão do autor se refere à dinâmica das festas onde não há normatizações ou regras morais pré-estabelecidas. Segundo Duvignaud (1983, p.67) "não apenas viola, mas destrói códigos e as normas, ao colocar o homem frente a um universo desaculturado, a um universo sem normas, ao 'tremendum' que engendra uma espécie de terror". Situação que ameaça o controle e a moralidade instituídos pela religião e provocam reações adversas entre os sujeitos quanto ao que é permitido ou não nas festas religiosas.

Bakhtin (1993, p.43) enfatiza a presença do "cômico" na festa popular realizada no espaço público, contrastando com a seriedade e moralidade do universo religioso. No cômico está presente a sátira da realidade, provocando riso e a "visão carnavalesca do mundo" que, segundo o autor, constituem a "base do grotesco".

Na interpretação de Bakhtin (1993) a inversão de papéis, o exagero, o grotesco, a sexualidade figuram como elementos da cultura popular que se opõe ao erudito, ao clássico e ao religioso no contexto da Idade Média. A "desordem" e "exageros" presentes no carnaval eram vistos como permissão de comportamentos que seriam reprimidos, logo em seguida, com a chegada da Quaresma, tempo de reclusão e evitação dos prazeres da carne para o catolicismo. Para Bakhtin (1993, p.07) "as festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo".

As práticas populares e religiosas são vistas, muitas vezes, com olhares de desconfiança e medo quando ocupam o espaço público. Braga (2012, p.88) lembra que ao ocuparem o espaço da rua, tais práticas provocam certo desordenamento no contexto urbano da cidade, pois afetam estruturas controladas pelo Estado. Nestes casos, são realizados acertos prévios que devem considerar todas as "variáveis que envolvem a manutenção da ordem pública, ou seja, a desordem previamente programada pela ordem das instituições responsáveis pelo controle social do Estado".

CONSIDERAÇÕES...

Procurei observar, nesta comunicação, a estreita relação entre espaços públicos e festas religiosas em três contextos diferentes. As cidades e suas constantes transformações provenientes do crescimento urbano, demográfico e populacional, têm adquirido características próprias da modernidade que refletem em suas dinâmicas sociais.

Os ritos e as demais práticas religiosas constituem desejos de superações pessoais e coletivas frente a necessidades contemporâneas. A busca por saúde, segurança, emprego, moradia entre outras condicionantes da vida moderna são levadas as divindades por meio de promessas e sacrifícios, em que se alimenta a esperança de que haja intervenção divina no curso da vida real.

Participar dos ritos, promover festividades e providenciar oferendas constitui o universo das "necessidades práticas" de retribuir as vantagens alcançadas, estabelecendo a reciprocidade religiosa. A manifestação pública de tais práticas religiosas e a apropriação dos espaços urbanos pela religião não tem sido exclusividade do catolicismo.

Outras denominações religiosas também utilizam os espaços públicos para manifestação de suas práticas festivas, é o que vemos no caso da "marcha para Jesus", evento promovido pelas igrejas evangélicas nas principais cidades brasileiras, inclusive em Manaus, que reúne milhares de fiéis em uma caminhada com músicas gospel.

Podemos citar também os diversos casos das oferendas aos santos e orixás das religiões de matriz africana, caracterizadas pelas instalações montadas com comidas, bebidas e objetos que são colocados em locais específicos das cidades. Um dos lugares mais conhecidos é a praia da Ponta Negra, em Manaus, onde são depositadas oferendas a Oxum e Iemanjá nas águas do Rio Negro em datas festivas.

Os conflitos, tensões e disputas característicos do uso e apropriação dos espaços públicos, evidenciam também conflitos urbanos que envolvem diretamente as religiões. Em uma sociedade cada vez mais diversa no sentido religioso e individualista quando falamos de modernidade, adquire relevância pensar a prática religiosa no contexto das cidades que tenho acompanhado.

Tais relações nos fornecem subsídios para pensar, inclusive, a partir de conceitos buscam compreender os diferentes enfoques das relações religiosas. Diálogo religioso, tolerância religiosa, ecumenismo e outros termos têm sido utilizados para compreender as abordagens religiosas modernas. Assuntos que tem sido refletidos por autores que dialogam a relação religião e esfera pública, importantes referências para discussões futuras.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Renata Malcher de. As cidades da Amazónia no século XVIII: Belém, Macapá e Mazagão. Porto: FAUP, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Eitora da Universidade de Brasília, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. Vida líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Culturas populares em meio urbano amazônico. *In:* BRAGA, Sérgio Ivan Gil (Org.) Culturas populares em meio urbano. Manaus: Edua, 2012.

DUMONT, Louis. O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUVIGNAUD, Jean. Festas e civilizações. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GIDDENS, A. As consequências da modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

LEITE, Rogério Proença. Espaços públicos na pós-modernidade. In: FORTUNA, Carlos & LEITE, Rogério Proença (Orgs.) Plural de cidades: léxicos e culturas urbanas. Coimbra, 2009.

SAMPAIO, Patrícia de Melo. Cidade desaparecidas na Amazônia portuguesa. Poiares, século XVIII E XIX. Revista História Social, Campinas-SP nº 10, 2003.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

PARTICIPAÇÃO SOCIAL NOS DOMÍNIOS DA EXPERTISE APÓS O ROMPIMENTO DE BARRAGEM EM MARIANA - MINAS GERAIS

Rodrigo Fernandes
Universidade de Ribeirão Preto

Resumo

Após o rompimento da barragem de rejeitos de mineração ocorrido em 05 de novembro e 2015 em Mariana - Minas Gerais as entidades burocráticas estatais em todos os níveis empreenderam medidas administrativas e judiciais no sentido de se externalizarem prontas e diligentes diante do que se percebe ser o maior desastre tecnológico e socioambiental ocorrido até o momento no país. Os arranjos jurídicos institucionais mobilizados para a solução negociada da reparação, centrados no Ministério Público, expressaram formalmente a preocupação com a efetiva participação dos atingidos em todo o processo. A partir das medidas implementadas até o presente momento em Mariana, procurou perquirir se as atuais práticas em ambiente jurídico de solução socioambiental acompanham o atual estágio dos Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia-ESCT no que concerne à integração entre as práticas científicas e o conhecimento popular local. A análise dos documentos produzidos e de relatos dos atores envolvidos demonstra que, na realidade, o ambiente jurídico estabelecido para o gerenciamento da controvérsia encontra-se imerso sob o modelo positivista da ciência, estabelecendo barreiras bem claras entre os experts e demais atores. A adoção de dois eixos temáticos de atuação da expertise (socioambiental e socioeconômico) reforça a tradição disciplinar e admite relativa participação comunitária apenas na última. Assim, a despeito do estágio atual dos estudos sociais da ciência e tecnologia no sentido de reconhecer na ampla participação comunitária e interação do conhecimento local nos processos científicos como chave para escolhas técnicas mais conectadas com valores, culturas e identidades plúrimas, o exemplo trazido pelos documentos de Mariana demonstra que processos tradicionais conduzidos pelas instituições burocráticas e jurídicas de solução de controvérsia reproduzem o modelo tecnocrata e positivista que vigorou no mundo até a metade do século XX, permanecendo como orientador das escolhas públicas nesta arena.

Palavras-Chave: Expertise; Participação; Responsabilidade Ambiental

SOCIAL PARTICIPATION ON DOMAINS OF EXPERTISE AFTER THE RUPTURE OF MINE TAILINGS DAM IN MARIANA – MINAS GERAIS

Abstract

After the rupture of the mine tailings dam occurred on November 5TH, 2015 in Mariana - Minas Gerais, state bureaucratic entities at all levels undertook administrative and judicial measures in the sense of outsourcing themselves in a prompt and diligent manner in front of what is perceived

to be the largest technological and socio-environmental disaster that has occurred so far in the country. The institutional legal arrangements mobilized for the negotiated settlement solution, centered on the Public Prosecutor's Office, formally expressed concern about the effective participation of those affected in the whole process. Based on the measures implemented so far in Mariana, it has sought to ascertain whether current practices in the socio-environmental solution legal environment accompany the current stage of Science and Technology Studies - STS regarding the integration between scientific practices and local popular knowledge. The analysis of the produced documents and the reports of the involved actors show that, in reality, the legal environment established for the management of the controversy is immersed under the positivist model of science, establishing clear barriers between the experts and other actors. The adoption of two thematic axes for the performance of expertise (socio-environmental and socioeconomic) reinforces the disciplinary tradition and admits relative community participation only in the latter. Thus, despite the current stage of social studies of science and technology in recognizing in the broad community participation and interaction of local knowledge in scientific processes as key to technical choices more connected with values, cultures and plural identities, the example brought by the documents of Mariana demonstrates that traditional processes conducted by bureaucratic and legal institutions of dispute settlement reproduce the technocratic and positivist model that prevailed in the world until the middle of the twentieth century, remaining as guiding public choices in this arena.

Keywords: Expertise; Participation; Environmental Responsibility.

1 O EVENTO E AS ALTERNATIVAS JURÍDICAS

No dia 05/11/2015 ocorreu o rompimento da barragem de Fundão[1], pertencente ao complexo minerário de Germano, em Mariana, estado de Minas Gerais, operada por Samarco Mineração S.A., causando mortes, destruição da localidade de Bento Rodrigues e outras áreas urbanas, além de severos impactos sobre cerca de 680 km dos rios Gualaxo do Norte, Carmo e Doce, bem como sua área estuarina. A pluma de turbidez atingiu áreas costeiras e marinha no entorno da foz do rio Doce no oceano Atlântico, numa extensão de pelo menos 170 km[2,3].

Em função deste evento, milhões de reais em multa foram aplicados à mineradora Samarco e suas controladoras (Vale e BHP Billinton) pelas agências ambientais e diversas ações judiciais foram propostas para exigir a reparação e mitigação dos danos socioeconômicos e socioambientais, bem como a compensação proporcional aos impactos não reparáveis ou mitigáveis.

A partir do ajuizamento das ações, com bloqueio preventivo de milhões de reais, iniciaram-se intensas tratativas que visavam à solução consensual do litígio, com a criação de força-tarefa no âmbito dos ministérios públicos estaduais (MPE/MG e MPE/ES) e

[1] Barragem de Fundão entendida como estrutura de represamento de rejeitos oriundos da cadeia produtiva do minério de ferro, sob responsabilidade da empresa Samarco Mineração S.A de propriedade da Vale S.A (50%) e BHP Billiton Brasil Ltda.(50%).
[2] IBAMA, 2015.
[3] http://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento/download/f76d1892-e0e2-44fa-8783-2e9bcfa09171 . Acesso em: 19.08.2018

federal (MPF), instituição de um comitê interfederativo e a criação pelas mineradoras de uma fundação responsável pelas medidas de reparação (Fundação Renova).

Até agora, foram firmados quatro acordos envolvendo o desastre: o primeiro, entre mineradoras, União, estados de Minas Gerais e Espírito Santo, denominado Termo de Transação e Ajustamento de Conduta (TTAC); o segundo ente o Ministério Público Federal e as mineradoras, denominado Termo de Ajustamento Preliminar (TAP); o terceiro foi um aditamento ao TAP; e o quarto, entre União, Estados de Minas Gerais e Espírito Santo, Ministério Público Federal, Ministérios Públicos dos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo, Defensorias Públicas e mineradoras, denominado Termos de Ajustamento de Conduta – Governança (TAC-Governança).

Esta sucessão de acordos que se substituem ou se emendam é resultante de alguns fatores de inflexão dentre os quais se destacam: incerteza técnico-científica e a necessidade de se criar um modelo que assegure algum tipo de participação das comunidades afetadas.

O primeiro acordo (TTAC)[4], em 02 de março de 2016, foi responsável pela instituição, na esfera das mineradoras, de uma Fundação responsável pela reparação socioambiental dos danos decorrentes da ruptura da barragem de Fundão (Fundação Renova), composta de uma ampla estrutura burocrática em três eixos de atuação. No âmbito governamental instituiu um Comitê Interfederativo (CIF) responsável por opinar sobre os planos, programas e projetos, além de sugerir propostas de solução para os impactos causados pelo rompimento. Também é função do Comitê estabelecer canais de participação da sociedade civil, podendo convocar reuniões específicas e ouvir organizações interessadas. O acordo colocaria fim a uma ação civil pública que visava uma indenização de 20 bilhões de reais.

Apesar de ser considerado um primeiro passo efetivo em direção à reparação dos danos causados, o TTAC foi amplamente criticado e até mesmo impugnado judicialmente pelo Ministério Público Federal (MPF)[5]. Os dois principais argumentos do MPF em desfavor do acordo foram: i) falta de participação; e ii) possível manobra da União, e Estados de Minas e Espírito Santo para invisibilizar suas próprias condutas omissivas no âmbito do licenciamento e fiscalização.

Em consequência, em 28 de abril de 2016, o MPF ajuizou outra ação civil pública, desta vez visando uma indenização de 155 bilhões de reais e a anulação do TTAC por falta de participação dos atingidos. Assim, correram paralelamente as duas maiores ações judiciais contra as empresas: uma de R$ 20 bilhões[6] e outra de 155 bilhões[7]. A discrepância entre os valores das ações permite observar a dimensão da incerteza técnica na mensuração da extensão dos danos ocasionados pelo desastre.

[4] http://ibama.gov.br/phocadownload/cif/ttac/cif-ttac-completo.pdf . Acesso em: 19.08.18
[5] http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/nota-a-imprensa-2013-ministerio-publico-questiona-acordo-entre-uniao-estados-de-mg-e-es-samarco-vale-e-bhb-billiton. Acesso em: 19.08.18
[6] Ação Civil Pública nº 69758-61.2015.4.01.3400 em trâmite na 12ª Vara Federal de Belo Horizonte.
[7] Ação Civil Pública nº 23863-07.2016.4.01.3800 em trâmite na 12ª Vara Federal de Belo Horizonte.

A partir do momento em que o MPF impugna o TTAC por ausência de participação comunitária, atrai para si e para arena jurídica o protagonismo de zelar pelo acesso dos atingidos ao processo, tornando-se destinatário de reivindicações de movimentos sociais e universo acadêmico, assim como objeto de críticas públicas sobre suas escolhas e métodos[8].

Em 18 de janeiro de 2017, surge um acordo preliminar encabeçado pelo MPF denominado Termo de Ajustamento Preliminar (TAP), que teve por escopo a definição dos experts que atuariam determinantemente sobre o diagnóstico socioambiental, dimensionamento e indicação de medidas, porém, ao contrário do preconizado, repetiu práticas reprovadas do acordo anterior, definindo, sem qualquer envolvimento comunitário[9], quais seriam as instituições responsáveis pela perícia a ser realizada em dois eixos distintos: eixo socioambiental – de responsabilidade do Instituto Lactec - e eixo socioeconômico, atribuído à Fundação Getulio Vargas (FGV)[10].

A assinatura do TAP e a condução do processo negocial, legitimada sob a lógica da participação representativa, própria das demandas coletivas na arena jurídica, desencadeou a intensificação do descontentamento de vários *stakeholders*, principalmente dentre os movimentos sociais engajados na vocalização dos atingidos sobre as decisões que afetarão seu próprio destino.

Além da escolha dos *experts* em comum pelo MPF e empresas - ocorrida dentro dos gabinetes - a previsão de que as empresas contratariam e custeariam diretamente tais entes foi objeto de especial desconfiança por parte da comunidade envolvida[11].

Após ampla mobilização de algumas entidades representativas, com a criação de um grupo de trabalho (GT)[12] [13], notou-se uma mudança de direção nos acordos que estavam em vigor. Com efeito, em 16 de novembro de 2017, foi promovido um aditamento ao TAP[14], visando, segundo o próprio instrumento, proporcionar a "centralidade dos atingidos no processo decisório".

O aditamento, que pode ser considerado o terceiro acordo existente, altera apenas a escolha da expertise no eixo socioeconômico. Neste novo documento há proibição de

[8] https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/03/1865424-tentativa-de-acordo-para-reparar-danos-no-rio-doce-recebe-criticas.shtml. Acesso em: 19.08.18

[9] Observa-se que o TAP não prevê qualquer consideração ou coleta de dados junto às comunidades afetadas.

10 http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/mpf-firma-acordo-preliminar-com-samarco-vale-e-bhp-billiton-no-valor-de-r-2-2-bilhoes. Acesso em: 19.08.18

[11] Contatos com representantes do Movimento de Atingidos por Barragens – MAB, revelam a desconfiança com os peritos, em especial com a LACTEC, por 03 razões:01 - já atuaram no projeto de Belo Monte em favor das hidrelétricas; 02 – São diretamente contratadas pelas mineradoras e; 03 – Nunca estiveram em contato direto com os atingidos, realizando análise de dados indiretos.

[12] http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/caso-mariana-mpf-e-mp-mg-realizam-encontro-com-31-instituicoes-e-grupos-de-pesquisa-para-discussao-e-elaboracao-de-projeto-de-trabalho-no-eixo-socioeconomico , Acesso em: 19.08.18

[13] http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/caso-mariana-grupo-de-trabalho-finaliza-propostas-para-a-realizacao-do-diagnostico-socioeconomico. Acesso em: 19.08.18

[14] http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/mpf-mg-e-mpmg-firmam-acordo-com-samarco-vale-e-bhp-na-area-socioeconomica. Acesso em: 19.08.18

contratação direta pelas mineradoras, devendo haver uma entidade idônea e imparcial gestora do custeio (Fundo Brasil de Direitos Humanos); há previsão de livre escolha de *experts* pelas comunidades afetadas que alimentarão a base de dados da FGV com diagnósticos locais; institui um "fórum de observadores" com representantes de entidades públicas, movimentos sociais e comunidade acadêmica que faria a fiscalização externa de todo o fluxo financeiro, produção técnica e resultados (figura 01).

Figura 01

Após meses sem qualquer avanço sobre as contratações da entidade gestora, e sucessivas prorrogações de prazo pelo Judiciário contendo pressões para um efetivo encaminhamento de um acordo definitivo, finalmente o Ministério Público Federal, juntamente com outras entidades como Ministérios Públicos Estaduais (MG e ES), União, Estados de MG e ES apresentaram um novo modelo no qual o protagonismo do MPF, previsto no TAP e aditamento, é abandonada.

Em 25 de junho de 2018 é anunciada a pactuação do TAC-Governança[15], revisitando parcialmente o anterior modelo do TTAC, onde a Fundação RENOVA passa a concentrar o custeio de estudos e medidas de reparação. A novidade consiste numa reformulação institucional tanto da própria Fundação, como do Comitê Gestor, inserindo representantes dos afetados nos assentos consultivos.

Neste novo acordo não se abandona completamente o TAP e seu aditamento, fazendo com que o modelo sirva para prover uma espécie de expertise do Ministério

[15] http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/tragedia-de-mariana-acordo-muda-governanca-da-fundacao-renova-visando-a-participacao-efetiva-dos-atingidos. Acesso em: 19.08.18

Público, voltada a auxiliá-lo na fiscalização dos estudos e medidas que a Fundação vem adotando, podendo controverter os dados científicos trazidos, questioná-los e levar ao juiz para deslinde da controvérsia.

Porém, a tentativa de centralizar na arena judicial, por meio do Ministério Público, a governança do caso de Mariana - entendida neste artigo como o encadeamento de interesses sobre estudos e atos decisórios de reparação socioambiental - restou afastada, com retorno aos moldes estruturais originalmente trazidos pelo TTAC.

Doravante, a Fundação RENOVA, controlada pelas empresas mineradoras(Samarco, Vale e BHP), embora remoldada em sua estrutura consultiva, assume novamente a iniciativa de levantar dados e adotar medidas de reparação. Cabe ao Estado, seja pelo Ministério Público, seja pelo Comitê Interfederativo, ou mesmo Judiciário, o papel fiscalizador acerca da fidedignidade dos dados técnicos e adequação das medidas adotadas, podendo haver uma repactuação em caso de divergência entre a expertise que auxiliará os interessados.

O novo molde estrutural é objeto de críticas no que concerne à ausência de participação nas negociações; o retorno da governança a uma entidade controlada pelas empresas; e com relação à qualidade da participação assegurada aos atingidos, vez que a inserção destes nos órgãos consultivos da Fundação (02 cadeiras) é minoritária[16].

2 O PAPEL DA EXPERTISE E A PARTICIPAÇÃO COMUNITÁRIA COMO QUESTÃO ABERTA NOS ESTUDOS SOCIAIS DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA

Como preconizado pelo TAC-Governança, a existência de uma estrutura onde cada ator ou grupo de interesse possa lançar mão de seus próprios *experts* para validar ou refutar determinados dados ou resultados, gerando um ambiente adversarial que pode, em último caso, ser levado ao arbítrio do juiz, além de afastar o caráter objetivo e absoluto da ciência (speaking truth to Power) (Jasanoff, 1990).

A mais popular ideia acerca da produção do conhecimento científico diz respeito à sua estrita prescrição metodológica. Ciência é concebida como um processo que produz conhecimento objetivo, racional, e politicamente neutro. Assim, decisões fundadas em conhecimento científico teriam maior aptidão à aceitação social (Ozawa, 1996, p. 222).

A visão da dimensão socioambiental permanecia calcada na supremacia da ciência, na previsibilidade, perceptividade e mensuração plena do problema. O Estado regulador fundado na tecnologia científica era reconhecidamente apto para antever e controlar os efeitos adversos da produção, fazendo com que haja a máxima efetividade produtiva sem prejuízo ao meio ambiente.

[16] https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2018/08/09/minoria-absoluta-diz-atingido-sobre-participacao-em-tac-do-desastre-de-mariana.ghtml . Acesso em: 19.08.18

Entretanto, a realidade demonstrou que pouco se percebiam os riscos e os efeitos da atividade humana. Coincidentemente, acidentes em larga escala relacionado à produção química, como Seveso em 1976, Bophal em 1984 e Chernobyl em 1986 elevaram a consciência de que grande parte dos danos não era prevista e sequer percebida pela sociedade até a materialização das catástrofes ambientais (Matten, 2004, p. 377-398).

A interação entre ciência e sociedade recebeu importante contribuição das questões ambientais porque traziam com muita clareza exemplos de gerenciamento das incertezas e o papel do cientista nos modelos de democracia participativa. Uma vez efetuada a passagem de um padrão positivista e tecnocrata para outro mais fluido e socialmente aberto, diga-se democrático, surge a questão dos limites em que esta participação é exercida.

Se, por um lado, autores construtivistas defendem um cenário amplo de participação direta não apenas no estabelecimento do *framing* da pesquisa, mas de seus métodos, com a inserção do conhecimento local como forma de contextualização identitária, relativa em espaço e tempo, - i.e, Jasanoff (2003,a) e Wynne, (1992) - e outros, mais focado na procedibilidade institucional dentro de valores em comum como norteadores de políticas públicas, defendem o estabelecimento de ambientes próprios e bem definidos onde a ciência desenvolve seus métodos e a sociedade delibera dentro de critérios de democracia representativa (Collins & Evans, 2002)

A questão da participação social dentro do modelo democrático ocupa, ainda na atualidade, os espaços de discussão no campo dos estudos sociais da ciência e tecnologia - ESCT e coloca em confronto duas teorias: a) os defensores de uma participação significativa nos processos de produção do conhecimento com integração entre cientistas e não cientistas (Jasanoff; Wynne, 2003); e b) aqueles que se filiam à tese de uma participação mais institucional, setorizada e restrita com vistas a não estimular a contaminação entre as esferas da ciência e da política (Collins e Evans, 2002).

Os acordos assinados no caso de Mariana demonstraram a adoção inicial de democracia representativa própria do sistema judicial brasileiro, contendo premissas que se aproximam do denominado *"deficit model"*(Durant, 1999). Por um lado, este modelo endossa uma visão simplista da ciência como objeto incontestável de certeza sobre o conhecimento da verdade. Por outro lado, enfoca a comunidade não científica de forma negativa como meros "leigos" que ignoram os métodos científicos.

A resposta para as controvérsias envolvendo dados científicos não seria a inclusão das comunidades e reconhecimento de seus saberes locais no processo de produção do conhecimento, mas o aprimoramento da comunicação da população sobre os métodos, onde o público leigo tornar-se-ia mais informado e, portanto, menos resistente às verdades científicas.

As tratativas do TAP em busca de uma perícia única e consensual entre representantes das empresas e do Ministério Público, como pressuposto da melhor ciência para solucionar o desastre, subestima a complexidade e multiplicidade de atores e interesses envolvidos. O modelo do silenciamento, embora não haja razões para duvidar das melhores intenções do Ministério Público, não se poderia sustentar. Durant (1999) sugere que o atual estágio da sociedade da informação inviabiliza que poucos se isolem em decisões técnicas que interfiram no destino de tantos sem que haja ruidosa reação, como se observou no caso de Mariana.

Após expressiva rejeição popular ao alijamento comunitário nos primeiros acordos, mesmo nas questões mais afetas à expertise, a guinada para um cenário mais democrático e participativo foi percebida até a adoção final da adversariedade e escrutínio pericial, acompanhada de ações transparentes e interativas com a comunidade local, previsto no TAC Governança.

3 O JUDICIÁRIO COMO PACIFICADOR DA CONTROVÉRSIA PERICIAL

As questões ambientais tradicionalmente frequentam as disputas judiciais, porém, inicialmente restritas ao elemento ambiental como bem secundário, envolvendo outros bens outrora primazes como o direito à propriedade ou mesmo sobre interesses energéticos e de defesa nacional, assim como, por exemplo, as regulações históricas de atividades extrativistas ou minerarias, recursos hídricos ou da pesca.

Como acima mencionado, apenas a partir da década de 70 os interesses imateriais e integrados relacionados ao meio ambiente, como paisagem, bem-estar, saúde e harmonia passaram a figurar no centro da tutela judicial.

Observa-se, então, que a introdução desta onda legislativa protetiva do meio ambiente contra danos praticados pelo homem inova e se distingue em três aspectos principais: O primeiro refere-se à implementação de regras embasadas em conteúdo técnico e metodológico a desafiar o conhecimento e a estrutura das Cortes. Nos Estados Unidos os exemplos são o Clean Air e Water Pollution Control Acts (Leventhal, 1974) que trazem em seu bojo várias regras e critérios de medição, qualidade com inevitável emprego de expertise.

O segundo, estabelece uma tendência ao controle voltado aos atos dos executivos das agências ambientais, inaugurando um novo e desconhecido papel aos juízes na revisão de atos e procedimentos dirigidos pelos órgãos de licenciamento e controle.

O terceiro, decorrente da multiplicidade de atores, identificados ou não, que faz eclodir a necessidade de solução coletiva de demandas de forma a evitar o surgimento

de inúmeras ações versando sobre o mesmo objeto, gerando infindáveis demandas com outras tantas decisões muitas vezes contraditórias entre si. Exemplo disso, a demonstrar que o problema permanece na atualidade, ocorreu nos primeiros dias após o rompimento da barragem de Fundão quando uma decisão cautelar da justiça federal determinou o represamento da lama no Rio Doce para que não alcance a foz. Ao mesmo tempo, outra decisão advinda da justiça estadual determinou exatamente o contrário, reputando temerário manter represado o material despejado[17].

Neste contexto, nota-se que, a partir daquele momento de reconhecimento dos direitos difusos ao meio ambiente, os Tribunais não mais exaurem sua função na tradicional aplicação da lei aos conflitos individuais. Ao contrário, ampliam sua atuação na valoração das práticas tecnológicas, administrativas e burocráticas, avaliando se o administrador perquiriu e adotou critérios razoáveis e prudentes diante das escolhas públicas que envolvem apropriação, utilização e limitação de recursos e bens ambientais.

No início, observou-se otimismo irrestrito à transposição institucional de controle ao Poder Judiciário. A voz mais proeminente da época foi a do jurista Joseph L.Sax (2016) para quem o Judiciário seria o único caminho possível para o cidadão defender seu direito ao ambiente saudável. Argumenta que, teoricamente, as agências administrativas foram criadas para defender o interesse público, criando limites às atividades privadas, mas, observa-se na prática política e burocracia favorecendo os regulados que partilham a utilização dos bens públicos, alijando o cidadão de seu direito.

A opção legislativa, segundo o autor, embora composta de representantes eleitos pelos cidadãos, submete-se ao lento, complexo e permeável processo legislativo, tornando-o ineficaz para impedir, por exemplo, a construção de uma estrada ou a poluição de um rio. Assim, o processo judicial seria o único caminho pelo qual cidadãos, grupos de interesse e agências podem encontrar ambiente de debate em igualdade de condições.

Inobstante aos argumentos de Sax, outros autores visualizaram obstáculos a esta ampla judicialização. O protagonismo judicial na implementação de amplas reformas administrativas em nome de valores constitucionalmente assegurados atingiu seu ápice nos Estados Unidos na década de 50 com a denominada Warren Court, época em que a Suprema Corte daquele país determinou reformas estruturais que extirparam a segregação racial nas escolas e reconheceram outros direitos de internos em presídios e manicômios (Salles, 2006, p. 19). Porém, tal movimento ativo do Judiciário recrudesceu a partir da década de 70, moderando-se a atuação das Cortes em nome da separação de poderes e da denominada "judicial deference", na qual a atuação judicial assume caráter excepcional em casos de complexa aferição técnico-científica da matéria.

[17] Cf veiculação em mídia como: http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,justica-estadual-determina-que-samarco-libere-a-chegada-da-lama-do-rio-doce-no-mar,10000002663.Acesso em: 21.11.2017

Assim, com o advento das leis ambientais, as Cortes norte-americanas se viram instadas a proceder ao que se denomina *"judicial review"* de políticas públicas ambientais, mas, de acordo com as restrições impostas pelas peculiaridades técnicas das questões ambientais, o Judiciário norte-americano passou a adotar critérios de razoabilidade na análise das atuações das agências, não adentrando no denominado "mérito técnico", tampouco substituindo a competência executiva. Estabelece, assim, o padrão de *"hard look"* a exigir tão somente uma atuação diligente, não excludente e prudente nas escolhas públicas que envolvem bens ambientais (Leventhal, 1974, p. 513).

O Brasil somente conhece uma maior atividade judicial a partir da década de 90, porém, concordando com a deferência judicial norte-americana, experimenta severas limitações quando se trata de judicialização de políticas públicas regulatórias. Neste sentido, o Superior Tribunal de Justiça – STJ já teve a oportunidade de assentar:

> Em matéria eminente técnica, que envolve aspectos multidisciplinares (telecomunicações, concorrência, direito de usuários de serviços públicos), convém que o Judiciário atue com a maior cautela possível – cautela que não se confunde com insindicabilidade, covardia ou falta de arrojo.(Resp 1.171.688) (Bim, 2012, p.134)

Portanto, seja por aspectos políticos orientados pela separação de poderes do Estado ou pela deferência técnico-científica, a opção judicial na revisão dos processos administrativos de licenciamento e de regulação de atividades potencialmente poluidoras sofre importantes restrições.

Em suma, as Cortes praticam uma espécie de autocontenção (self restraint) em face das agências que lidam com aspectos técnicos e outros critérios políticos para a tomada de decisão.

CONCLUSÃO

No caso de Mariana, percebe-se que o Judiciário enfrenta o dilema sociotécnico representado pelo tempo da ciência versus tempo do processo. Necessita de dados seguros que embasem decisões calcadas na certeza, fornecendo segurança aos litigantes em sua visão mais tradicional (Pardo, 2015). Por outro lado, depara-se com absoluta incapacidade física, logística e financeira para fazê-lo dentro de um razoável tempo do processo e sem a interferência direta da capacidade técnica e financeira das empresas envolvidas no desastre.

Assim, adotou uma postura pendular, ora atuando ativamente sobre a conduta dos atores, determinando a suspensão de atividades como pesca, suprimento de água, bloqueio

de valores, etc., ora reconhecendo suas limitações diante do alto grau de incerteza, não restando alternativa senão concordar com múltiplas prorrogações de prazos e alternativas negociais. Resta saber como atuará no caso de lhe ser trazida controvérsia eminentemente científica, como previsto no TAC-Governança.

Outra questão desafiadora ao modelo tradicional de justiça é fazer a transição da democracia representativa para outra mais participativa, envolvendo sociedade, ciência e direito. O caso já acarretou a exclusão de diversos atores que pretenderam ingressar no processo judicial.

Até o momento, observou-se, mesmo no último acordo, a predominância de uma fronteira entre os cientistas, autoridades jurídicas e o público considerado leigo, nos moldes representativos preconizados por Collins e Evans (2002). As soluções do TAC Governança representa um avanço com a inserção de dois representantes das comunidades nos Conselho gestor da Fundação RENOVA, embora minoritária e periférica.

A inclusão de *experts* pela população atingida enfoca a imparcialidade dos profissionais e a confiança, embora ainda não se observe a efetiva interação entre os saberes, valores e identidades locais e os conhecimentos periciais.

Talvez a necessidade de racionalidade e eficiência dos processos judiciais ainda dependa de um enxugamento dos debates aos legitimados legais. Ambientes de ampla discussão de interesses sempre foram mais afetos aos Conselhos e Parlamento, sendo atos estranhos, até mesmo contraprodutivos às práticas jurídicas de solução de conflitos, limitadas à relação processual pendente.

REFERÊNCIAS

COLLINS, H. M.; EVANS, R. The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience. Social Studies of Science, v.32, n.2, 2002. Disponível em: < http://sss.sagepub.com/content/32/2/235>. Acesso em: 03 out. 2015.

DURANT, John. *Participatory technology assessment and the democratic of the public understanding of science*. Science and Public Policy, vol. 26, n. 5, 1999.https://academic.oup.com/spp/article-abstract/26/5/313/1667576 Acesso em: 14.12.2017

FUNTOWICZ, Silvio O.; Ravetz, Jerome R. *Post-Normal Science in http://leopold.asu.edu/sustainability/sites/default/files/Norton,%20Post%20Normal%20Science,%20Funtowicz_1.pdf .Acesso em 04.04.2017.*

JASANOFF, Sheila. The Fifth Branch: Science advisers as Policymakers. Cambridge MA/ London: Harvard University, 1990.

_____. *Breaking the waves in science studies*. Comment on H.M.Collins and Robert Evans, "The third wave of science studies". Social Studies of Science, v.33, 2003. Disponível em: http://sss.sagepub.com/content/33/3/389 . Acesso em: 03 out. 2015.

LEVENTHAL, Harold. Environmental Decision making and the Courts. University of Pennsylvania. Vol. 122.n.3 Jan. 1974, disponível em http://scholarship.law.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=5731&context=penn_law_review . acesso em: 18.03.2018

MATTEN, Dirk. *The impact of the risk society thesis on environmental politics and management in a globalizing economy – principles, proficiency, perspectives. Journal of Risk Research* **7** (4), 377–398, (June 2004).

OZAWA, C. P. *Science in Environmental Conflicts. Sociological Perspectives*, 1996 39(2), 222.

PARDO, José Esteve. *O desconcerto do Leviatã: Política e Direito Perante as Incertezas da Ciência*. Coord. José Rubens Morato Leite; trad. Flávia França Dinnebier, Giorgia Sena Martins. São Paulo: Inst. O Direito por um Planeta Verde, 2015, pp.18-19.

SALLES, Carlos Alberto de. *Execução judicial em matéria ambiental*. São Paulo: RT, 1999.

SAX, Joseph L.; DIMENTO, Joseph F.,. Environmental Citizen Suits: Three Years' Experience under the Michigan Environmental Protection Act, 4 Ecology L. Q. 1 (1974). Disponível em:

https://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1065&context=elq> Acesso em: 18.03.2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

MINUTES OF THE SPIRIT: THE WORLD HEALTH ORGANIZATION AND ITS FORMS OF INSTITUTING SPIRITUALITY[1]

Rodrigo Toniol
Unicamp

Resumo

Presença da noção de espiritualidade nos documentos da Organização Mundial de Saúde é tão duradoura quanto pouco explorada, seja pelos estudiosos identificados com o campo da antropologia da saúde quanto pelos pesquisadores das ciências sociais da religião. Este paper é uma tentativa de cobrir parcialmente essa lacuna. Para tanto, recorro às atas, memorandos, transcrições de discursos, resoluções oficiais e relatórios, que me permitem acessar o modo pelo qual a ideia de espiritualidade foi acionada ao longo do tempo na instituição e, principalmente, como ela foi articulada com outras noções, como as de cultura, religião, direitos e bem estar. Diante desse material realizo dois movimentos. Primeiro, explicito algumas das questões que envolvem a análise do tema da "espiritualidade" nas ciências sociais da religião e justifico as razões pelas quais este texto pode contribuir para tal debate. Segundo, detenho-me nos documentos analisados, apresentando-os a partir de dois eixos de variação: a espiritualidade dos Outros e a espiritualidade de Todos. Explicitarei como esses dois eixos não somente se diferem, mas principalmente se articulam. Encerro as reflexões delineando um conjunto de consequências empíricas associadas a "oficialização da espiritualidade" na OMS e aponto para direções que novos investimentos analíticos sobre o tema podem seguir.

Palavras-chave: espiritualidade, Organização Mundial de Saúde, saúde, religião

In May, 1984, academics, technicians and politicians meet at the headquarters of the World Health Organization (WHO), in Geneva, Switzerland, for the 37th General Assembly of the institution. Amongst other resolutions approved on that occasion, which I found through direct consultation in the agency's archives, one of these in particular held my attention. It related to the decision *WHA37.13* of which the content may be synthetized in the following terms: "Having considered the report from the board of directors [of the WHO] regarding the spiritual dimension for the program 'Health for all by the year 2000' and further accompanying the recommendations of the Executive

[1] Conflict of Interest: The authors declare that they have no conflict of interest.

Committee regarding resolution EB73.R3, the assembly: (…) *Recognizes* that the spiritual dimension plays a great role in motivating people's achievement in all aspects of life; [It] a*ffirms* that this dimension has not only stimulated worldwide action for health but has also given to health, as defined in WHO's Constitution, an added spiritual dimension; *Invites* Member States to consider including in their strategies for health for all a spiritual dimension as defined in this resolution in accordance with their social and cultural patterns"[2].

My surprise at the strength of this resolution that cited the "spiritual dimension" as an intrinsic factor for human health was only surpassed by my discoveries regarding the historical breadth of the presence and hence of the debates concerning such a category within that institution. Spirituality, as I was to realize in the following months of research in the archives of the WHO, is a notion that has been present in the official documents of the Organization since 1948, the year in which it was created.

In this text, I will deal with the analysis of the forms of presence of the spirituality category within the WHO. For that purpose, I turn to the minutes, *memoranda*, transcripts of speeches, official resolutions and reports that allow me to explain how the idea of spirituality was triggered over time within the institution and especially how it was articulated with other notions, such as culture, religion, rights and well-being. Thus, although at times I took a chronological orientation to analyze the way in which the term was established in the debates of the Organization, I do not intend to describe the modalities of the relationship between spirituality and health using a continuous and progressive historical line. As I will show, the different ways of instituting this category vary over time without this signifying in any way that different formulation cannot equally coexist. In other words, even within a determined interval of time, differing versions of spirituality may be observed in the documents of the WHO.

In the reflections that follow, I will proceed from a dual viewpoint: on the one hand, I describe and analyze the instituted forms of spirituality within the WHO, anchoring my reflections in the final version of the documents which have already been promulgated; whilst on the other I will fix my attention on the processes prior to being made official, giving priority, in this case, to the historical and political configurations that made them viable. This text is thus divided into two parts. In the first and shorter of the two, I explain some of the issues surrounding the analysis of the theme of "spirituality" in the social sciences and I justify the reasons why research, such as this, can contribute to such a debate.

In the second part of the article I will dwell on the analyzed documents, presenting them from two axes of variation: the *spirituality of Others* and the *spirituality of All*. I will

[2] Document consulted: A37/33, 15th May,1984. WHO archives.

explain how these two axes not only differ from one another, but rather articulate themselves. I close the text outlining a set of empirical consequences associated with the "officialisation of spirituality" within the WHO, as well as elaborating certain theoretical and methodological lessons that we can derive from the analysis presented.

INSTITUTIONALIZED SPIRITUALITY AND THE POLITICS OF SPIRITUALITY

In other texts (Toniol, 2015; 2018), I argued and explained that the relationship between spirituality and health had consolidated itself as an ever more frequent topic and, to a certain degree, is increasingly seen as being legitimate in the field of medical sciences. Here, I cannot reproduce each and every argument presented; neither will I be able to contemplate the controversial dimensions of such a process. Thus being, I shall limit myself, at least for the moment, to underlining the fact that the recognition of spirituality as a relative dimension to health is a phenomenon that can be observed in the different facets of the medical trinomial: teaching, research and clinical, and that such a fact has further attracted the attention of other researchers.

At the same time, despite the objectives of this article not being directly aimed at any immediate aspect of the medical practice, but rather to the ways of producing the spirituality / health pair in the context of a global health management agency, I recognize that there are both links and a significant resonance between the actions of the WHO and the amount of medical practice. After all, as Nitsan Chorev (2012) has demonstrated in his work, *The World Health Organization between North and South*, the discursive production on health and illness carried out within the WHO is by no means innocuous, often acquiring greater solidity locally. To recognize such influence, Chorev states, it is enough to observe the determining role of the agency in the definition of national health policies, in the standardization of medical procedures, or further in the formulation of research agendas. These considerations help to shed light on how the WHO's statements on spirituality and health can also produce effects that go beyond the field of international policies and more directly affect the daily lives of hospitals and clinics.

Of equal relevance to the empirical amplitude of the phenomenon thematized in this text are the theoretical-methodological consequences that can be derived and unraveled from it. This is because the case for the legitimacy of spirituality as a dimension of health offers a timely counterpoint to the way in which social scientists of religion have usually employed this category and described the phenomena associated with it. Among many other possible examples, the definition of spirituality suggested by Paul Heelas and Linda Woodhead summarizes structuring aspects of the term's understanding for sociologists and anthropologists dedicated to the subject. The authors state: "Spirituality is

a subjective form of existence of the sacred, which emphasizes internal sources of meaning and authority, as well as the cultivation or sacralization of subjective life" (Woodelas, 2005: 6). Another definition, which is similar to this, was proposed by Renée de la Torre, who employs the term to "refer to less dogmatic practices, distanced from the norms and canons of religions, (...) [characterized as being] individual, subjective, intuitive and emotional "(2016: 10). It is, the author continues, using the dialogue with Charles Taylor (2007) and Maria Julia Carozzi (1999), a term that describes the "autonomization of the subject in search of a personal relationship with the sacred and with the transcendent, aggravated by the rejection of institutional control and the authoritarianism of religious institutions "(2016: 10). In either of these two versions, spirituality indicates a kind of relationship with the sacred which is established along deinstitutionalized and subjective lines.

It is true that this analytical key has been instrumental in advancing the understanding of phenomena such as the New Age and also of the universe of the self-declared nonreligious. However, it is equally pertinent to recognize that the aprioristic character of these definitions of spirituality inhibited the attention of researchers to other modes of existence and uses of that category. Among these other modes of existence of the category, I specifically highlight its use as a potent dispositif, activated within secular institutions, which inscribe it into public policies, government reports, legal debates, medical texts and, as I will show in this article, into resolutions, programs and instructions for health, promoted by the WHO.

The development of the following analysis is supported by a more general methodological principle which is based on the recognition that spirituality is a historically situated concept which is marked by the configurations of the power characteristic of western modernity.[3] The similarity between this statement and that which Talal Asad (1993:29) states regarding the category of religion is not unreasonable. Perhaps the order of such a parallel is much clearer in the paraphrasing of another sentence from Asad (2001, p.220): to define 'spirituality' is first and foremost an act in itself. This means that spirituality, whilst being a category, is constantly being defined (or redefined) within social and historical contexts, and that people have specific reasons for instituting it in one way or another. This is the starting point that allows the development of analysis less interested in either defining or assuming *a priori definitions* about what spirituality is, and more concerned in following the ways in which this category is produced, both being mobilized and mobilizing, in each of its "versions", by different agents and institutions. It is in this sense that the vague but pluralistic character of what spirituality, which is often treated as a "complicator" element in analysis of social scientists of religion, is here

[3] In regards to the relationship between spirituality and modernity, see: Veer, 2009, 2013; Bender, 2010; White, 2008.

converted into the very object of interest. After all, what the multiplicity of definitions of the term suggests is that, firstly, despite the variation in meanings, the recurrence with which it is appears leaves no doubt whatsoever: its uses cannot be random; and secondly, what is more interesting than defining spirituality is "to observe how the term is used and how it differentiates from other categories and how this in turn makes certain practices and engagements more or less possible "(Bender, 2010: 5). It is thus a category that establishes itself upon a precarious equilibrium, balanced between the multiplication of what it can mean - the insistence on its relevance - and the efforts on the part of the different agents in defining it.

This article is an attempt to advance the understanding of the statements of the World Health Organization regarding the spirituality category and, at the same time, reflect the analytical force of providing visibility to the term in its capacity as a political device for population management – and, thus, not as a describer of any individual modality of sacred experience. I refer to population management because, in the end, what is at stake in these WHO resolutions, is to establish norms on the links between spirituality and health, and, at the same time, to set out the principles so that its member states can put them into solid practice.

Thus, by dwelling on a context in which the category of spirituality is established institutionally, I insist, I establish a latent (and not discordant) contrast with analyses dedicated to spirituality in its subjective, deinstitutionalized and unofficial version, such as that implied in the definition from Heelas and Woodhead (2005), mentioned above. What I call institutionalized spirituality refers to official, bureaucratic or properly institutional uses of this category. The contrast is latent because the institutional forms of establishing spirituality, even when the term is forged as a population policy variable, do not necessarily undo the link between the category and individual and subjective experience of the subjects. It is, nevertheless, a kind of formulation that recognizes the possibly individual character of spirituality, transforming it into an issue that transcends such individuality.

The notion of institutionalized spirituality is close to what the anthropologist Peter van der Veer denominates as the politics of spirituality. In his book, entitled *Modern spirit of Asia* (2013), Veer was further interested in pointing out the normative character the term might assume. In his case, however, he directed his attention to the use of the category in expedients of exercise conducted by colonial powers in India and China. Nevertheless, in spite of the evident differences between the empirical materials analyzed, both in the studies of Peter van der Veer, as well as for the investigation of which this text is a result, to declare an interest in the institutional forms of the production of spirituality means placing the effects, the historical configurations and the interests implied in each

act of definition of this category at the center of all reflection. In the light of the WHO documents, therefore, what matters is not the question itself of 'what is spirituality?', but rather 'who are the actors involved, which terms have been mobilized, and what are the effects involved each time this category is indeed instituted?'

INSTITUTED DOCUMENTS, INSTITUTING DOCUMENTS

The empirical material that underpins this article is summarily documents. I obtained access to it by exploring variations of the word spirituality - for example, spirit, spiritual, etc. - in the databases of physical and digital documents available in the archives of the WHO and the United Nations (UN). The initial result was the selection and analysis of a set of 1,497 documents, dating from between 1948 and 2017, comprising memoranda, minutes, reports, resolutions, commemorative books, etc. Faced with such a volume of information, there is no lack of possible qualifications. It would be possible, for example, to produce a classification based on materials that establish "spirituality" as: a) a mental health dimension, b) a protective health factor, c) an indicative vector of the quality of life. Or further still, classify them according to those proposals that have advanced in the deliberative instances of the WHO and those that have failed to do so. Whilst both feasible and relevant, such forms of organization tend to become limited when we establish a more extended timeline. This is because some of these ways of instituting spirituality reflect trends of specific periods of the debate on the theme, making it impossible for us to observe more general and temporally distributed transformations. It was considering aspects like this that I chose to concentrate on two organizing and narrative axes for these documents.

Such axes, then, allow me to contemplate the variations of spirituality within the WHO throughout an extended historical series, as well as to underline certain continuous characteristics of these formulations. Thus, I shall first describe the conditions of the formulation and the documents establishing the *spirituality of Others*; after which, I will dwell on the *spirituality of All*. As it will become evident, it is not only important to identify the differences between these forms of instituting spirituality, but further recognize that there is a dynamic connection between them, which shows how the elaboration of one was indispensable in the establishment of the other.

THE SPIRITUALITY OF OTHERS

The WHO was created in 1948 as an agency of the UN, invested with the authority and responsibility of coordinating international action in regards to health. Like other

institutions, also created throughout the 20th century, directly after the experience of two world wars, the WHO was established with the mission of "instigating rules and standards of service, articulating health management policies, providing technical support and monitoring local action of its Member-States"[4]. Its main goal, as set out in its inaugural constitution is as vague as it is ambitious: "Achieving the highest attainable standard of health for all peoples"[5]. In line with this, the WHO's role would be concentrated on two basic fundaments: on the one hand, ensuring universal access to quality health services for the most disadvantaged populations; on the other, creating the mechanisms of control and action on global epidemics that, due to their characteristics, exceed the limits of frontiers and, therefore, whose combat depends on coordinated international action.

Although the objectives and current agenda of the WHO remain in line with those established at the time of its foundation, the means employed to achieve them, as well as the type of international action undertaken by the agency, changed radically during the 1960s. During this period, the independence processes of former colonies, followed by the recognition of these new nations by global governance institutions, changed the dynamics of negotiation, debates and deliberations throughout the entire system of the United Nations.

> At the beginning of the 1970s, the global politico-economic conditions that had influenced the policies of the World Health Organization during its first decades of existence had been radically changed. The new independent States, with the end of the colonial period, joined the block of the then so called third-world countries, and together they made up the majority group in the system of the United Nations and its specialized agencies [such as the WHO]. This transformed the dynamic of international politics. The emergence of an agenda of cooperation between Latin-American, Asiatic and African countries further resulted in the unification of criticism directed at the developed countries that, according to this emerging block, acted to compromise the effectuation of all the economic potential of these regions. In 1974, these accusations were formally voiced in the General Assembly of the United Nations, which ended by calling for the emergence of a New International Economic Order (NIEO). The NIEO was based on a set of fundamental principles that included fairness, justice and economic sovereignty of the countries. (Chovrev, 2012: 42).

This new political and economic configuration also affected the actions of the WHO. The former colonies, at that time recently independent countries, began to demand more autonomy in the management of their health policies and also the adaptation of the programs of the global agency to the local conditions. To comprehend the context is fundamental towards understanding the reasons and justifications that enabled the consolidation of one of the most recurrent formulations of spirituality in WHO

[4] Document consulted: Constitution of the WHO, 1988, pp.1. WHO archives.
[5] Ibid.

documents, namely that which establishes it, and thereby associating it with both culture and Traditional Medicine. To account for this process, however, it is necessary to review the actions of another agency that also acted globally in health management, being, however, not of a secular basis, as that of the UN, but rather of a religious one.

Three years after the end of the Second World War, in the wake of the creation of a series of global institutions that aimed to strengthen and broaden the political visibility of hitherto unconnected initiatives, the World Council of Churches (WCC) was created. Since its foundation, the WCC has been structured around work fronts oriented by its own particular objectives and autonomous agendas, but in line with the more general principles of the organization, such as ecumenism and the promotion and participation in regional development projects.

Among these work fronts is the so-called Christian Medical Commission (CMC), created in 1968, and established in Geneva and especially dedicated to the management of a network of hospitals and clinics built with the support of the WCC. This commission was also created with the responsibility of coordinating the health actions that the Council carried out in the countries where its medical missions were located, mainly in Africa, Asia and Latin America.

The anthropologist, Pamela Klassen, in her research into liberalism and medicine among Protestant groups in the twentieth century identified the founding of the Christian Medical Commission in the 1960s and the work it developed as a breaking point in relation to previous evangelical medical missions. Up until then, according to Klassen, the missionary doctors' work was based on a centralizing model, which favoured the construction of large hospitals in urban centers, supported by the colonial governments of those territories - a similar model; it must be said, to that adopted by the WHO. The political change in the wake of colonialism, however, made this model unsustainable and, with that, the changes in the very work of mission of the World Council of Churches increasingly adhered to the discourse of inter-religious dialogue, forming a framework that impelled the new 'medical missions' in a different direction. The Christian Medical Commission formally established an agenda, based on a post-colonial perspective, and guided by a holistic ideal, designed in order to bring health agents closer to the reality of the sick (Klassen, 2011). The CMC used the following key words, describing the model as "primary health care" - a term that later would have broad repercussions on health policies, to a large extent by the unfolding of the context that I will describe below. Among other significant aspects of the displacement promoted by the CMC, and which particularly interests the purposes of this text, is the status attributed to traditional healers. Previously disregarded (and even despised) by missionary doctors, the new model saw

these agents being integrated into the health structure and, above all, trained to work in a more capillary care network in the countryside regions of the countries.

It is at this point that the strategy of action adopted by the Christian Medical Commission to respond to the new political situation of the colonial countries finds a certain resonance with the very profile of missionary action guided by the World Council of Churches. As Klassen (2011) also observed, the professionals that practiced within the CMC forged the model of primary health care from a language and forms that were progressively being adopted in religious medical-missions, following the rhetoric of ecumenical love and human universality, liberal Protestantism shifted from the emphasis on evangelizing medical care to approaches that emphasized collaborative work with the local community, valuing their forms of knowledge, and conceptualizing the notion of 'health' as a holistic principle". The importance of this latter aspect should not be underestimated. Christoph Benn and Erlinda Senturias, physicians who worked at that time in the Commission, for example, recognize that openness to traditional healing techniques was possible only to the extent that "missionaries adopted a model of care that no longer favoured charity or had any proselytizing ideal but on the contrary placed their faith in the benefits of holistic care "[6], with which local healers could also contribute. These new allies, the local healers, say Christoph and Erlinda, have become key pieces, since only they could carry out the specific care practices that are culturally compatible with the notion of the body and especially of the spirit of their group (*ibid)*.

The working model adopted by the Christian Medical Commission established an association between the practices of traditional medicine and, in its own terms, attention to the spiritual dimension. Two aspects need to be retained at this point. Firstly, due to the transformation in the missionary mode of action, according to the guidelines of the WCC, contact with "native" populations was guided by ecumenical and therefore non-competitive ideals, since it was not primarily aimed at religious conversion. This enabled the Christian Medical Commission to recognize the legitimacy of "practices of care and attention to the spirit" carried out by the populations it serves. The second dimension to be emphasized in this context is that these forms of care of the spirit were described by the CMC as health practices. This process is by no way trivial, since it refers to the transformation of subjects as 'legitimate agents of healing' that had only a short while before been considered by the same institution as 'priests of pagan religions'.[7]

Here, however, it is not the actions of the Christian Medical Commission that really matter, but rather the recognition of how these actions have impacted the positioning of

[6] Benn; Senturias, 2001: 12

[7] This is an extensive process to which many aspects can be associated, among them, I highlight anthropology itself (see Klassen, 2011) and the gradual legitimation of the notion of holism in the field of health (see Toniol, 2018).

the WHO on the subject of spirituality. Firstly, I must stress that the model established by the CMC, which articulates traditional medicine and care with what would be termed 'spirituality', was the precursor of a process that would also be used in the WHO, thus inaugurating a series of formulations that associate this category with non-Western health practices. It is, after all, the *spirituality of Others* that starts to gain form.

In November 1970, the CMC published the first volume of a journal created with the purpose of divulging chronicles and reports about the work being carried out by Christian doctors. Significantly entitled *Contact*, the publication describing CMC projects and actions attracted the attention of WHO delegates and staff that faced similar problems as those presented. This is the justification given by WHO Director-General Tom Lambo in sending a letter to James McGilvray, then director of the CMC in November 1973, proposing "a meeting between the directors of the Christian Medical Commission and a group of delegates from the Organization, with the objective of exploring effective possibilities of working together "(Klassen, 2011: 54).

In fact, according to the records, the meeting took place only in March of 1979, and was attended by 10 WHO senior delegates, as well as members of the Christian Medical Commission. Among the WHO delegates was Kenneth Newell, whose father had worked at the World Council of Churches between the late 1940s and early 1950s. According to reports (Litsios, 2004; Paterson, 1998), the main outcome of the meeting was the creation of a small working group, coordinated by Newell, and a director of CMD, to prepare a report indicating the viability of long-term partnerships between the two agencies and further present more immediate proposals that could be directly presented at the General Assembly of that very year.

Just three months after the meeting and the establishment of the working group, in July 1974, during the 27th World Health Assembly, the WHO adopted a resolution recommending that the Organization " should assist the governments of its Member States in conducting their health policies towards their own goals, with a priority on the rapid and effective development of their health systems. "[8]. As suggested by Socrates Litsios (2004), a WHO delegate at the time, this text initiated the opening of the institution towards the model of primary health care, which was explicitly a result of the partnership with the Christian Medical Commission. It is even more explicit that the WHO's adhesion to projects that originated in the new religious medical missions was the creation, at the same Assembly, of the Primary Health Care Program, which was coordinated by Newell, also coordinator of the WHO partnership committee and the Christian Medical Commission.

In 1978, this program organized the International Conference on Primary Health Care in Alma Ata, then territory of the Soviet Union, an event that became a constant

[8] Document consulted: SEA/RC27/11, July 1974. WHO archives.

benchmark for the health policies elaborated afterwards. Among other milestones, it was at this event that the notion of "Traditional Medicine" was properly established and instituted in the WHO. In the official text, the term is defined as: "the sum total of knowledge, skills, and practices based on theories, beliefs, and native experiences of different cultures whether empirical or not, used for maintaining health, as well as in prevention, diagnosis, and in the treatment of physical and mental illness. "Or, in a more recent document, Traditional Medicine is stated as being the following:

> Throughout history, Asians, Africans, Arabs, Native American, Oceanian, Central American, South American, and other cultures have developed a wide variety of traditional native systems. [...] Traditional medicine can be codified, regulated, taught and practiced both openly and systematically, while further benefiting from thousands of years of experience.[9]

According to the definition established by the WHO, it becomes clear that the experiences and practices that the 'traditional medicine' category describes have as their characteristics: the presumption of attachment to cultural systems, a non-Western origin and distance from the biomedical language. Founded in culture, historically located in a distant past and geographically distant from the West, the legitimacy of traditional medicine accompanies, in very similar terms, the legitimacy that the medical missionaries had already established in their projects.

This fact is of interest to this text because it was from the legitimation of traditional medicine that 'spirituality' became a more frequent category in WHO documents. This is because in the understanding of the Organization, however varied they might be, traditional medicines operate from techniques that include "spiritual treatment" and target populations that conceive health as a totality that integrates "body, mind and spirit". In short, traditional medicine is *the medicine of the Others* who, by way of their specific cultural conditions, would conceive the spiritual dimension as the unavoidable face of their healing process. In this formulation, size is the presupposed link between the non-Western world and the spiritual dimension which, for the WHO, the West could even benefit from a lesson:

> Traditional medicine should not be developed for its own sake, but rather because every force should be mobilized for us to achieve health for all by the year 2000. This [traditional medicine] can also enrich us, expand our medical and scientific knowledge, and further expand the spiritual wealth of mankind. [10]

The chain of connections presented so far is extensive: first of all, in 1968 the Christian Medical Commission is founded and reestablishes the model of action of the

[9] Document consulted: Strategy of the WHO on tradicional medicine 2002–2005. 2002.
[10] Document consulted: EB/63, Janeiro, 1978, WHO Archives

health projects of the World Council of Churches; these projects, which support the concept of primary health care, are based on the acceptance of traditional knowledge and the idea that the health of these populations demands a more holistic approach. In this context, the CMC instituted the transition that transforms the former "priests of native practices" into "health agents", with whom it seeks to establish relationships; in 1974, the WHO made its institutional partnership with the Commission official and incorporated the model of primary health care; four years later, traditional medicine is officialized at the WHO and thus introduces a new possible framework for the presence of the idea of spirituality in the Organization's documents: a formula that culturalizes the category and links it to the specific needs of attention to the health of non-Western peoples.

It is in this context that we can place a significant number of WHO documents that refer to the idea of spirituality, linking this to the process of legitimizing so-called traditional medicines. In this model, I stress, the spirituality recognized by the WHO is one that corresponds to very particular forms of treatment and healing characteristic of only a portion of the globe: the Others of the modern (and biomedical) West.

Initially established in the 1970s, the association between specific cultural forms of understanding the process of health/disease, traditional medicine practices and the notion of spirituality continued to be described in WHO documents. For example, a 2006 document of the Regional Committee of the Americas for Health defined:

> Indigenous peoples have a holistic view of the world. The holistic approach presupposes that the whole is greater than the sum of the parts. By incorporating native paradigms, one begins to conceive health through its dynamic relations and through the balance it presupposes between the inseparable dimensions of the individual (the physical, mental, emotional and the spiritual dimensions).[11]

So far I have argued and demonstrated how the notion of spirituality in the WHO was instituted as part of the legitimization of traditional medicines, a formulation that determines their legitimacy, as a health factor, to culturally specific groups. However, whereas, on the one hand, WHO documents directed to the African and American contexts, traditional medicine practices are usually described in a generic way, emphasizing the need for differential attention to the native populations of these regions, on the other, the resolutions addressed to the East do not. For the most part, although they describe the cultural characteristics of the groups in question, they do it from the standpoint of the therapeutic qualities of their practices. The result is a fundamental inversion that provides centrality to the characteristics of the practices rather than the needs of the groups that practice them. Fundamentally, I repeat, because this inversion disassociates

[11] Document consulted: CD47/13, 2006. WHO Archives

the notion of spirituality from the needs of specific groups and renders it, alternatively, a characteristic linked to the practices of these groups. Thus, the possibility opens up for spirituality to be formulated in terms of practice rather than culture. This indicates one of the ways of changing the framework of the notion of spirituality, no longer confining it to the field of the medicines of the *Others*, but rather allowing it to gain a foothold in culturally indiscriminate global policies and recommendations.

The case of Yoga is emblematic of the indication of this passage of such documents that inscribe spirituality as a dimension of otherness and those that place it as a principle of health pertinent to health of all. The juxtaposition of two WHO documents is quite illustrative. In the first, entitled Traditional Medicine in Asia, published in 2002, yoga is described as a "spiritual journey (...). Yoga is a developmental practice for spiritual evolution, but one that can easily be used for disease relief."[12] Whereas in the second paper, which focuses on the theme of mental well-being, the practice continues to be described in terms of its power to increase the spiritual dimension; however, this benefit is not territorialized in the scope of traditional medicines, but rather in the field of science, from which practice it is deculturated and becomes recommended as a technique for prevention, care and well-being.

> There is currently "scientifically validated" evidence at various levels, from case studies to randomized double-blind placebo-controlled trials that attest to the effectiveness of some psychospiritual techniques. The largest body of evidence has been about meditation and yoga. Several of these studies suggest that yoga is beneficial for controlling risk factors for coronary heart disease, as well as being effective against hypertension, obesity, dyslipidemia, mental stress and diabetes mellitus. According to scientific studies, yoga may delay the progression of atherosclerotic cardiovascular disease or even help it regress. Yoga has no side effects and is low cost. Therefore, it is recommended to spread yoga [among WHO member countries], a healthy and holistic technique for promoting physical, spiritual and mental well-being and effective for preventing heart disease and other lifestyle-related diseases.[13]

It is in these terms that, in WHO documents, the previously restricted need for attending to the spiritual dimension acquires prescriptive frameworks and thus transcends into a generalizing recommendation. In continuation, I will investigate this other discursive form of presence of the notion of spirituality in the WHO, demonstrating how this indeed proliferates in speeches regarding therapeutic practices, but also how this becomes compatible with other notions such as that of *the right to health and well-being*.

[12] Document consulted: Traditional Medicine in Asia. 2002 (p.94; 100). WHO Archives.
[13] Document consulted: Regional Workshop on Promotion of Mental Well-Being, 2009 (p.13). WHO Archives.

SPIRITUALITY OF ALL

Considering the set of WHO documents that may be grouped together because they officialize spirituality in a generalizing key, that is to say, not specific, as in the cases I have described for the *spirituality of the Others* - I highlight three recurring forms, which I shall now address.

Spirituality and therapeutic practices

In the years that followed the event of 1978 of the WHO, when traditional medicine became recognized, another set of therapeutic practices which equally come from the non-biomedical base were officially recognized by the Organization; I refer to the so-called Complementary and Alternative Medicine[14]. What both sets have in common is the projected affinity with the spiritual dimension; and, in contrast, the fact that Complementary and Alternative Medicines (CAM), since their creation, are not described in function with the populations that practice them but rather in function with their therapeutic qualities.

Complementary and Alternative Medicines is a category related to Traditional Medicine (TM). At least in the official WHO documents, these terms are thus constituted, and are presented, indeed, by the formula TM/CAM. Nevertheless, the terms have quite distinct trajectories within the institution. Among their differentiating aspects is their presupposed localization: while traditional medicine corresponds to practices from the Southern hemisphere, alternative and complimentary medicine are practices which are characteristic of the North, such as will become explicit in the report from the WHO regarding the presence of these practices in the world:

> The use of traditional medicine continues to be quite extensive in developing countries– India (70%), Rwanda (70%) and Ethiopia (90%). And in developed countries – such as The USA, Australia, Canada and the United Kingdom –, the use of alternative and complementary medicine has increased really rapidly.[15]

There is a clear difference in the forms of territorial link of each of these sets of practices. While territory and culture are conditioning factors for TM - that is, according to the conception of the WHO, each specific population maintains its own TM practice, such that outside these contexts these practices lose meaning - CAM practices operate outside of any territorial or cultural conditioning. But despite all this, the addressing of CAM to the countries of the modern West is less significant. This is because, in doing so,

[14] It is not possible to present a full list of the practices implied in this category. I limit myself to mention but a few: homeopatia, reiki, floral, cromotherapya and phitotherapy.
[15] Document consulted: Strategy of the WHO regarding traditional medicine 2002–2005. 2002.

the WHO initiates a process of legitimizing non-biomedical practices, allegedly forged within a holistic perspective and with an eye on the spiritual dimension, in a context where previously there was no room for consideration of the relevance of attention to spirituality.

Operating once again as a key principle, holism is a term of synthesis for the very definition of what Complementary and Alternative Medicines are, as well as indicating the breadth of the kind of attention these practices seek to provide. Among the official documents that synthesize this characteristic of the CAM are the texts of the Policies of Integrative and Complementary Practices (PICs), which in Brazil have made the offer of therapies such as homeopathy, phytotherapy, acupuncture, reiki, among others, official within the SUS.[Brazilian Health Service] In one of these documents, for example, this set of therapeutic therapies are described as "practices for the promotion, protection and recovery of health, which presupposes the user/patient within their physical, mental, emotional, social, environmental and spiritual entirety."[16]

The connection between spirituality and ACM is established by the WHO through a kind of double principle. First of all, these practices are defined and justified by the understanding that the nature of the person is a totality that encompasses the body, mind and spirit – and in contrast to the case of TM, holistic care is not based on the cultural system of a group, but justified in terms of human nature itself. Secondly, as I have already stated, attention to the spiritual dimension is described as a therapeutic quality of which some practices are imbued. I insist on these two principles because they are key factors in the historical process of expanding the relevance of the spirituality/health pair; formerly restricted to the *Others* of the West, and then "autonomised from the culture" and recognized as necessary for the health of *All*.

By following the documents of the WHO, particularly those published after the year 2000, it is possible to see how the progressive legitimization of the attention to spirituality has also had an impact on the protocols aligned with biomedicine itself. For example, in one of the main documents of the WHO regarding the treatment of people with cancer, it states in the general characterizations of the type of care to be dispensed, using statements such as: "(...) Patients [with cancer] should be questioned about the spiritual aspects of their life and whether these should be considered in the course of their treatment"[17]; or even, " [In cases of patients with cancer] the clinical appraisal is essential and should not be based upon physical aspects alone, but further on social, psychological and spiritual aspects."[18].

[16] Document consulted: Rio Grande do Sul. State Health Secretary. Resolution no. 695/13 – CIB/RS. Porto Alegre, 2013.
[17] Document consulted: Manual on the prevention and control of common cancers, 1998. WHO Archives
[18] Ibid.

In view of this, I stress the non-randomness of this category, arguing that, far from being contingent; this process of legitimizing and officializing the clinical quality of spirituality is related to a long history of debate and dispute about the relevance of the term in the WHO. To understand and assimilate both such disputes, as well as the even more extended forms of use of the category, however, it is necessary to extrapolate the cases in which spirituality is described from its therapeutic dimension.

The right to spirituality

The first mention of the term spirituality in official WHO documents occurred in 1948, just six months after the institution was established. At that time, the topic had not been addressed by any request from any delegate of the agency, but had to be deliberated on the basis of a request from the United Nations for the WHO's position on the new version of the Declaration of Children's Rights, a document that had originally been proclaimed back in 1924, under the auspices of the League of Nations. Almost a quarter of a century later, the UN undertook to prepare an update of the text of the Declaration. Despite the political relevance of the first international agreement that recognized the existence of specific rights for children, the text of the 1920s was succinct. It was structured from the following preamble and continued with the description of five commitments: "Through this agreement, men and women of all nations recognize that humanity is committed to offering the best to children, beyond any consideration of race, nationality or creed"[19]. Following this, the first declaration of the text stated: "Children must have all their requirements for their normal development, both material and spiritual fulfilled"[20]. The defense of the right to spiritual development described in that statement preempts a form of registration of the term that would also gain space in WHO documents, where spirituality would be described as a dimension of human rights. At that time, however, this was just one of the few points on which WHO delegates suggested changes.

In the deliberated understanding at the WHO, the preamble to the 1924 Declaration should eliminate the emphasis on guaranteeing children's "material and spiritual development" to establish that: "Children must have all the requirements for their normal physical, mental and social development, through the provision of care and adequate housing conditions, nutrition and education (...)"[21]. The proposal was in open dialogue with the dimensions that the WHO had described, in the text of the very founding of the organization, as defining human health. The suggestion was part of an institutional strategy designed to amplify the repercussions of the agency's guiding principles. The

19 Document consulted: EB/2, 1948. WHO Archives.
20 Ibid
21 Ibid

proposal, however, was not endorsed by the UN and, as far as the mention of spirituality is concerned, the Declaration of Children's Rights, enacted in 1948, retained the format of the original. In fact, eleven years later, in 1959, the UN enacted a new version of the document, this time removing the reference to "material aspects", and by incorporating some suggestions forwarded by the WHO, but maintaining the core of the spirituality category. In 1989, the Declaration was updated again and, in this new version, the brevity of the previous ones gave rise to an extensive text, with 54 articles and as many subsections. In it, the use of the term spirituality was not only maintained, as in the original from 1924, but became even more recurrent, including five new sections of the text.

Although the position of WHO delegates in 1948 had been to suppress the term "spirituality', in the years that followed, what also becomes clear through accompanying the trajectory of the updates of the Declaration of Children's Rights, is that 'spirituality' not only became a constant category but there was also a growing use of the term in texts from the WHO itself.

In 1984, in the previously cited resolution, one of the meetings of the World Assembly on health recommended that "spirituality" should be incorporated as one of the dimensions of human health, thus suggesting that its definition should become: "health is a dynamic state full physical, mental, spiritual and social well-being, and not merely the absence of disease or illness." The proposal had extensive consequences, becoming key, such that spirituality, once considered a dimension of human health, was instituted as a right in other WHO documents as well as in national health policies. To understand this, one needs to look back a few years.

The intensity of the number of citations of the term spirituality in the analyzed documents jumps from the end of the 1970s. Between 1978 and 1982, the occasions upon which delegates and directors of the WHO mentioned the relevance and the need for attention to spirituality also increased. At that time, in doing so, the citations usually draw attention to the absence of debate. In 1978, for example, the Libyan delegate evaluated an Organization resolution on adolescent health, pondering: "The report made no reference to spiritual values and their impact on development (...) and the maintenance of healthy habits"[22]. On the same occasion, the delegate from India was even more explicit and preempted what was to happen some years later: "(...) the spiritual dimension must be added to the already considered physical, mental and social aspects of health"[23]. A similar position was indicated the following year by the delegate from Fiji: "It is regrettable that the emphasis on the spiritual aspect is not articulated with the development and balance of

[22] Document consulted: EB/61, 1978. WHO Archives.
[23] Document consulted: EB/61, 1978. WHO Archives.

the physical and mental faculties, (...) [the] WHO should study the impact of the spiritual dimension on health"[24].

In 1983, during the 36th WHO General Assembly, the debate on spirituality took on other forms, no longer being scattered in references that indicate its absence in the Organization, instead becoming an official matter on the agenda of the main meeting of the institution. Through retrospective inspection of the transcription of the meetings and the debates of the activities carried out in that period, it is possible to identify such positioning as being the trigger of the events that later came to pass. The following is a manifestation of the delegate of Swaziland, Doctor Samuel Hynt, who urged:

> The program [health for all in the year 2000] may have all the ingredients to be both good and successful, but it lacks the contemplation of the spiritual dimension. I may be accused of introducing some religious concept into the WHO, but I would like to see health defined in our Constitution in the following way: "Health is a state of complete physical, mental and spiritual well-being." Before the legal experts discourage me, I see that the way to achieve this is to have the Director-General accept an amendment on the subject, which must be proposed by us, and at least six months before the General Health Assembly. Those who wish to join me in proposing this concept let me know. If we do this, we will have 12 months to lobby, arrange and prepare the debate on the topic before the 38th World Health Assembly in 1984.[25]

Hynt's proposal was by no means elementary: to amend the WHO Constitution by changing the key concept of the document, thus reinstituting the pro-definition of health, thereby inscribing the 'spiritual dimension' as part of the responsibility of nation-states in the care of the health of its population. If what I have described in the previous section points to the cultural autonomization of the notion of spirituality, increasingly aligned to therapeutic practices, Hynt's proposal was even broader, conceiving spirituality as a universal need for human health. This proposition, which a decade earlier seemed unlikely, let alone one that would produce repercussions; indeed found the fertile ground to be continued. Firstly, because of the resolutions on traditional medicine and, as a consequence, alternative and complementary medicine routinized the approximation between holistic care, primary care and attention to the spiritual dimension of health. On this point, it must also be emphasized that, although it was not discursively hegemonic, the notion of traditional medicine directly involved a significant number of countries, since it covered most of the territories of Africa, Asia and Latin America. And this directly relates to the second reason for the strength that Hynt's convocation had at that moment: with the political changes that occurred during the 1960s, the form of voting of projects in the WHO was balanced in the proportion of one vote per country, which meant that

[24] Document consulted: WHA32/ A32/B/SR/15, 1970. WHO Archives.
[25] Document consulted: WHA/36 - A36/VR/5, 4 de maio de 1978. WHO Archives.

the sum of the votes of countries with traditional medicine, hypothetically more willing to engage in such dialogue, was larger than the bloc formed by Western Europe and the United States. Equally relevant is the fact that Hynt, although representing a small African country, independent for less than a decade at that time, was articulated and supported by the Christian Medical Commission, which remained active in its partnerships with the WHO.

Samuel Hynt was a Scottish missionary doctor who had lived in Swaziland since the age of six months, when his parents, also doctors, moved to the area to expand the medical missions of the Church of the Nazarene, founded in the United Kingdom by his grandfather, George Sharpe, also a physician. Hynt's parents succeeded in their purpose, founded the church in the country, set up a mission hospital, a teaching network and at least one university. Samuel Hynt took over the board of the Raleigh Fitkin Memorial Hospital in the mid-twentieth century when the model of action proposed by the Christian Medical Commission was already in place. Throughout his life, as well as being a delegate of the country in the WHO, Samuel Hynt was the minister of health, and doctor of the Royal Family of Swaziland. Thus, in that Assembly in 1983, he acted as a further protagonist who worked to push back the boundaries, an articulator of a field that involved: the WHO, medical missionaries and emerging Nation States of the southern hemisphere.[26]

Ten days after this call from Hynt, a motion for a resolution on the spiritual dimension of health was included for discussion on the Assembly's agenda.[27] Although extensive, I will reproduce below the text of the proposal and part of the discussions relating thereto, recorded in a sequence of three plenary sessions. It is worth mentioning that in the debate, there is a unique speech made by someone who was not a delegate from a country. Indeed, it was the first intervention and given precisely by a representative of the Christian Medical Commission.

> (...) Considering the spiritual dimension is implicit in the concept of health; Bearing in mind the policy adopted by the Organization to ensure primary health care for all peoples of the world in order to achieve the social goal of health for all by the year 2000; Recognizing the contribution that the spiritual dimension can make towards providing better health care. [the WHO]:
>
> 1. Affirms the importance of the spiritual dimension in health care.
> 2. Requests the Director-General to take into account the spiritual dimension in the preparation and development of primary health care programs aimed at achieving the goal of 'health for all by the year 2000'.

[26] Sites consulted: https://goo.gl/JVH4iQ e https://goo.gl/wLCEvz (consulted on 07/12/2017)
[27] Countries that signed the forwarding of the initial request for a vote were: Bahrain, Botswana, Chile, Yemen, Egypt, Kenya, Kuwait, Malawi, Mauritania, Morocco, Oman, Qatar, Saudi Arabia, Somalia, Sudan, Swaziland, Syria Tunisia, United Arab Emirates, Venezuela, Yemen, Zambia.

Dr. Ram (Christian Medical Commission). I speak here thanks to the invitation of the Director. I remind everyone that the CMC, which is linked to the World Council of Churches, has had a fruitful consultative relationship with the WHO over the last decade. (...) For the last 15 years, the CMC has managed medical programs for its churches around the world. We always seek to go beyond hospital medicine programs by adopting a community approach to primary health care. With the success of these programs, the WHO felt it was time to implement them on a large scale, relying on the partnership and experience of medical missionaries. The CMC fully supports the efforts of several WHO members who advocate the affirmation of the importance of the spiritual dimension in health care delivery. (...) Since 1977, the Christian Medical Commission has participated in 10 regional [WHO] meetings held in different parts of the world. We often note citations about how all dimensions, including spiritual dimensions, should be considered in health care (...) Meeting other basic health needs is important, but it is clear that the balance between these dimensions and the spiritual dimension is also an essential element for achieving the goal of health for all by the year 2000.

Dr. Savel'Ev (USSR). I am referring to the project of the resolution of the spiritual dimension in the programs for health care. My delegation has every respect for the religious opinions of the delegates. Religious aspects certainly play an important role in the organization of health services in some countries - although I emphasize that this is not necessarily a universal case. However, such a referral to the Director-General may involve him in serious problems, since there is a great diversity of religious perspectives in the world and it would be extremely difficult for him to take all of them into account in the preparation of the text of the programs on primary health care. A better solution would be for each Member State concerned to take its own action when planning their national primary care programs. Otherwise, I would have to table numerous amendments to this resolution. Only after making such amendments could this draft resolution reflect the position of my delegation and of several countries in our region. [28]

Dr. Al-Saif (Kuwait). Delegates are trying to implement a WHO policy that aims to ensure health for all by the year 2000. To do so, we must take into account the role of the spiritual dimension in health care work. I am saying that health care, including prevention and treatment, must take into account the mental and spiritual components of the human nature. Whatever technological progress is made, there can be no real progress while the bodies of men are dealt with alone, without regard to their soul. (...)

Dr. Klivarová (Czechoslovakia). My delegation is also in a very difficult position because it considers that the resolution cannot be accepted by all the Member States

[28] Document consulted up to this section: A36/A/SR/14, 13 May, 1983. WHO Archives.

of the Organization, since it is based on certain religious beliefs. There are different religious beliefs in different countries, as well as those countries with many atheists. In Czechoslovakia, for example, atheists and believers have the same rights. Therefore, my delegation cannot approve the proposed draft resolution.

Dr. Hamdan (Kuwait). I did not think it necessary to say how important the spiritual dimension is to man's well-being, especially considering the sense of belonging to a community that this dimension generates.

Sr. Weitzel (West Germany). My delegation is in an embarrassing position because we no longer know what is being discussed. The text of the draft resolution mentions "spiritual dimension," but the delegations are talking about a "religious dimension." Perhaps what is being discussed is a "mental dimension." For this reason, we would greatly appreciate any clarification on what is being understood as "spiritual dimension".

Dr. Houénassou-Houangbé (Togo). I am a bit surprised by all this discussion of a draft resolution that should have been voted on and approved. As a physician and health worker I do not understand why the idea of spiritual dimension offends certain people or why some seem to believe that this is intended to create a religion of primary health care. As we have just suggested, the spiritual dimension can be anything from the purest atheism to the sheerest fanaticism.

Director General. I'm not sure what the best way to deliberate on this question is. I have examined the definition of "spirit" in the Oxford English Dictionary, and the first definition given was the "intelligent or immaterial part of man, soul"; on "spiritual" it is defined as: "of spirit, as opposed to matter". At the same time, it is also true that there are many other definitions for these terms in the dictionary, which also creates a lot of question marks for anyone. (...) For me, personally, I agree that there is a spiritual dimension in man, in the sense expressed by the Oxford Dictionary. Whether there could be a spiritual dimension in health care programs, of this I am not so sure.

Dr. Hamdan (United Arab Emirates) Some years ago folk medicine or traditional medicine were unacceptable in the health programs of this Organization. These practices were rejected and considered to be outside the scope of the development of health services in the world. These practices are now widely accepted and we are now beginning to discuss a subject that may seem difficult to face, but we must look to the future. I know many countries where spiritual medicine plays an important role in healthcare. Why should the WHO refuse to include this dimension in its Global Strategy? Why shouldn't we try?[29]

Dr. Al-Saif (Kuwait) What is meant by spiritual dimension is not religion or doctrine. Anyone who considers this draft resolution to have religious or dogmatic implications

[29] Document consulted up to this section: ʃ36/ʃ/SR/15, 14 May, 1983. WHO Archives

is mistaken. This dimension is nothing more than the spiritual side of man; this is not related to the religions or doctrines they follow.

At the end of the discussions the motion for a resolution was adopted by 80 votes to 33, with 12 abstentions.[30]

Following this resolution, and, in the end, finally approved, other proposals of a similar nature were presented to the WHO. They all in common establish that: 1) spirituality is an unequivocal and universal dimension of health - in some resolutions spirituality is not described as a universality of health, but rather of the person; 2) Spirituality being a dimension of health (or person), spiritual attention is a fundamental aspect of care. Both formulations reinforce and consolidate the pivotal idea, in the WHO, of spirituality as a characteristic *of all*.

The debate surrounding this formulation can also be described as a tense facing off between delegates who, in favor of the proposal, affirmed the universality of the idea of spirituality, and those who opposed the referral, who rejected the resolution arguing that spirituality was an object of belief, equivalent to religion and, therefore, individual. The anthropologist Winnifred Sullivan dealt with issues that have some parallel with the situation described herein. In her book *The Ministry of Presence*, the author addresses the recent transformations of the chaplain service in US military and civil hospitals. For Sullivan, the progressive legitimization of the spirituality/health pair was one of the main justifications for the status of "chaplains" in health settings to be changed from "specialists limited to religious assistance" to "professionals trained to compose health teams" or " experts in the treatment of the spiritual dimension of health. "These professionals, Sullivan says," stopped speaking in the name of some particular persuasion or religious identity and began to treat spirituality as a natural and universal aspect of all human beings "(2014: 3). Sullivan concludes about the cases she analyzed that "at least in the United States, despite its secular law, all citizens are increasingly understood to be universal and naturally religious - in need of spiritual care "(2014: 160).

For the author, this fact suffices to affirm that the category of "spirituality consists of a new way of establishing religion or, at least, a way of dissimulating religion in secular spaces." (2014: 200) At this point, I shall assume my particular disagreement with Sullivan I do recognize that spirituality may be the new avatar of religion in public spaces or institutions such as the WHO, this does not, however, mean that this category can be surmised as a "disguise for religion" or that it cannot be instituted, indeed, in other terms. In relation to Sullivan's own conclusion, it displays what I feel is a double divergence: empirical, because the analysis of WHO documents shows the strength with which this

[30] WHA36/1983/REC/2, 16 May, 1983. WHO Archives.

category can be articulated with other notions, but also methodological, since starting from the presumption that 'spirituality is religion' makes other forms of existence and formulation of this category invisible.

In the situations presented in this section, for example, it is undeniable that the Christian Medical Commission again had an important role in instituting the notion of spirituality in the WHO. This does not mean, however, that this process can be reduced to the work of missionary doctors and neither that the developments are restricted to the interests of this group. This becomes clear when we identify another way of instituting the *spirituality of All*, this time, not by arguing that it is a right, but by establishing it as a relevant factor in producing a metric of well-being. I will take advantage of this last set of ideas to further make some concluding comments to this text.

FINAL COMMENTS - THE SPIRITUALITY OF ALL TESTED

I began this text by pointing out the need for attention to institutionalized spirituality. That is, attention to the ways of establishing this category as a political device, with solid impact on the lives of populations. I argued that, to do this, two analytical movements were necessary. First, to deny *a priori* definitions of this category, choosing instead to follow the various ways in which it is instituted, mobilizing and being mobilized by diverse agents and protagonists; and second, to follow the processes of institutionalization of spirituality, recognizing that this also implies stretching the dominant analytical perspective in the social sciences, which employs this category merely to deal with individual, subjective and de-institutionalized forms of relationship with the sacred. Such movements, as I hope to have explained over the previous pages, produce an analytical framework for the theme of "spirituality" that is not anchored to its presumed links with religion, but rather, and to the contrary, bets on the benefits of following the variations in the forms to define this category. It is this itself that has allowed me to deal with the approximations between religion and spirituality within the WHO from a more dense and complex picture than the one that could have been produced had I analyzed the second in function of the first one. It is also in these terms, recognizing the discursive autonomy that the category of spirituality has been acquiring in the field of health, that makes it possible to identify how spirituality has also been instituted as an index of well-being. It is, in a certain sense, a new movement towards what I have called the *spirituality of All*, this time extending it both with regard to the "spiritualized subjects" as well as diversifying the source of the legitimation of this notion of spirituality that now more intensely includes scientific markers.

It is possible to draw a temporal parallel between the expansion of interest in spirituality within the WHO and the use of the term in medical-scientific research. Although

these processes are marked by distinct protagonists, each with their own dynamics, it is also not a stretch of the imagination to assume that they operate a relationship of mutual legitimacy between them, sometimes explicitly on the part of the WHO, by means of resolutions approving support and funding for research on the subject, other times expressed in the field of science through justifications for clinical research that refer to WHO resolutions on the subject. It is from the 1990s, however, that the overlapping of these two fields generates a solid product, addressed to the theme of spirituality: the instrument of evaluation of spirituality, religiosity and personal beliefs for quality of life of the WHO. With the first version published in 1998, this instrument is the result of the direct participation of researchers from more than 30 different research institutions, who contributed to its elaboration and also to statistically validate its application in different regions of the world.

At that time, to be precise, in 1998, the theme of spirituality had once again become the subject of debate by the WHO lead committee. In an executive meeting of the WHO leadership, the demand for inclusion of the "spiritual dimension" in the institution's definition of health had been approved and the regional committees had already begun to reflect that decision by amplifying the use of the category in their local policies as well. Repercussions of the term in the newly created instrument for assessing the quality of life were no different. In its final version, legitimized by statistical parameters and established by the WHO as a protocol for its Member States to achieve the desired health indexes, the instrument addressed 6 domains considered fundamental for the assessment of the quality of life of the populations: physical health, psychological health, level of independence, social relationships, environment and spirituality, religion and personal beliefs.[31]

In another text, I have already described in detail how, throughout the 1960s and 1970s, the notions of holism, well-being and quality of life operated in the field of psi knowledge and fostered research on spirituality (Toniol, 2016). I also indicated in the same text that questionnaires, very similar to those that would later be used by the WHO, were the favoured investigative tools of these surveys.

Contrary to that analysis, in which I was interested in the variations of these questionnaires themselves, I dwell on the changes in the understanding of what spirituality is from the methodological transformations of these studies, this time what is of interest is the fact of institutionalization itself, by the WHO, of spirituality as a fundamental domain of the quality of life. From this fact, I retain two aspects that to me seem central to the conclusion of this text.

[31] Document consulted: WHO/HIS/HSI Rev.2012.03, 1998. WHO Archives.

Firstly, contrary to the previous formulations, spirituality in this case is not a manifestation of any specific culture, neither does it describe a therapeutic quality of certain practices, nor consist of one of the dimensions of the right to healthcare. When turned into an index of the quality of life, spirituality becomes a universal constant, the variation of which can be translated into an empirically measurable factor. It is a new possible regime of the *spirituality for All* axis. Secondly, on being converted into a "quality of life" domain, it aggregates a green light to this version of institutionalized spirituality from the WHO. That is to say, promoted in such terms, spirituality becomes not only a dimension in respect of the *All,* but further configures itself as a domain for perfecting itself, for promoting health and improvements in well-being. Spirituality is instituted, in these documents, in correlation with the quality of life, in other words, 'spirituality is good for you', and the better it is, the higher the quality-of-life indicator will be.

The resolutions of the WHO regarding the quality of life close the most recent set of documents directed towards the subject of spirituality. Significant for their coverage and for the suggestive positivation, its consequences outside of the global policies of health management are, as yet, imprecise. That does not prevent us, however, in identifying that this type of formulation could work as a kind of password so that the attention to spirituality is progressively incorporated into clinical protocols, as certain situations already seem to suggest (Toniol, 2014). This indication leads us back to the analysis picture that supports this text and, at the same time, further serves as a justification for its relevance

The difficulty in analyzing 'spirituality' in the social sciences is not in the lack of definitions of the term, but comes from the positions that make the task of defining it a previous act to the very analysis of the forms already operating and organizing reality. The antidote for this embattlement, I suggest, accompanied by Courtney Bender and Omar McRoberts (2012), is to look back at this category from its very own historical angle (whether as an analytical category of social sciences or as an empirical phenomenon), for the articulation that it establishes (with other categories, such as religion, culture and nature), and further for its institutionalized forms, ever more visible in secular or religious institutions; in the end, all such approaches that make the various forms of existence of spirituality their own object of attention, as I have sought to do throughout this text.

BIOGRAPHICAL REFERENCES

Asad, Talal. 1993. Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

_____. 2001. "Reading a modern classic: W. C. Smith's The Meaning and End of Religion". History of Religions, vol. 40, nº 3: 205-222.

Benn, C. and Senturias, E., 2001. Health, healing and wholeness in the ecumenical discussion. International Review of Mission, 90 (356-357), pp.7-25.

Bender, Courtney. 2010. The new metaphysicals: Spirituality and the American religious imagination. Chicago and London: University of Chicago Press.

Bender, Courtney; McRoberts, Omar. 2012. Mapping a Field: Why and How to Study Spirituality. New York: Social Science Research Council, Working Group on Spirituality, Political Engagement, and Public Life.

Carozzi, M.J. 1999. A nova era no Mercosul. Editora Vozes.

Chorev, N., 2012. The World Health Organization between north and south. Cornell University Press.

De la Torre Castellanos, R. 2016. Presentación: La espiritualización de la religiosidad contemporánea. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, 18(24), pp.10-17.

Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Tusting, K. and Szerszynski, B., 2005. The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality. Blackwell.

Klassen, P.E., 2011. Spirits of Protestantism: Medicine, healing, and liberal Christianity. Univ of California Press.

Litsios, Socrates. 2004. "The Christian Medical Commission and the Development of the World Health Organization's Primary Health Care Approach," American Journal of Public Health 94, no. 11, pp. 1884–1893.

Sullivan, Winnifred. 2014. A Ministry of Presence: Chaplaincy, Spiritual Care, and the Law. Chicago: University Of Chicago Press.

Taylor, C., 2007. A secular age. Harvard University Press.

Toniol, Rodrigo. (2014). Integralidade, holismo e responsabilidade: etnografia da promoção de terapias alternativas/complementares no SUS. Em Ferreira, J. e Fleischer, S. (Org.), Etnografias em serviços de saúde (153 - 178). Rio de Janeiro: Garamond.

Toniol, Rodrigo. 2018. Do espírito na saúde. Oferta e uso de terapias alternativas/ complementares nos servi- ços de saúde pública no Brasil. São Paulo: Liber Ars.

Toniol, Rodrigo. 2015. "Espiritualidade que faz bem: Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde." Sociedad y religión 25(43): 110-146.

Toniol, Rodrigo. 2016. Cortina de fumaça: terapias alternativas/complementares além da Nova Era. REVER- Revista de Estudos da Religião, 16(2), pp.31-54.

Veer, Peter van der. 2009. "Spirituality in modern society". *Social Research: An International Quarterly*, vol. 76, nº 4: 1097-1120.

_____. 2013. The modern spirit of Asia: the spiritual and the secular in China and India. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

White, Christopher G. Unsettled minds: Psychology and the American search for spiritual assurance, 1830-1940. Univ of California Press, 2008.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 034. Art of living: Anthropological perspectives on tastes, desires and pleasures

FOOD, MIGRATION AND GENDER IDENTITIES. KOREAN MIGRANTS IN BUENOS AIRES[1]

Romina Delmonte
CONICET – Universidad de Buenos Aires.
Instituto de Investigaciones Gino Germani

Abstract

This work proposes to reflect on the intersections of migrant and gender identities, based on the analysis of Korean migrants in Buenos Aires' food practices. This research is based on the hypothesis that *cultural configurations* (Grimson, 2011), which are product of historical processes developed in Korea, have a transformative impact on the practices of food preparation and consumption among Korean migrants in Buenos Aires. And at the same time, the peculiarities of the migration process and the diverse intercultural contacts of this immigrant communities produce transformations of such habits.

Based on ethnographic observation and in-depth interviews, it is observed how, through food practices, senses and representations about family and gender are renegotiated and reconstructed, in relation to changing diasporic identities. Thus giving rise to contradictory phenomena, which on one hand, reinforces the disadvantageous position of women in the division of labour between genders. But in turn, they also embody the possibility of becoming a source of empowerment for them.

Keywords: Food, Korean diaspora, Gender, Identity

INTRODUCTION

This work aims to analyse the relationship between the construction of migrant identities and gender identities among Korean immigrants through the observation of their food practices. This paper is based upon research carried out for my Master's thesis, in which I addressed the dietary practices of Korean immigrants in the City of Buenos Aires and their development in different spaces including the home and community

[1] I want to thank the School of Social Sciences from the University of Buenos Aires that collaborated with the financing of my attendance at the 18th IUAES Congress. I also want to thank the IUAES organization committee that financed my stay in the City of Florianópolis to attend the Congress. And finally, I'd like to thank Luciana Denardi for her valuable comments

churches, restaurants, and schools. I have found that food-related duties, along with all other kinds of unpaid domestic labour, were carried out by women, as is the case in most social groups. However, understanding identities as multiple, changing, and always under construction (Hall, 2011; Grimson, 2011), here, I consider how migrant and gender identities are articulated in the case of the women of the Korean community in Buenos Aires. How do domestic food practices participate in the construction of narratives about family, gender, and ethnic identities? In what ways do the particularities of the migratory context intervene in these representations?

In accordance with Calvo (1982), a group's food practices give an account of its individual and collective past, and are in turn linked to the production, consumption, and communication systems of which they also form part. Food is not limited to the biological need for nourishment, but rather entails economic, social, ecological, and cultural implications. Therefore, "alimentary practice is a tribute to the way of thinking, feeling, and acting of ethnic groups." (Calvo, 1982: 385). As Kaplan and Carrasco (1999: 11) point out, "a social group's food system must be understood as a proposal for the organization of biocultural elements within the framework of their social relations". Similarly, Barthes (2008) argues that eating habits signify, express, and (re)create a way of life and understanding of the world. Therefore, a food culture is the, ever-changing, result of the sedimentation of sociohistorical, economic, political, and discursive processes.

I understand that the ways a migrant group eats are in tune with the *cultural configurations* (Grimson, 2011) present in its place of origin (in this case the Korean peninsula), and, at the same time, the migration process, along with the intercultural contact that it brings, leads to a reorganization of these practices. Likewise, social groups employ food-related practices, meanings, and values in the construction of narratives that define senses of belonging. One such expression can be found in the concept of *national cuisines* –among which Korean cuisine may be included. In this sense, Grimson (2000) argues that "national cultures" do not exist as an objectifiable set of "typical features", but rather as fields of dialogue in which some forms of identification are legitimised during processes of alliance and conflict while others are invisiblised. Ultimately, each national space constructs ways of articulating and hiding diversity, forms that are not static but rather reformed in specific contexts as a result of the struggle for power and truth. We understand cuisines within this framework. Food habits and traditions are part of these narratives that build senses of belonging and articulate heterogeneities, differences, and inequalities, thus defining what is national.

The fieldwork upon which this paper is based took place between July 2014 and May 2016. I conducted 26 in-depth interviews with members of the Korean

immigrant community currently residing in Buenos Aires between the ages of 20 and 78 who belong to one of three different immigrant generations: 1.0, 1.5, and 2.0. The gender distribution is approximately 50% female and 50% male. I also conducted ethnographic observations in different places of worship (Buddhist temples and Evangelical churches), restaurants, grocery stores, and public events in the Korean community.

To understand the construction of the senses of belonging through the observation of food practices that I propose here, I consider it necessary to first briefly describe some social changes developed in Korea during the 20th century which establish changes in females' roles and their representations. The representations associated with labour distribution compose part of the moralities (Howell, 1979; Fassin, 2008) that guide the practices of Korean immigrants in Buenos Aires. Next, we describe some particularities of the migratory and installation process of Korean immigrants in Argentina and specifically in Buenos Aires, since it is within this context that these practices are created and recreated. Finally, we analyse food practices developed by Korean women in Buenos Aires. We identify three broad themes in which the articulation between gender and migrant identities can be observed: the construction of the kitchen as the female region of the household; the uses of traditional Korean cuisine and representations of "proper food"; and the reconstruction of these practices carried out by the daughters' generation.

WOMEN IN KOREA. CONFUCIANISM AND MODERNITY

Before focusing on our subject of interest, it is necessary to identify certain characteristics of the moral and value repertoires which have both defined Korean social relations over the past century and especially influenced the representations of family and gender. Even today, despite tensions, negotiations and re-constructions, these characteristics continue to determine what can be thought and felt and what is considered as possible in the context of the Korean Diaspora. Here, we understand moralities as –relational, changing, and always under construction– configurations of meanings and values that define the positive and the negative, the desirable and the undesirable, the meritorious and the non-meritorious, and therefore, mould subjects' agency and their social relations.

In traditional Korean society, which reached its peak during the Choson Dynasty, the female role was family and household-oriented. For a woman to achieve a relevant position in society she had to demonstrate dedication to her husband's family and give birth to a child. The rule of residence of the first-born male child was governed by the

patrilocal model which stipulated that once the eldest son was wed, the new couple must reside in his parents' home. Confucianism, as an ethical system, has played a central role in shaping these traditional values. It establishes a series of basic and hierarchical relationships among men. Thus, social relations are organized following the Five Cardinal Relations and the Three Ties. The Five Cardinal Relations are defined as love between father and son, justice between sovereign and subject, difference between husband and wife, hierarchy between elders and youth, and trust between friends. The Three Ties refer to the qualities of each kind of relation: loyalty between sovereign and subject; filial piety between children and parents; and differences in obligations between husband and wife (Slote and De Vos, 1998). Within this scheme of relationships, special importance was given to pre-established behaviours and interactions, rituals, the group versus the individual, and education.

CHANGES IN WOMEN'S ROLES

Since the 1960s, after a series of traumatic historical experiences such as the Japanese occupation and the war, South Korea has undergone, within the context of military dictatorships, a change from an agrarian and artisan production system to an industrial and urban system as well as accelerated economic development and the introduction of typically Western forms of socialization: the growth of Christianity, the passage from the extended family to the nuclear family, and the incorporation of single women into the labour market and education system, all of which has enabled the development of new consumer goods and lifestyles.

As Mera (2007) points out, modernity and capitalist development, which promoted economic growth and democratization in South Korea, are products of the interaction between traditional values related to the Confucian order and modern Christian values associated with capitalist modernity. Within the new economic plan, the development of education was key. Between 1953 and 1963, the literacy rate rose from 30% to 80% while the number of university students increased by 18 fold (Kim, Lee and Shi, 2016). As part of the development plan, access to education at all levels was expanded, including for women.

The entrance of women into the labour market was also significant in this period, but it took different characteristics comparing to men. As pointed out by Cho and Chang (1994), between 1960 and 1980, the branches of activity where female participation grew most were in agriculture and fishing (from 30.4% to 44.9%) as well as in industry (especially textile), from 26.7% to 36.2%. However, in all cases, their participation was mainly in low-level positions with base salaries.

The articulation between work and marriage is particularly interesting. At this point, despite their insertion into the labour market, women's main responsibilities remained the care of the home and the children, all unpaid tasks. In 1970, 88% of women working in agriculture were married and 75.5% worked without pay (Cho and Chang, 1994, 308).

In this way, women begin to integrate themselves into the labour market in low-prestige and low-income positions but continue to be responsible for domestic work. According to Iadevito (2005), the women who do not work, or who only work until marriage or until the birth of their first child, continue to represent the ideal for a majority of Korean society. Already towards the end of the 20th century, many women with a college education or middle to middle-high class professional workers choose to abandon their careers, marrying and dedicating themselves to the care of their husband, children, and home.

During this period, and within the context of these transformations, the extended family is reduced to a nuclear one. According to KNSO[2] data, while in 1960 28.5% of households were shared by three or more generations, in 2000 this percentage dropped to just 8.4% (Domenech del Río, 2010).

In response, in 1989 the Hereditary Law was modified (according to which the firstborn male was recognised as the only heir, and, in turn, along with his wife, was solely responsible for the care of his elderly parents) to introduce equality for all siblings and strengthen the hereditary rights of the wife. In spite of these legal adjustments, Domenech del Río (2010) highlights the persistence of traditional inheritance norms, which in reality continue to work in most cases, at the expense of the Law.

It is worth noting that, as we will see below, the vast majority of Korean immigrants arrive in Buenos Aires between the 1960s and the 1990s, that is, when these changes begin to take place. They are born in homes with a strong presence of traditional Confucian values and have gone through not only historical processes but also the migratory process, by which other moralities and values begin to circulate. These different, often opposed, values, are articulated, though not without conflict.

KOREAN MIGRATION IN BUENOS AIRES

Korean migration to Argentina mainly originates in South Korea, though during the 1950s a few immigrants arrived from the north. Beyond these isolated arrivals, a migration stream since 1965 can be discussed. This initial migratory flow was followed by

[2] Korean National Statistical Office

a second wave in the 1980s and eventually a third and final in the 90's. It is exclusively a family migration. Therefore, the community is currently composed of three generations of immigrants.

The differences between these three waves of migration lie, on the one hand, in the changes suffered by Korean society, especially between the 1960s and the 1990s, during which there is a drastic process of industrialization and urbanization; thus, the second and third waves have more economic capital and higher educational levels than the first. On the other hand, these three generations also differentiate in regards to the installation experience in their new destination. In the case of the last two groups, immigrants encounter compatriots who have already settled into the new country and can rely on community containment networks. However, they also face the majority's representations of them, which in many cases are negative and xenophobic narratives circulating in the media and diverse areas of everyday life.

The Korean community in Buenos Aires –in accordance with its diasporic character- concentrates its associations, churches, businesses, shops, and, to a large extent, homes, in two neighbourhoods: Baek-ku[3], the traditional Korean neighbourhood of Bajo Flores, and the area of Floresta, bordering Avellaneda Avenue. Both are located in the western area of the City of Buenos Aires. This tendency towards territorial concentration has allowed the Korean community to build its own space, in both material and symbolic ways. A space that allows for the recreation of diasporic identity as well as the values and power relations of the diaspora. Concentration helps articulate a certain idea of associative and community life within the urban space (Medina, 2003). Within this framework, the various constructions of "Korean cuisine" –which in Buenos Aires is practically present only in the "Korean neighbourhoods"– aid in generating a feeling of familiarity and protection, to "feel at home".

Along with the concentrated installation in the city, the Korean community in Buenos Aires is devoted, to a large extent, to the textile industry and trade, small and medium-sized industries, as well as wholesale and retail businesses. Currently, most are concentrated in the area around Avellaneda Avenue.

These characteristics impact different dimensions of immigrants' lives. When analysing food practices, we consider as fundamental: the diasporic nature of Korean migration; its familiar character; the concentration of the community in one region of the city; and the fact that though the migration is relatively recent, the community had

[3] Baek-ku means "109" in Korean language. This name that the community awarded to the neighbourhood, makes reference to the bus that connects it with the center of the City. It is concentrated on Carabobo Avenue (which later blocks is called Korea) from Eva Perón Avenue to Castañares and to the surroundings. Carabobo Avenue is the commercial hub, while residences are installed in nearby streets

already been installed. These characteristics favour the particular distribution of tasks within the home, certain types of food preparations and forms of commensality, which follow narratives about family, gender, and feelings of national belonging. Despite the changes in domestic roles typically involved in the migratory process (Calvo, 1982) family migration favours a certain continuity in the division of these tasks. Later, we will consider this dimension in more detail.

FOOD AND GENDER. THE KITCHEN AS A WOMEN'S PLACE AND SPACE

Tasks related to food in the home –not only the preparation itself, but also the serving, cleaning, and shopping– are considered female duties. This characteristic is not exclusive to Korean migrants in Buenos Aires, instead it appears across various social groups and historical periods (Goody, 1995: 96); at the same time, the male's place is in the kitchens of the public sphere.

> *My dad and my brother don't cook. Because you know that it's... my grandmother, for example, doesn't let my dad, me, or any of the men enter the kitchen. If you want to get a glass of water, she brings it to you. My dad was raised that way. It is impossible for him to know how to cook. You cannot go into the kitchen, think about it ... and my brother is pretty much the same. And since I grew up here, I have more ... in fact, I cooked for myself during high school. But, that's why I learned more from my sister and my mom. The men in my family do not cook*. (Santiago - 33 years old - 1.5 generation).

This description of the kitchen as a part of the house forbidden to males brings to mind the distinction proposed by Abarca (2006) between *place* and *space*. In her approach, each of these meanings is associated with a dimension of what occurs in the kitchens. The kitchen, as a woman's *place* is related to her obligation to cook for her family, a servitude which makes her financially dependent upon her husband. In this context, many feminists argue that the kitchen represents the locus of women's emotional, physical, spiritual, and economic vulnerability (Abarca, 2006; 19). Nevertheless, in other contexts the kitchen can also represent freedom, self-awareness, and agency. In this sense, Abarca utilizes the word *space*, imbued with the social interactions which occur there and especially with the agency of the women who make that area their own. According to Abarca, agency is what transforms a *place* into a *space*. Beyond this dichotomy, we can consider the meanings that pervade this physical area of the household and the tasks carried out there. How are those meanings constructed? What makes a practice in one context oppressive and in another, creative and empowering? In Santiago's story we find that his grandmother employs a kind of agency and holds an evident power over that space: she decides who enters the kitchen. This restricted access to the kitchen not only frees men of

all corresponding obligations but also prevents them from knowing and exercising control over what happens there. The kitchen is a female space, where relationships are developed between women. As we will see later, younger generations reconstruct these connotations attributed to cooking and kitchens, in a context where discourses on gender equality and female roles beyond household chores begin to circulate more in every dimension of social life.

In the case of Korean immigrants in Buenos Aires, we also find that cooking in public spaces like Christian churches –of great community importance– and, to a lesser degree, restaurants, is also carried out by women. Although the interest of this paper is oriented toward alimentary practices in the home, we will briefly mention some characteristics of what occurs in these other public and community areas.

As we have already analysed extensively in previous research (Delmonte, 2015), "Korean" restaurants in Buenos Aires, until a few years ago, were exclusively oriented towards the Korean community with the aim of addressing the lack of this kind of cuisine. They aimed to "replicate" or "maintain" the typical meals the immigrants were accustomed to consuming before leaving Korea. Many of these establishments' façades had nothing indicating they were restaurants, nor was there any sort of attempt to decorate in a particular manner; in many cases, they were not even appropriately licensed to operate.

Currently, greater diversity in the representations of Korean cuisine can be found in Buenos Aires, in shops generally run by second-generation immigrants, who offer alternative dialogues with the majority of society (diverse aesthetics, preparations, representations, etc.). However, the presence of restaurants with the characteristics described above continues to be significant. Unlike in other restaurants in Buenos Aires and other major cities, the kitchens of Korean restaurants in Buenos Aires are mainly run by women.

The Christian churches of the Korean community, as previously indicated in prior research (Mera, 1998, 2007; Bialagorski, 2002), fulfil functions that exceed the strictly religious. Information, solidarity and aid networks are created in churches, which help to ease immigrants' installation in their new residence. They also carry out social and cultural identification functions by selecting, recreating, and transmitting traditional values which serve as the articulating nexus of community identity. Among the different activities promoted and organized by the Korean churches in Buenos Aires, is a church lunch following Mass on the weekends, in a space specifically designed as a dining room. According to interviewees, rotating groups of church members are responsible for the purchase of ingredients and the food preparation. Although men occasionally take care of shopping, women determine the menu and prepare the meals. As in the household, in community spaces, the duties associated

with food are considered feminine and are associated with care and motherhood. In these churches, it is not only food that is prepared and shared but also a set of norms and values corresponding to the immigrants' place of origin.

An example of these traditional values recreated in churches through food practices is the privilege granted to male elders. As we mentioned, the members of the church sit at communal tables, usually close to others of the same age and gender. Each member serves his or herself from the buffet located on the central tables specifically dedicated to this purpose. The only members who do not have to leave their table to serve themselves, but rather have their meal served by others, are the older men, the "elders". In this way, as well as in the home, respect for elders is combined with men's hierarchical place with respect to women. We understand that this practice, established by two Confucian precepts and carried out in a community context such as the church, expresses and recreates gender significations –men must be served and women must serve– as well as community belonging. While at home this practice bears the value of everyday life since it is repeated daily in the context of the family, when it is carried out in church, it strengthens a feeling of community, of belonging to a group.

TRADITIONAL CUISINE. NOT ALL FOOD IS GOOD FOOD

In the migratory context, traditional preparations of Korean cuisine are valued differently. In the case of "Korean food", this cultural product so highly esteemed and central to the construction of the Korean migrant identity is a feminine production.

Migrant identity is built, in part, upon the redrafting of certain traditional symbols and values according to the new migratory context. According to this (dynamic and contradictive) selection, certain elements are presented as ideals of the ethnic group (Mera, 2007) and are re-signified in the local context. The "continuity" offered by collective memory, understood as a process of production and reproduction of cultural narratives and symbols, strengthens the existence of the community's solidarity network.

Mera (2007) indicates that the most conservative discourses within the Korean community in Argentina place women in the home and propose how they "ought to be." This mandate designates women as in charge of "maintaining the Korean tradition". They are thus perceived as responsible for the transmission of traditional values which contributes to the construction of an ethnic identity. These traditional practices include those related to food, where we find a special articulation between the construction of gender and ethnic or migrant identities.

In this context, the "Korean food" tradition is recreated, and certain meals and practices are laden with symbolic content. *Indexical foods* (Janowski, 2013), *emblems* (Kaplan and Carrasco, 1999), or *totem plates* (Calvo, 1982) are preparations that undergo cultural reinforcement in the reorganization produced by the migration process. Their positive values are highlighted. They refer to an area of cultural content that represents the unchanging whole while the other parts are perceived as ever-changing. They emerge from the confrontation of different food styles, and can become a *mediating object* of a specific identity (Calvo, 1982).

Emblems act as shields of resistance to change and are most likely to appear when the transformation process is already underway. Janowski explains that though continuity and change trends coexist in different social groups' eating habits, in the case of migrant communities, these develop in different ways and at a different pace than in the country of origin. In this context, the "idea" of a way of eating can be fossilized. (Janowski, 2013: 176). In regards to Korean food, we find in *kimchi*[4] some of the features of this symbolic reinforcement:

> *One thing that can't be missing in a Korean home is kimchi. That is the rule. And when I don't have kimchi, I go and buy kimchi, but in general my grandmother gives it to me, she gives me a lot.* (Anibal - 40 years old- second generation).

Here we can see not only the symbolic value of *kimchi* and its role in the construction of "Koreanness", but also the effect of intergenerational relations in the formation of tradition. Korean mothers and grandmothers are responsible —to a large degree— for providing young family members with *kimchi*, even those who no longer live with them and who are usually unfamiliar with the preparation process. At the same time, this practice accounts for a certain anchoring of the construction of female identity in tasks involving food and eating, as well as the gender representations involved in these roles. They place women in the role of selecting and recreating cultural elements used in identity constructions.

Another peculiarity of *kimchi* in the context of Buenos Aires involves its preparation and the development of the food industry. While in Korea the consumption of industrial *kimchi* has been increasing, in the migratory context, it is mainly prepared from scratch

[4] Traditional preparation of Korean cuisine that consists of the ferment of some vegetable, more commonly akusay, Chinese cabbage or baechu. As defined by CODEX, FAO's "food code" is a preparation with varieties of Chinese cabbage -brassica pekinensis-, in which these should be free of noticeable defects, cut to eliminate inedible, salty parts, washed with drinkable water, and drained to remove the excess of water. They may or may not be cut into pieces or parts of suitable size. It also includes a mixture of condiments, mainly red paprika (Capsicum annuum L.), garlic, ginger, edible varieties of Allium other than garlic, and radish. These ingredients may be shredded, sliced, or broken into pieces. The preparation must be fermented before or after being packed in appropriate containers to ensure proper maturation and preservation of the product by production of lactic acid at low temperatures. (CODEX STAN 223-2001)

and artisanally crafted at home. When first-generation migrants left the peninsula, especially during the first wave, the development of the Korean food industry was very limited and less industrialised; women devoted themselves to domestic duties and would spend long hours in the kitchen every day. However, once they arrived in Buenos Aires, the availability of Korean products was much scarcer. Today, in 2018, not only has the production of industrialised foods grown in Korea but the presence of the Korean community in Buenos Aires has also facilitated the Korean grocery trade. Ingredients which were difficult –or impossible– to purchase and usually replaced in Korean recipes when immigrants first arrived, today can be easily found.

> *My mom makes soy paste, garlic paste, soy sauce, all homemade. She buys the soy, then liquefies it, all homemade. Not there, you buy it in the supermarket, nobody cooks kimchi*. (Ana - 25 years old - 1.5 generation).

> *When we had just arrived here, there was a lack of condiments, but now they bring everything from Korea, so all the Korean products that we need are bought here*. (Milagros - 24 years old - second generation).

Thus, it is common for women of the first migrant generation to continue preparing *kimchi* at home. Among the members of the second generation, there are two main suppliers: on the one hand, as we mentioned, mothers and grandmothers, and on the other hand, Korean grocery stores. Some first-generation women have developed business ventures for the preparation and sale of *kimchi*. Their products are mostly sold through the grocery shops located in the "Korean neighbourhoods" of Flores and Floresta. By observing this practice, we also found that food and cooking can become a vehicle for agency among women, in this case as a source of economic gain or a way of earning a living.

GENERATIONAL CHANGES AND CONTINUITIES

As we already mentioned, food-related representations and practices undergo changes and continuities throughout the different generations of Korean or Korean-Argentine women in Buenos Aires. In the case of the daughters of first generation immigrants (Korean-Argentines born in Korea but who migrated as young children to Argentina, or were born in their family's new country), the traditional values conveyed within the family space come into contact with new ways of thinking and feeling as a product of the processes of urbanization, globalization, and, in this case, migration. Women's achievements in the fields of education and labour are presented as increasingly valued. The women of 1.5 and second generations remain responsible for household chores, including food, but the preparations are fewer and simpler while ready-to-eat

banchan[5] - prepared by other women of the Korean community – can be purchased in Korean grocery shops.

Even so, marriage and motherhood, even more so, appear as key moments in the formation of a woman's identity. This is when household duties in general, and particularly food-related tasks, become more important.

> *At least until my parents' generation, I don't think there are any mothers who don't know how to cook, but for my generation of twenty-somethings, or perhaps early thirty-somethings, it's not something essential. More than anything because they are very focused on work itself, and that consumes a lot of energy. You come home and you can't be thinking of making yourself this or that dish because it takes two hours, or whatever. Now, it's more like... well, maybe you can order delivery or buy take-out. It's easier. But obviously it's always seen as a positive that women know how to cook or cook well, it's a good thing. (...) It's something I think I should learn, especially now that I might get married ... I should (laughs). I don't think it's good that I'm not cooking. I also think it is important, in the role of a woman, to know how to do house work well. More than anything for the children, it's not ok to be a mother and eat delivery all the time*. (Nadia - 26 years old - second generation).
>
> *I see it in people who are getting married; mothers work hard to teach them how to prepare certain dishes, and also if you go to visit your mother-in-law you bring her something Korean that you prepared*. (Julia - 28 years old - second generation).

Preparing food at home is a women's thing, and even more a mothers' thing considering its particular association with care. The special relationship between motherhood and food is common among a large number of varying worldviews, but in the case of Korean migrants we find some particularities in the currents of thought and the historical processes of the last century, which we described above. Yoo (1998) indicates that according to the traditional division of gender roles in Korea, the relationship of women with other social groups is established largely through food, a strong element in gender identity configurations. In her analysis of Korean women in Argentina, Mera argues that among this migrant group, Confucianism continues to determine values, representations, and ideals. Thus "a woman becomes a woman, the redundancy is worth it, once she is married and becomes the mother of a child. This hegemonic ideal is completed by the idea, which functions more as a symbolic mechanism than a "real" one, that the place of women is at home carrying out domestic duties." (Mera, 2007: 214).

> *I believe that my brothers unconsciously think that women have to do everything in the house, which I think is really wrong. They're spoiled, ha ha. Then, my mom, for example, is the one who always cooks and always asks us to set the table, which since we are about to*

[5] Small dishes based on meat (pork, fish, vaccine), vegetables, mushrooms, seaweed and/or legumes, prepared by different methods of cooking (steamed, sautéed, boiled, grilled, dried, raw, fermented). Each of the chop (banchan units) ideally should not be repeated either in terms of ingredients or in cooking methods. These preparations are located in the centre of the table, in a communal way, and each of the guests will take their bite. The kimchi is considered a banchan but stands out from the rest. A bowl of rice and soup complete the traditional Korean table.

> *eat and we are hungry, I set the table fast so we can eat, but my brothers don't care. Well, since I am more impatient, I think that it became a habit, and I am the one who always sets the table; that is the habit. Afterwards, we all sit down and mom brings everything, and well what happens is that my dad starts eating.* (Milagros - 24 years old - second generation).

While in the first migrant generation the kitchen is a physical region from which males are excluded, the second generations recreate these norms and values though with changes and continuities. As we can see in Milagros's story, the new generations continue to recreate this representation of the feminine, but with tensions –Milagros calls her brother "spoiled" and laughs. In this way, early gender socialization within the home somehow trains girls to perform these unpaid tasks (Marte, 2012).

We also find that representations of a "proper meal" (Murcott, 1982; Bugge and Reidar, 2006) and female responsibility in this matter continue to circulate among new generations. During an interview in a downtown bar, Carla re-enacts a typical conversation between her friends. One of them is labelled as "lazy" in comparison with the others who are perceived as more efficient when combining work in and out of the home:

> *"Oh, Caro! You are going to cook sausages for your husband?!" [Her friends tell her]. She tells us she comes back tired from work; she's been working all day and doesn't want to cook: "Well, sometimes I prepare a milanesa, other times a sausage for him" [says Caro], and everyone:" Oh, Caro, how are you going to do that to your husband!"* (Carla - 30 years old - second generation).

As we see in this excerpt, though it is positively valued that women are responsible for food-related tasks at home, not all preparations are equally valued. Food value not only resides in concepts of health and authenticity of Korean cuisine but also carries implications about the spousal relationship. A "proper meal" shared with one's husband or the whole family is not the same as food that could be adequate for one's self. As Bugge and Medidar state, cooking dinner is not simply an act of caring for others; preparing a proper meal is also an act of positioning oneself in society. Cooking dinner is an important part of the symbolic production of socially and culturally acceptable female subject positions (2006: 203), and while there are several discourses surrounding dinner that offer different possibilities for action, some representations and practices are more "proper" than others.

In addition, we found that young Korean girls are influenced by the traditional discourses described in the previous chapter that label the home as feminine and propose how women "ought to be," according to which the woman is entrusted with the "maintenance of the Korean tradition" within the home.

> *We do those things for my grandparents in the New Year's celebration and the death's anniversary. And my mother always tells us: you have to do this to me, you don't have to*

forget ... and I think: I only remember because you tell me, I don't know how I'll remember if you're not here... hahahaha With the food she also always corrects me: don't put the soup on the left side. (Maria - 29 years old- second generation).

BURDEN AND POWER. FINAL NOTES

Throughout this paper, we set out to reflect on the role of food practices in the construction of identities. Understanding that senses of belonging are multiple and relational, here we focused on the articulation between migrant and gender identities among women of Korean origin in Buenos Aires.

We found heterogeneities among the practices, representations, and meanings of belonging that these construct. The selection of the practices and values utilized in identity processes serve as a basis for disputes and power struggles. Therefore they are dynamic and heterogeneous.

As in most social groups, food-related tasks in the home are considered women's work. But unlike what happens in other cases, among Korean migrants in Buenos Aires, women are also largely responsible for the management of kitchens in public spaces. Although it goes beyond the scope of this work, this leads us to reflect on the roles and functions of these spaces. The Korean restaurants in Buenos Aires are oriented towards the community itself, thus shielding themselves from contact with outsiders, though this characteristic is modified with the incorporation of new generations into the activity, accompanied by a greater masculine (and professional) presence in the kitchen.

We came to three main findings. First, we found that the kitchen, as a physical region in the home, has traditionally been a female stronghold. An area forbidden to men, which carries two major implications: it is a space for the subordination of the women responsible for this unpaid work while they are simultaneously protected from male control.

If we concentrate on the preparations, we find that not all dishes are equally valued. On the one hand, the decision of what to cook is influenced by the values surrounding food, values which as we have seen are both relational and contextual. Of course, even beyond the limits of this work, other issues related to class structure, income, and access to food are central when choosing what to cook.

On the other hand, certain preparations are especially useful in the construction of migrant identities. This is true in the case of kimchi, which mothers and grandmothers are responsible for preparing from scratch. For some first generation migrants, the production of *kimchi* has even become a source of income. Thus, women are commissioned with the "preservation" of traditions, selecting and recreating the cultural elements used in the construction of identities.

We also find that this mandate placing women as "preservers" of identity also applies to the daughters' generation, and even more so when they become mothers. In a context of change and continuity in the representation of the feminine, and "Korean femininity" in particular, these transformations do not equally influence all community members.

For Korean women and their daughters in Buenos Aires, the space of the kitchen and cooking as a practice serve as both forms of submission –as an unpaid job at the service of men– and sources of power since they enable agency, the capacity to be creative, and empower them with control and decision-making power in that space. The context: where, with whom, for whom, when, will determine these senses. Therefore, we can argue that the senses constructed in the kitchen space are contextual and relational. And even, they can coexist being contradictory.

The observation of food habits allows us to understand gender as a practice exercised in relationships established with others.

REFERENCES

ABARCA, M. *Voices in the kitchen: views of food and the world from working-class Mexican and Mexican American women*. Texas: A&M University Press, 2006.

BARTHES, R. Towards a Psychosociology of Contemporary Food Consumption. En Counihan, C. y Van Esterik, P (Eds.). *Food and Culture*. New York: Routledge, 2008[1961].

BIALAGORSKI, M. *La presencia coreana en la Argentina: la construcción simbólica de una experiencia inmigratoria*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2002.

BUGGE, A. and REIDAR, A. Domestic dinner: Representations and practices of a proper meal among young suburban mothers. *Journal of Consumer Culture*. Vol 6, Issue 2, p. 203 – 228, 2006.

CALVO, M. Migration et alimentation. *Social Science Information*, 21(3), p. 383-446, 1982.

CHO, H. and CHANG, P. *Gender division of labour in Korea*. Seul: Ewha Womans University Press, 1994.

CODEX ALIMENTARIUS (2001). Norma del Codex para el kimchi (CODEX STAN 223-2001). En FAO/OMS Joint Publications: Processed, Quick frozen fruits, Vegetables, 5A www.fao.org/input/download/standards/365/CXS_223s.pdf

DELMONTE, R. Restaurantes coreanos en la Ciudad de Buenos Aires. Comida, cultura e identidad en la diáspora. *Sociedade e Cultura*, *Dossier temático "Comida e Cultura"*, 18(1), p. 29-40, 2015.

DOMENECH DEL RIO, A. Familia y mujer en Corea: Modernidad y transformación. En Mera y Nessim (comp.) *Desafíos de la contemporaneidad: Corea-América Latina*. Buenos Aires: Antropofagia, 2010.

FASSIN, D. Beyond good and evil?: Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, London, v. 8, n. 4, p. 333-344, Dec. 2008.

GOODY, J. *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995[1982].

GRIMSON, A. *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2000.

GRIMSON, A. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

HALL, S. ¿Quién necesita identidad? En Hall, S. y du Gay, P. (comp). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

HOWELL, S. *The ethnography of moralities*. London: Routledge, 1997.

IADEVITO, P. Corea tradicional y moderna: espacios de construcción de la identidad femenina, en E. Oviedo (comp.). *Corea... una mirada desde Argentina*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario Editora, 2005.

JANOWSKI, M. Consuming Memories of Home in Constructing the Present and Imagining the Future. *Food and Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment*, 20(3), p. 175-186, 2012.

KAPLAN, A. y CARRASCO, S. *Migración, cultura y alimentación. Cambios y continuidades en la organización alimentaria, de Gambia a Cataluña*. Barcelona: Bellaterra-Universitat Autònoma de Barcelona, 1999.

KIM, J., LEE, J., y SHI, K. Gender Inequality and Economic Growth in Korea. *Pacific Economic Review*, doi: 10.1111/1468-0106.12181, 2016.

MARTE, L. Dominican Migrant Cooking: Food Struggles, Gendered Labor, and Memory-Work in New York City, en: *Food and Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment*, 20(4), p. 279-306, 2012. doi: 10.1080/07409710.2012.715967

MEDINA, X. Ciudad, etnicidad y alimentación. Restaurantes, tabernas y la construcción de territorios de identidad vascos en Barcelona. *Zainak*, 24, 835-846, 2003. In: http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/zainak/24/08350846.pdf

MERA, C. *La inmigración coreana en Buenos Aires. Multiculturalismo en el espacio urbano*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

MERA, C. *Globalización e identidades migrantes. Corea y su diáspora en la Argentina*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires, 2007.

MURCOTT, A. On the social significance of the "cooked dinner" in South Wales. *Social Science Information*. Vol 21, Issue 4-5, p. 677 – 696, 1982.

SLOTE, W. y DE VOS, G. (eds.). *Confucianism and the Family*. Albany: State University of New York Press, 1998.

YOO, D. Cultura publicitaria y políticas del cuerpo femenino. La mujer coreana entre el confucianismo y el capitalismo. *Comunicación y Sociedad*, 34, p. 27-58, 1998. In http://revistascientificas.udg.mx/index.php/comsoc/article/view/1958/1720

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 176. The languages of indigenous politics

ENSAIO SOBRE LINGUÍSTICA E PERFORMANCE: O POVO MUNDURUKU EM EVIDÊNCIA

Romy Guimarães Cabral[1]
Universidade Federal do Amazonas

Luiza Angélica Oliveira Guglielmini[2]
Universidade Federal do Amazonas

Abstract

The essay "Linguistic and Performance": the munduruku people in evidence" presents a perspective on the use of language as a communicational process, cultural expression, valorization and identity reaffirmation, having as the "conducting river" the media through social networks. The evidenced search is a cultural performance evoked by the Munduruku people, through the analysis of socialized videos by the indigenous people, in social and virtual networks, especially YouTube. In these videos, discursive divergences and convergences are exposed in cyberspace. To compose this essay, we are anchored in some authors as Bauman (2014), Bourdieu (1983), Mané (2012) and Saussure (1996), among others, who contributed to concepts and delineations about performance and its definitions; language as sign and embodied power; a language which is linked to social relations and its implications for the peoples in evidence, in this case, the Munduruku people.

Keywords: Performance; Language; Munduruku People.

Resumo

Este ensaio traz uma perspectiva sobre o uso da língua Munduruku como processo comunicacional, de expressão cultural, de valorização e reafirmação identitária, tendo como "rio condutor" a mídia por redes sociais. A busca evidenciada é a performance cultural evocada pelo povo Munduruku,

[1] Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas(PPGAS-DAN/UFAM).Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação (PPGE-FACED/UFAM). Especialista em Gestão em Etnodesenvolvimento (Fundação Ford/Museu Nacional/ICHL-UFAM). Graduada em Pedagogia (FACED/UFAM). Docente do quadro de professores da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Contato: romyranna@gmail.com

[2] Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-DAN/UFAM). Bolsista de Doutoramento pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia com ênfase em Política e Gestão Ambiental, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia (PPGCASA/UFAM). Especialista em Turismo e Gestão Territorial (DEGEO/UFAM). Licenciada e Bacharel em Geografia (DEGEO/UFAM). Contato: luiza.guglielmini@gmail.com

através da análise de vídeos socializados, pelo povo indígena, nas redes sociais e virtuais, com destaque para o YouTube. Nestes, encontramos divergências e convergências discursivas expostas no ciberespaço. Para compor este ensaio, ancoramo-nos nas ideias de Bauman (2014), Bourdieu (1983), Mané (2012) e Saussure (1996), dentre outros autores igualmente importantes, que irão contribuíram com conceitos e delineamentos sobre performance e suas definições; língua e linguagem como signos e poder corporificados; a língua vinculada às relações sociais e suas implicações para o povo em evidência, aqui o povo Munduruku.

Palavras-chave: Performance; Língua e Linguagem; Povo Munduruku.

INTRODUÇÃO

O ensaio em perspectiva abordará a interação-atuação do povo Munduruku junto a web[3]. Inspirada nas ideias de Bauman (2014), a elaboração dar-se-á no sentido de perceber como esse povo se vê, como eles são, a partir da ótica das pesquisadoras, e como querem parecer à comunidade global. Se pretende captar a performance em si.

No Estado do Pará, foco de nosso estudo, a população Munduruku concentra-se majoritariamente na Terra Indígena de mesmo nome, com a maioria das aldeias localizadas no rio Cururu, afluente do Tapajós. Esta terra situa-se na Reserva Florestal de Mundurucânia, área de garimpo também explorada pelos próprios Munduruku.

Para fins de comunicação externa ou intra-aldeia, usam a língua portuguesa como segunda língua. Neste viés, a abordagem interacionista se faz precisa para subsidiar estudos de *performance cultural*. Recorrentemente haverá nos meandros subjetivos e laborais o encontro ou apoio teórico por áreas do conhecimento para além da Linguística, como a Antropologia, a Psicologia, a Sociologia e a Filosofia. Assim, seguiremos pela compreensão de Coupland (2007, *apud* BAUMAN, 2014), que considera a performance como processo comunicacional, tanto em termos de capacidade como de habilidade, com atenção para a análise do repertório, ou seja, dos discursos escolhidos.

O estudo partirá da análise de dois vídeos socializados no canal do YouTube, um feito por um Munduruku e o outro feito com o consentimento do povo Munduruku. A língua de comunicação em alguns momentos é munduruku e, em outros, é português. A língua munduruku é proveniente do tronco linguístico Tupi, considerada por muitos uma língua de "tupi impuro", por ser de fala específica em relação à outras línguas de mesmo tronco.

Considerando que a língua é um sistema de signos (SAUSSURE, 1996) que funcionam convencionalmente, trataremos neste, da díade "significante – significado" como um sistema único de compreensão, ou seja, trabalharemos com a imagem

[3] Rede mundial de computadores, internet.

acústica e o conceito que o povo Munduruku vem transmitindo através das redes sociais, para tentar descortinar: o que se quer evidenciar / mostrar / materializar / virtualizar / viralizar / propagar / incutir.

1 O POVO MUNDURUKU[4] (PARA FINS DE IMERSÃO)

O primeiro registro que se tem do povo Munduruku data do século XVIII, quando os colonizadores portugueses buscavam o domínio das regiões que circundavam os rios Tapajós e Madeira - Estados do Grão-Pará e Rio Negro (atualmente, Estados do Pará e do Amazonas).

Este tipo de investida, pelos portugueses, devia-se ao fato de os espanhóis estarem em plena negociação de fronteiras, fato que foi legalizado com o Tratado de Madri, em 1750. Somente em 1768 é que há um registro efetivo acerca deste povo, o qual, segundo Santos (1995), foi feito pelo Vigário Geral do Rio Negro, o Padre José Monteiro de Noronha, nestes termos: Neste furo [Arariá] desembocam os rios Abacaxis, Canumá e Maué, o qual é habitado de muito gentio, cujas nações são: sapupé, comani, aitouariá, acaraiuará, brauará, uarupá, maturucu, curitiá (NORONHA *apud* SANTOS, 1995, p.7).

O povo Munduruku, originariamente, de língua Tupi, era conhecido como "os cortadores de cabeça", porque tomavam como troféu as cabeças decepadas dos inimigos. Tal prática tem um significado ritual e representava prestígio diante dos seus, além de abundância de alimentos de caça. Este povo pode ser identificado como proveniente de uma aldeia chamada Nicodemus, localizada no rio Cururu, uma das nascentes do rio Tapajós, local estrategicamente escolhido por dificultar a invasão ou ataques de povos guerreiros.

Eram pessoas de porte muito forte, altos, pele clara, de expressão marcante, cabelos negros brilhantes cortados na altura da testa, costumavam usar pinturas por todo o corpo – linhas horizontais e verticais, além de tatuarem o rosto com um desenho que mais parecia uma malhadeira. Essas pinturas eram tatuagens feitas pelas velhas da aldeia, que cravavam espinhos (como o de pupunheira) nos locais do corpo a serem tatuados. Só colocavam a substância que tingia quando cessasse o sangramento, dando um tom azulado às pinturas corporais.

Praticavam a agricultura de roça, pescavam, caçavam e coletavam alimentos. Viviam em aldeias fixas, onde a mulher tinha papel secundário na organização social deste povo, mesmo os casamentos sendo de ordem matrilocal (quando o homem passa a morar na aldeia em que vive a mulher escolhida para esposa), apesar

[4] Parte extraída da dissertação de mestrado "Modos de Educar: vida Munduruku e relação gente e natureza na Aldeia Kwata/Borba/AM", de Romy Cabral.

delas participarem habilmente dos embates, quando necessário. a ponto de serem confundidas com as Amazonas (etnia guerreira composta somente por mulheres).

As aldeias Munduruku eram estruturadas da seguinte forma: uma praça ao centro e, ao redor desta, uma "casa-dos-homens" - onde viviam/residiam e se reuniam em conselho, para assuntos de guerra, de trabalho, de cunho político, social, religioso e outros – "ali, tocavam as trombetas sagradas, longe do olhar feminino" (SANTOS, 1995, p. 10). Havia também de três a cinco "casas de moradia" (onde ficavam as mulheres e as crianças).

Conforme Santos (1995), desde 1770 tem-se informações acerca das lutas entre os Munduruku e outros povos indígenas, como os Parintintin, os Maué (hoje conhecidos como Sateré-Mawé), os Arara e os Mura, com os quais costumavam guerrear. Vale ressaltar que jamais saíam para guerrear sem antes deixar em suas aldeias guerreiros e guerreiras prontos(as) a defender aqueles que ficavam ou mesmo para cuidar do suprimento de alimentos. Pode-se dizer, também, que o ato da luta fazia parte do SER Munduruku, posto que havia toda uma preparação corporal e espiritual que antecedia qualquer conflito armado.

Ao iniciar um conflito, geralmente desencadeado pela madrugada, praticavam um ritual sui generis: cercavam a aldeia pretendida para combate, onde dois muchacháanyen (espécie de guardião, responsável por soar um instrumento identificado como pem – chamado pelos portugueses de buzina no século XVIII) davam o toque de ataque sob o comando de dois líderes guerreiros (os quais seguiam ordens dos velhos e do/s líder/es da/s aldeia/s, ou daqueles que ficavam na base). Em seguida, invadiam e lançavam mão de produtos de roça e caça, incendiavam a aldeia matando homens e mulheres, ficando com as crianças para serem criadas como Munduruku. Muitas vezes chegavam a levar mulheres para constituir família.

Com base nos Murphy, sobre as expedições de guerra, os Munduruku levavam suas mulheres para, entre outras atividades, preparar alimentos e carregar utensílios de uso diário. Normalmente essas expedições tinham início no começo do verão e frequentemente eram concluídas antes do cair das primeiras chuvas. Entretanto, muitos grupos guerreiros não retornavam aos domicílios de origem, senão após um ano ou um ano e meio (SANTOS, 1995, p. 12).

De acordo com Santos (1995), ao saírem do rio Cururu e avançarem para as regiões do baixo rio Madeira e do baixo Tapajós (onde vivem até os dias de hoje, nas terras que abrangem estas áreas), numa espécie de expansão territorial - por mais que a área visitada já fizesse parte das incursões Munduruku, conforme afirmam alguns pesquisadores, como os Murphys, Spix e Martius - começaram a causar uma série de incômodos aos brancos (colonos, militares, religiosos) e a várias outras etnias (índios livres, aldeados e descidos), os quais ocuparam e passaram a habitar posteriormente aquelas áreas. Deixaram, inclusive,

muitos aldeados[5] sem poder trabalhar, pois seus ataques eram fulminantes, não restando nem as roças de subsistência e nem as que mantinham as tropas militares. Estes ataques amedrontaram toda população, chamando a atenção dos colonizadores, pois não tinham como detê-los, devido à falta de homens e armamento para eliminá-los, bem como de não haver religiosos suficientes para "amansá-los"[6]. Assim, passaram a ser considerados como *personas no gratas* pelas autoridades, que os viam como empecilho e atraso ao progresso, na perspectiva desenvolvimentista, que foi implantada na região. Além disso, o Governo Colonial estava ainda em guerra com os Mura, também por uma questão territorial, e também pela possibilidade de os franceses invadirem a região. Quando os Munduruku estavam chegando nas proximidades de Belém, o Governo português resolveu mandar tropas militares para detê-los. Em 1790, foi acordada "a paz" pelos governadores Francisco de Souza Coutinho e Manuel da Gama Lobo D'Almada.

Após a "pacificação" dos Munduruku, no final do século XVIII e início do século XIX, estes aliaram-se aos portugueses ajudando-os no descimento e na eliminação de outras etnias, também combatendo os que lutavam na Cabanagem (da qual os Mura participaram), agindo sobremaneira numa localidade identificada neste período como Mundurucânia.

Os Munduruku, "nos limites de suas possibilidades, foram inimigos duros e terríveis" dos portugueses, até quando lhes mostraram roupas, facas, machados e muitos outros manufaturados Ocidentais, "e desde então, nos tornamos amigos dos brancos" (SANTOS, 1995, p.19).

1.2 Mexendo com a identidade munduruku (processo dinâmico)

Da relação de contato durante cerca de três séculos, entre os Munduruku e não-índios, de acordo com as datas de registro de atuação histórica deste povo, pode-se afirmar que, além de ter sido, anteriormente, uma relação de conflitos, dos mais diversos, também foi uma relação de "cooptação mágica", diante da armadilha da mercadoria[7]. Esta seria uma forma de "encantamento", pois foi a principal arma utilizada para que diversos povos que aqui habitavam e habitam, se entregassem sem perceber que, junto com a mercadoria que certamente degradaria com o tempo, também "degradariam" suas culturas, seus hábitos, e principalmente, suas línguas.

[5] Aldeado: trabalho servil, mas de forma consensual, posto que os índios aqui tinham direito às suas próprias roças, desde que cuidassem da produção do(s) colono(s).
[6] O termo amansar foi utilizado para significar o processo de civilização imposto aos povos indígenas.
[7] Pensando essa "mercadoria" como tudo e qualquer coisa que possa interessar, ao povo Munduruku, no sentido de fazê-los assimilar em seus habitus. Importante salientar que se pensa essa assimilação como um processo natural e como um direito.

No início do contato, quando as guerras eram fecundas, os povos indígenas ainda não haviam aguçado interesse pelas mercadorias trazidas pelos colonizadores, ainda que as armas os tivessem assustado sobremaneira, a princípio. Passada a etapa de "conquista" – invasão, aldeamentos, descimentos, dizimações e investidas catequéticas de conversão - os portugueses deram-se conta de que investir na relação de mercado seria a melhor forma de controlar a atuação dos Munduruku e de outros indígenas, que ainda não haviam se subordinado ao poder da igreja ou do governo local. Assim, os colonizadores, começaram a trocar "presentes" pela confiança que supostamente haviam concedido aos indígenas, visto que as mercadorias que recebiam lhes despertavam interesse, posto que "da perspectiva do valor de troca, o valor de uso é apenas uma isca" (HAUG, 1997, p.25). Então, passaram a valorizar o objeto de troca, principalmente aqueles que, na sua ótica, tinham utilidade maior, como facas, armas, e demais utensílios domésticos e de caça e pesca (como caniços e anzóis) e, posteriormente, gêneros alimentícios, como açúcar, café e sal.

Esta relação de troca tornava-se cada dia mais dependente, pois facilitava o meio de vida daquele que viria a trocar também sua força de trabalho (a mão-de-obra indígena), bem como seus conhecimentos tradicionais, principalmente quando do ciclo exploratório das tão cobiçadas "drogas do sertão" (produtos naturais como: salsaparrilha, pimenta, cacau, banhas de animais, cidreira, erva-mate, dentre outros produtos).

Com isso, a ligação de mercado entre índios e não índios – "colonizador e colonizado" - seria consolidada pela significação de importância da mercadoria, isto é, muito mais pelo valor simbólico, do que pela utilidade em si, como se aquele que adquirisse determinado produto ou objeto tivesse poder. Desta forma, "apenas a troca de coisas qualitativamente diferentes tem sentido; é preciso que o respectivo proprietário tenha-a sobrando ∫– isto é, não tenha necessidade nem faça uso dela -, por outro lado, o seu não proprietário deve precisar dela para que pense em trocá-la". (HAUG, 1997, p.23).

Nesse ponto, o não índio seria aquele que detém certo poder aquisitivo, e, portanto, teria mercadorias de sobra, de forma que não lhe fizesse falta. O índio estaria no outro lado da negociação, isto é, aquele que a priori teria vontade de adquirir algo por simples curiosidade ou sensação de poder.

Desta maneira, o índio acabaria por vender/trocar seu consentimento (por deixar que estranhos habitassem suas terras), seu livre arbítrio (por se deixar comandar por outrem), seus conhecimentos de vida (por trabalharem em prol de um movimento exploratório dos recursos naturais da região) e sua força de trabalho, criando uma certa dependência acerca dos produtos que passou a julgar necessários à manutenção de sua vida diária. Isto, em contraposição às intenções dos não índios ("brancos"), haja vista a exploração local ser escoada para comércio internacional, pois "a produção de mercadorias não tem como objetivo a produção de determinados valores de uso como tais, mas a produção para a venda". (HAUG, 1997, p.26).

Com o passar dos tempos, o usufruto de determinadas mercadorias tornou-se imprescindível para o dia-a-dia dos indígenas, ou de grande parte dos povos que aqui habitavam e habitam, produtos como: sal, açúcar, óleo, querosene, pilhas, lanternas, rifles e munições, facas, terçados, panelas, machados, malhadeiras e, no século XX, em algumas localidades, a aquisição de xampu, desodorante, sabão, leite, roupas, refrigerante, motores de polpa, dentre outras coisas, como a usabilidade das tecnologias interativas, na atualidade.

Com o desenvolvimento de hábitos de consumo, gerados pela relação de mercado e uso de tecnologias, os indígenas modificaram gradativamente seu modo de vida, como os não índios também, pois é necessário considerar que a humanidade constrói e reconstrói seu modo de viver de acordo com a época e a evolução das ciências e tecnologias, ou seja, a relação e o comportamento entre as pessoas modificam num devir constante, de acordo com o contexto sócio-histórico, político e econômico vivido.

Sendo assim, muitos povos indígenas (re)adaptaram seus costumes, mudando, contudo, sua identidade tradicional, em detrimento da perda[8] linguística de muitos. Sob este enfoque, as relações de contato, e consequentemente, de troca, intensificaram-se, a ponto de tornar-se necessário, para ambas às partes envolvidas (índios e não índios), uma "terceira mercadoria" - o interesse imediato, como o dinheiro. De acordo com Haug:

> à proporção que o valor de troca de toda mercadoria assume uma forma autônoma mediante o dinheiro, este, por outro lado, divide a troca demasiado complexa de duas coisas em dois atos de troca, dividindo assim a identidade imediata em troca do próprio produto do trabalho e troca do produto alheio na oposição entre compra e venda (1997, p. 24).

Por conseguinte, e usando as ideias de Marcuse, o índio estaria envolvido por dois pensamentos: "a consciência verdadeira e falsa, entre interesse real e imediato" (1967, p.17). Ou seja, o cerne da questão é se a mercadoria adquirida ou "moeda capital" (dinheiro), através de troca ou compra, seria realmente necessária à vida diária dos povos indígenas, e mais especificamente, do povo Munduruku.

A partir do momento em que este povo concebeu e concebe determinada mercadoria ou produto como uma relevância real e imediata diante da suposta necessidade, estaria igualmente disposto a trocar ou vender suas próprias "mercadorias" – conhecimentos acerca dos recursos naturais - ficando estes, como que integrados, sujeitos a um projeto capitalista, de inclusão e exploração da cultura material e intelectual.

Sob este ponto de vista, cultura material e intelectual, como mercadorias, seriam exploradas de acordo com interesses capitais científicos, tecnológicos e econômicos. Em

[8] Quanto à ideia de perda, é importante ressaltar, que se tem a concepção de que a questão identitária é, reconhecidamente, um processo dinâmico e intenso, não se tratando de uma questão de ordem linear.

troca, surgiria um outro contraponto: a educação escolar, a qual seria uma nova mercadoria, real e imediata aos interesses historicamente adquiridos pelos povos indígenas e com ela (a escola) outros movimentos, fatores e assimilações do mundo ocidentalizado: as interações comunicações em evidência e suas formas de expressões.

2 ETNICIDADE EM DISCUSSÃO

> *"Ser índio é ser Munduruku. [...] Precisamos assimilar para não sermos assimilados"* (Xian[9], 2017).

Ao pensar numa identidade coletiva – povo Munduruku – corroboramos das ideias de Barth (apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 11), que afirma: cada identidade, seja ela pessoal ou coletiva, "é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não".

Considerar a questão da integração ou não de indivíduos num processo macro e de dimensões infindas como a internet, nos trouxe Becker (1977) ao contexto, pois se hoje a perspectiva da inclusão permite livre acesso da população mundial a esse território virtual, as questões de exclusão podem tornar-se mais intensas, ou seja, a interação em rede social/virtual, evidencia ou não o *ethos* cultural de um povo. A exposição no ciberespaço pode tornar fortemente folclorizada e estigmatizada, a identidade étnica que certamente se pretende fortalecer através da mídia, partindo do ponto que cada povo indígena quer sua etnicidade (específica) socializada, reconhecida e respeitada.

Para início de conversa, sobre a questão especificamente identitária, se pode destacar ou tentar pensar como os símbolos são assimilados ou "tatuados" numa cultura, de forma a gerar uma verdade comum no grupo étnico, como suas crenças, que perpassam de um universo material para o imaterial e vice-versa. A correlação de simbolismos depõe a favor da materialização de uma identidade étnica, a qual estaria galgada num passado representado por uma *memória coletiva*, segundo Jean William Lapierre, o prefaciante da obra Teorias da Etnicidade, de Poutignat e Streiff-Fenart (1998).

Na Inglaterra, o termo etnicidade foi trabalhado no campo teórico a partir da década de 1940, o qual designava "a pertença a um grupo outro que não anglo-americano" (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 17).

[9] As falas de alguns interlocutores Munduruku aparecerão em itálico, bem como seus nomes foram trocados por apelidos em língua munduruku. Esses se manifestaram, através do Messenger, no período de março a maio de 2017.

Nas Ciências Sociais americanas, propriamente ditas, a partir da década de 1970, cujos estudos geram a produção da revista Ethnicity (1974), além de uma série de produções escritas coletivas sobre conceituações e estudos aplicados.

O termo referido foi introduzido na França em meados de 1981 e, mais recentemente, está sendo usado em outros lugares e culturas para fazer referência a estudos específicos sobre imigração, racismo, nacionalismo, violência urbana, dentre outros assuntos correlatos.

> [...] na década de 1960, de um tipo de conflito e de reivindicações qualificadas como 'étnicas', que surgem de forma simultânea nas sociedades industriais e nas sociedades de Terceiro Mundo, e se produzem igualmente nações ditas pluriétnicas, assim como naquelas supostas culturalmente homogêneas: regionalismos na França e na Grã-Bretanha, conflitos linguísticos no Canadá e na Bélgica, problema das nacionalidades no leste europeu, tribalismo na África. [...]. (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 25).

Sob tais considerações entende-se que, em meio às ações teórico-práticas à dinamicidade da vida de cada grupo, ações e pensamentos entram em conflito com as definições estabelecidas, em razão da definição identitária/de pertença. Dessa fricção, derivam ações sociais e direitos coletivos, como resultante da perspectiva étnica que se quer estabelecer/perpetuar.

Nesse caso, "teorizar a etnicidade não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sociopolítica, mas examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo 'étnica' é tornada pertinente aos atores". (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 17).

Neste, consideramos importante partir do termo etnicidade para tentar dar visão ao povo Munduruku, enquanto povo de características específicas e únicas, a partir de sua história, mitologia e língua, além de considerar uma fala recorrente sobre o uso da web: "*uso para divulgar e fortalecer a identidade e a cultura do meu povo*" (Kabiri, 2017).

3 PADRÕES E DESVIOS NESTA PERSPECTIVA

A contribuição de Becker (1977) e Goffman (1974), neste caminho reflexivo, vêm de encontro com o que a história nos colocou, a partir do dito "descobrimento" do Brasil e da realização da primeira missa, momentos em que iniciou-se um *modus* de integração dos povos indígenas à cultura envolvente.

Primeiro, vestiram suas "vergonhas, pois homens de bem andavam vestidos", depois catequizaram-nos, forçaram-nos a crer que havia um único deus com o poder de conceder-lhes almas e o reino dos céus. Tudo como uma forma de uniformizar, de deixar

igual, de fazer pensar que era um direito e de que era direito. No entanto, as vestes eram de estopa, de tecido usado para fazer sacos para estocar farinha, açúcar, arroz, feijão, dentre outros produtos. Ou seja, as vestes certamente já definiam seu lugar.

À exemplo disso, ainda nos dias de hoje, indígenas são levados a entrarem em conventos e seminários para galgarem patamares religiosos, mas ao adentrarem a estes locais são induzidos a vestir a pior roupa, com o pior tecido e na condição de servos, com a orientação de que tal condição é a primeira a ser posta àqueles que pretendem seguir a vida cristã, como voto de pobreza e servidão. Essas, são cenas recorrentes em algumas instituições religiosas no Estado do Amazonas. Em certo convento, quem sempre limpa os cômodos e faz a alimentação das irmãs são as noviças – geralmente, índias de algumas etnias.

Essa situação de transformação da e para a "igualdade" é massificada pelos meios de comunicação, principalmente através da televisão. Meninos cortam o cabelo semelhante ao atual príncipe do futebol (Neymar), pintam o cabelo com urucum, fazendo uma espécie de creme com o urucum para sustentar o topete como do ídolo mencionado.

Seguindo esta linha de pensamento, sobre as padronizações (roupas, religião, gostos...) usadas para tornar o sujeito que se quer dominar, submisso e convicto de que essa condição subliminar os aceitará como iguais, mas os levará a condição de "iguais" e com "direitos iguais", na realidade é um meio de apagar a etnicidade de suas memórias (de individuais à coletivas), padronizar e homogeneizar, levando todos a pertencer a uma etnicidade única, nacional, brasileira.

Nesse ponto, apagam-se as diferenças em nome de uma nação "uníssona". As memórias somente serão usadas para folclorizar ou exotizar suas culturas, suas histórias e desmerecer suas verdades. O que parece valorizar as culturas tradicionais é justamente quando são usadas para fins turísticos e econômicos, questão muito explorada pela mídia.

No cotidiano, indígenas "iguais" são ridicularizados e menosprezados pela sociedade envolvente, que finge respeito, humanidade e civilidade, como nos *manicômios, prisões e conventos* de Goffman (1974) e, ousaria dizer: como nas segregadas aldeias e comunidades indígenas, sejam em áreas homologadas, sejam em comunidades urbanizadas, em contato com a sociedade externa. O grau de classificação das relações e interações (de inclusão e exclusão) pode diferir por níveis de interesses de várias ordens, como políticos, legislativos e/ou por situações geográficas - recorrentes e evidentes no Estado do Amazonas.

Ao mesmo tempo, quando circulamos por instituições sociais em que o índio encontra a perspectiva da igualdade de direitos, definidos em legislação vigente, este é percebido como um fator desviante (Becker, 1977) daquele meio social, por não índios. Mas, na fala de indígenas, ao referirem-se ao setor de educação escolar do município ou do estado, o setor por definição indígena é reconhecido como uma conquista, como a materialização de direitos conquistados.

E por esse caminho de generalização de direitos e de possibilidades de igualdade convencionados, se perpetua uma forma de segregar pessoas, classificar e convencionar padrões, definir méritos e ideias, opiniões, gêneros e gostos, ou seja, o que não se encaixa nos perfis aceitos como "normais/regulares/naturais/adequados/corretos" pela e para a sociedade nacional são socialmente colocados à margem, muitas vezes, por meio de posicionamentos de "fachada" (GOFFMAN, 2009), tendo como "cortina de fundo" a própria legislação indigenista. Porém, ocupar esses espaços se faz necessário para os povos indígenas, justamente pela perspectiva do direito, das demandas dos movimentos sociais indígenas e do reconhecimento, valorização e fortalecimento das culturas indígenas.

Com base nessas colocações, a questão de encaminhamento seria:

- Até que ponto a interação no ciberespaço promove relações de exclusão e de inclusão para e sobre a cultura Munduruku, tendo como internautas e promotores (através da produção de vídeos) o próprio povo Munduruku?

4 NOS VÍDEOS: O QUE DIZ O DISCURSO?

O trabalho com povos tradicionais nos traz uma perspectiva extralinguística, uma vez que há elementos clarividentes sobre a cultura material e imaterial como fator de reconhecimento e identificação de determinado povo ou comunidade. A língua é o meio de socializar as representações culturais subjacentes aos *habitus* e, também de elaborar construções ideológicas e do porvir.

Os vídeos escolhidos para desenvolver essa ideia foram: "Dia da Pescaria" (8'25), produzido e intitulado por Emiliano Kaba Munduruku, em setembro e enviado para o YouTube em novembro de 2009; o outro vídeo escolhido "Documentário dos Índios Munduruku – Parte 7" (4:46), encontrado também no canal de Emiliano Kaba, foi produzido na década de 80, pela rede de TV de Belém-Pará e enviado ao canal do YouTube em junho de 2008.

O informe do primeiro vídeo indica tratar-se de um dia de pescaria familiar, inclusive nomeia os participantes. O informe do segundo: "mostra a cultura Munduruku sendo substituída pela cultura do pariwat (branco, civilizado). Que sirva de alerta para o povo Munduruku que ainda há tempo de reverter essa situação". Sob tais considerações pode-se inferir: as representações e elaborações escolhidas para serem veiculadas na web, para a produção dos vídeos mencionados, certamente exigiu dos sujeitos envolvidos a escolha do tipo de discurso e de imagens que serviriam para transmitir a mensagem pretendida.

Sobre o discurso proferido nos vídeos, faz-se mister destacar que suas características mais importantes estão ligadas às relações de produção linguísticas, seja no contexto da(s)

aldeia(s) em que foram feitos, seja na veiculação em rede. Relações essas em que o signo não é assimilado se sua correlação está no campo do abstrato (BOURDIEU, 1983, p. 158), ou seja, se o discurso escolhido para produzir os vídeos não corresponde a forma usual da fala no cotidiano da(s) aldeia(s).

No primeiro momento de exibição do vídeo "Dia da Pescaria", o autor filma crianças navegando num dos rios situados na terra Munduruku. As crianças falam em munduruku o tempo inteiro, no entanto a mensagem é transmitida, na forma como é gravado, mostra a interação das crianças com o meio, de que um dia de pesca munduruku é muito mais que pegar peixes num rio qualquer, sobretudo, é valorizar a cultura Munduruku em sua forma mais concreta – a relação homem e natureza – revelando a língua como aporte da vivência que constitui o Ser Munduruku.

Por outro lado, a mensagem transmitida talvez tenha escondido os reais motivos pelos quais pescavam, pois durante a exploração do lugar, as crianças soltam sons que chamam jacarés para perto ou verificam se há jacarés próximos. Entram no meio de moitas, de lugares propícios para a construção de ninhos, feitos somente pela jacaré fêmea, talvez buscassem ovos também, mas encontram e pegam jacarezinhos, fazem poses com eles e depois os soltam no rio novamente. Durante a filmagem com os jacarés em mãos, os dois adultos que aparecem nesse momento falam pequenas frases em português, chamando a atenção de um dos mais novos para ter cuidado ao manusear o animal. Aparece ao final da pescaria, sendo tirado do anzol um enorme tucunaré, colocado no fundo da rabeta, a imagem fica um pouco paralisada neste momento e são mostrados apenas três peixes como resultado da pescaria. Nesse momento não há diálogo, apenas imagens. E finda com a retirada da câmera para uma das crianças, que está na proa, a qual se delicia com a fluidez da canoa deslizando nas águas do rio, com o vento e o sol a fechar a composição desse enredo.

A despeito da escolha da gravação do vídeo ter sido na primeira língua, talvez o autor do vídeo não quisesse mostrar o discurso real, uma vez que a língua munduruku é somente entendida por falantes ou estudiosos – parcela muito pequena de interlocutores. Esse vídeo foi visualizado por 136 internautas.

O segundo vídeo, "Documentário dos Índios Munduruku – Parte 7", é produzido com base em entrevistas e filmagens locais, pessoas e paisagens de algumas aldeias que mostram novamente a natureza e seus entrelaces com a ação humana, retratando a vida Munduruku como ponto forte na proteção da natureza. A principal discussão gira em torno da proteção do lugar e da denúncia de construção de barragens na Serra do Cachimbo, onde nascem rios que fazem parte da terra munduruku, que garantem a existência desse povo.

O vídeo mencionado inicia com a fala do representante da FUNAI, falando da geografia do lugar e das implicações de construção de barragens na Serra do Cachimbo

para o povo Munduruku, também explicitando a exploração de ouro, afirmando que há produção de lixo tóxico descartado ao ar livre. Neste também aparecem alguns Munduruku falando de aspectos de sua cultura, horas em língua munduruku e trechos na tentativa da língua portuguesa. Nos entremeios da filmagem aparecem paisagens e recortes de entrevistas feitas com um padre da missão religiosa, que fala dos riscos de desaparecimento do povo, de espécies da fauna e flora do lugar. Horas se visualiza a repórter mostrando que há alterações no modo de vida desse povo, devido a assimilação da cultura do "branco" em detrimento da cultura Munduruku. Este vídeo foi visualizado por 731 internautas.

O discurso nos dois vídeos é trabalhado de forma bastante diferenciada, se comparadas às informações de "lapela", há contradições marcantes. No primeiro afirma-se constituir-se de pescaria familiar, no entanto visualiza-se atividades de entorno, como exploração do ambiente em relação à vida animal e ao final aparecem apenas três peixes, como resultado da pescaria, enfim podem haver mais vieses a serem analisados. No segundo, afirma-se que a cultura Munduruku está sendo afetada pela cultura do não índio, com a substituição de alguns hábitos – do vestir ao morar – e que isto é uma ameaça para essa cultura, como evidencia o enunciado: "Que sirva de alerta para o povo Munduruku que ainda há tempo de reverter essa situação". Em momento algum os produtores percebem a cultura Munduruku como dinâmica e a terra como um direito, mas o discurso de preservação é usado para divulgar que o lugar do outro é na floresta com seus *habitus* e crenças, que a cultura não pode mudar.

Numa análise bourdiana, o vídeo da pescaria não alcançou o grau de assimilação desejado, a língua falada não permitiu aos interlocutores entrar na linha do entendimento interacional, se assim foi pensado para circular na web. O vídeo do documentário alcançou o propósito idealizado, por isso foi interessante estar em língua portuguesa.

Ao trazer a cena relatada para o centro da análise e comparando-a, o vídeo falado em língua Munduruku foi menos visualizado que o vídeo bilíngue, em que a língua portuguesa domina o cenário, as performances. Inclusive um dos sujeitos entrevistados é advertido algumas vezes pela repórter que diz: "porque você fala em munduruku?" Como se o texto implícito fosse: não sabe falar português? Em contraposição, em momento algum aparecem tradutores-intérpretes para colaborar na compreensão das mensagens implícitas das falas munduruku.

Em geral, nos dois vídeos, as imagens são o discurso implícito e explícito, em muito não se quer mostrar ou permitir ver, mas provocar juízos de valor a quem escuta e é inebriado pelas imagens paisagísticas.

5 O QUE REFLETE A PRÁTICA?

Na busca de captar a performance do povo Munduruku nos vídeos produzidos, traremos ao centro da discussão a articulação entre língua (de dimensão fonológica) e linguagem, como compositoras da performance cultural em evidência. De acordo com Bourdieu (1983):

> "[...] A linguagem é uma técnica de corpo e a competência propriamente linguística, especialmente a fonologia, é uma dimensão da héxis corporal onde se exprime toda relação com o mundo social. [...]. (BOURDIEU, p. 178).

Considerando que performances são estruturas superficiais, ativadas para a interação externa, podemos pensar a exposição da héxis corporal como inevitável, porém como uma exposição que também pode ser concebida como corporificação da mensagem de existência de um povo. No entanto, tal exposição pode provocar preconceitos sociolinguísticos, além da valorização da língua falada. No caso Munduruku estudado, o primeiro vídeo mostra essa héxis corporal como aspecto valorativo da cultura munduruku. No vídeo sobre o documentário há momentos que a língua munduruku parece ser um erro, quando a repórter indaga o senhor que insiste em falar na língua originária, o que claramente evidencia um discurso implícito de contrariedade de ambas as partes.

Há alguns anos trabalhando junto ao povo Munduruku, de parte do Amazonas e parte do Pará, alguns discursos são trazidos à memória, discursos que entram em contradição com parte dos conteúdos expostos nos vídeos, por isso tomamos a liberdade de replicá-los aqui:

- "O povo Munduruku precisa assimilar para não ser assimilado";
- "Queremos nos cercar do tripé saúde, educação e território para que possamos conquistar nossos sonhos, dentre eles: garantir a posse da terra; cultivar para colher; expressar nossas formas de viver, falar nossa língua, participar das discussões externas à comunidade, afinal, também somos da cultura externa, vivemos entre o lá e o cá";
- "Precisamos nos modernizar; precisamos avançar; nós somos evoluídos, podemos garantir nossos direitos de ir e vir, somos Munduruku e também povo brasileiro".

Sobre tais posicionamentos, proferidos em muitos momentos, de reuniões locais a grandes assembleias, se pode afirmar que os falantes têm noção de mecanismos estratégicos, nada é feito de forma ingênua, uma vez expostos a performance é ativada como mecanismo de defesa e de convencimento. Lembrando que, os discursos são sistemas de pensamentos socialmente situados, em que posturas e objetivos ideológicos

são apresentados como necessárias verdades, como partindo de uma ética social e, que as línguas são promotoras de posicionamentos ideológicos. Para Mané (2012, p. 40), "a língua, muitas vezes, é associada ao prestígio social, econômico, geográfico e histórico, gerando assim um preconceito linguístico".

Nos dois vídeos, os Munduruku mostram claramente que a relação de contato com a sociedade envolvente é inevitável e já faz parte dessa cultura, entendem-se em movimento e a constante transformação social é um direito enquanto povo Munduruku e enquanto povo brasileiro.

A contradição é evidenciada no segundo vídeo, pois anuncia a necessidade de preservação cultural em razão da manutenção da natureza ao redor das aldeias, no entanto, os discursos e dimensões corporais do mundo indígena com o mundo do branco são divergentes, no tocante ao enredo e a leitura corporal, de ambas as partes, não se harmonizam enquanto enredo anunciado.

CONCLUSÃO

Corroborando com as ideias de Bourdieu (1983), língua e linguagem estão imbricadas na feitura da performance, pois são usadas para transmitir mensagens sistematizadas para levar a compreensão de algo como reivindicação ou convencimento, para mostrar "a verdade e inverdade" ou "certo e errado". Assim, os Munduruku apresentam uma performance de personificação do Ser Munduruku, como guardião da natureza e detentor de saberes tradicionais pertencentes a sua cultura, cuja performance conta com "coparticipantes" (BAUMAN, 2014), horas do mesmo grupo horas de outros grupos.

No momento em que os Munduruku falam em munduruku, usam a língua originária para reafirmar a identidade cultural, fazendo-a de fato, "instrumento de poder", em que o uso não somente leva a alguma compreensão - do aspecto de particularidade, a saber que essa língua é de um povo único, mas também de serem reconhecidos enquanto povo.

Nessa compreensão bourdiana a linguagem é uma *práxis*, precisa ser apresentada e representada por corpo e fala (mesmo que não verbalizada), para comunicar. Nos vídeos citados, ao mesmo tempo da fala, há momentos em que os corpos dos "copresentes" (BAUMAN, 2014), negam o que sai da boca, há olhares e gestos de estranhamento e de negação à proposta veiculada na mídia.

Neste exercício, como "escutar é crer" (BOURDIEU, 1983, p. 161), esperamos que tenham vocês, aceitado este como um ensaio científico, posto que: "uma verdadeira ciência do discurso deve buscá-la no discurso, mas também fora dele, nas condições sociais de produção e de reprodução dos produtores e receptores e da relação entre eles [...]". (BOURDIEU, 1983, p. 163).

Seguindo este pensamento, para um ensaio busca-se incorporar uma performance pesquisadora, mas longe de detectar e perceber todas as nuances evidenciadas nas performances estudadas, ainda não se têm elementos para responder com precisão às questões norteadoras. Neste sentido, somente "a consciência científica que rompe a relação orgânica entre a competência e o campo, torna evidente a pluralidade de sentidos que não podem ser apreendidos na prática porque sua produção está sempre submersa no campo da recepção". (BOURDIEU, 1983, p. 158). Ou seja, ainda há muito a desvendar, estudar, buscar e esclarecer – e, talvez esta seja a performance pesquisadora que se pretende desenvolver.

Considerando tais assertivas, percebe-se, nesse ínterim, não apenas a forma como são veiculados nas mídias pela sociedade envolvente, mas também como o povo Munduruku mostra-se e interage nas redes sociais, que perpassa o modo como buscam dinamizar suas próprias sociabilidades. Assim, siga sendo o "rio condutor" de reconhecimento a esse povo, enquanto protagonistas e agentes, com capacidades de influenciar o futuro de sua etnia e como tal, se permitam refletir nas diferenças que, por vezes são acentuadas, e para além disso, sigam através destas, construindo seus vínculos, buscando novos caminhos capazes de suplantar os estereótipos e, permitam-se reconhecer-se como parte essencial da sociedade brasileira, nesse construto identitário contínuo e partilhado.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Richard. *Fundamentos da Performance*. In: Revista Sociedade e Estado, 2014. v. 29, n. 3, setembro/dezembro.

BECKER, Howard S. *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas*. In: Sociologia. Renato Ortiz (org.). Trad.: Paula Montero e AlíciaAuzemendis. São Paulo: Ática, 1983.

CABRAL, Romy Guimarães. *Modos de Educar: vida Munduruku e relação gente e natureza na Aldeia Kwata/Borba/Am*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

HARAWAY, Donna. *Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do final do século XX*. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Antropologia do Ciborgue: vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HAUG, Wolfgang Fritz. *Crítica da Estética da Mercadoria*. Trad.: Erlon José Paschoal. Colab.: Jael Glauce da Fonseca. 1ª reimpressão. São Paulo: UNESP, 1997.

MANÉ, Djby. *As Concepções de Língua e Dialeto e o Preconceito Linguístico*. Anápolis, GO: Via Litterae, 2012. v.4, n. 1, p. 39-51.

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Trad.: GiasoneRebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução Antônio Chelini et al. 25. ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Dossiê Munduruku*. Museu Amazônico: Universidade do Amazonas, 1995.

POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. 2. reimp. Trad.: Élcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 028. Anthropology of Romani/Gypsy groups in Europe and America

PENTECOSTALISM AND INTOLERANCE: REPERCUSSIONS ON GYPSY IDENTITY

Rosa Maria de Aquino
Universidade Federal Rural de Pernambuco/UFRPE

Abstract

Pentecostalism, one of the biases of the evangelical church, includes in its cultural moments beyond glossolalia and exorcism, much emotion through songs, prayers, sermons, testimonies. It adds to its Neo-Pentecostal version prosperity as an inalienable good of the faithful and justifies the non-attainment of material or spiritual victories by the dominion of sin in the life of the individual. For its part, intolerance keeps its logic intact: it presents itself in a subtle way, which often makes it difficult to identify; it is always manifested that social actors feel threatened in their interests; disapproves of other people's beliefs and convictions and wants to impose theirs; denies the humanity of the other by combining power and legitimacy; wants to eliminate and destroy the other, as well as prevent them from taking their life in his own way (AQUINO; SILVA, 2017, p. 118). I discuss how Pentecostalism and intolerance contribute to the construction of gypsies identity, understood here as: i) "specific and culturally distinct groups, groups that are thought and thought to be different, although in the national imaginary are represented through the absence of roots and an exacerbated freedom, descendant of representations that bind them to nomadism" (GOLDFARB, 2000, p. 165); ii) "each individual who considers themselves to be a member of an ethnic group that identifies themselves as Rom, Sinti or Calon, or one of its numerous subgroups, and is recognized as a member by it" (MOONEN, 2013, p. 13).

Keywords: identity; pentecostalism; intolerance; gypsies

Resumo

O pentecostalismo, um dos vieses da igreja evangélica, inclui nos seus momentos cultuais além da glossolalia e do exorcismo, muita emoção por meio de cânticos, orações, sermões, testemunhos. Acrescenta à sua versão neopentecostal, a prosperidade como um bem inalienável do fiel e justifica a não obtenção de vitórias materiais ou espirituais pelo domínio do pecado na vida do indivíduo. Por seu lado, a intolerância mantém sua lógica intacta: apresenta-se de forma sutil, o que muitas vezes a torna de difícil identificação; manifesta-se sempre que atores sociais se sentem ameaçados nos seus interesses; desaprova crenças e convicções de outras pessoas e quer impor as suas; nega a humanidade do outro ao combinar poder e legitimidade; quer eliminar e destruir o outro, além de impedi-lo que leve sua vida ao seu próprio modo (AQUINO; SILVA, 2017, p. 118). Discuto como o pentecostalismo e a intolerância contribuem para a construção da identidade de ciganos, aqui compreendidos como: i) "grupos específicos e distintos do ponto de vista cultural, grupos que se pensam e são pensados como diferentes, embora no imaginário nacional sejam representados através da ausência de raízes e de uma liberdade exacerbada,

frutos de representações que os ligam ao nomadismo" (GOLDFARB, 2000, p. 165); ii) "cada indivíduo que se considera membro de um grupo étnico que se auto-identifica como Rom, Sinti ou Calon, ou de um de seus inúmeros sub-grupos, e é por ele reconhecido como membro" (MOONEN, 2013, p. 13).

Palavras chave: identidade – pentecostalismo – intolerância – ciganos

INTRODUÇÃO

Apresento neste artigo o resultado parcial da pesquisa intitulada "Ciganos pentecostais e intolerância religiosa", ora em andamento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), onde faço um estágio doutoral sob a coordenação da Professora Doutora Patrícia Goldfarb. Proponho-me a verificar como os ciganos são vistos, reconhecidos e tratados dentro do seu próprio universo e pelos não ciganos, tendo em vista o seu comportamento no exercício de crenças e práticas religiosas. Neste texto, busco especificamente i) identificar alterações no comportamento tradicional dos ciganos quando convertidos ao evangelho e ii) constatar se a intolerância direcionada historicamente contra os ciganos se acirra a partir de sua opção religiosa, caracterizando-se como intolerância religiosa.

Para atingir os objetivos utilizo os meios disponibilizados pela metodologia antropológica, com ênfase na etnografia, na observação participante ou não, onde se incluem visitas a ciganos, com a aplicação de entrevistas semi-estruturadas, e a igrejas evangélicas onde eles congregam. Fazem parte desse conjunto metodológico, registros fotográficos, audiovisuais, impressos (diário de campo e outros). Não menos importante tem sido minha participação em eventos científicos para encetar um diálogo frutífero com estudiosos, sejam ciganos ou não, que se debruçam sobre esse tema, mas também com ciganos que não sejam estudiosos de sua própria cultura.

Não há necessariamente um território físico, fixo e imutável, para a realização da pesquisa, pois desde que as pessoas satisfaçam o perfil que busco, e aceitem, foram/serão entrevistadas. E esse perfil encontra-se tanto no cigano evangélico pentecostal quanto no cigano que não professa essa fé. Duas razões justificam o caminho escolhido: i) de passagem por Lisboa (Portugal), no início deste ano, visitei a Igreja Evangélica Filadélfia Cigana[1]. Destaco a boa receptividade que tive naquela igreja e, embora não a tenha como foco principal da minha pesquisa, ao expor as razões das minhas visitas – conhecer uma igreja evangélica pentecostal de ciganos –, tive a oportunidade de, mesmo em um curto espaço de tempo, entrar num processo dialógico com alguns dos seus integrantes, por meio da reciprocidade de perguntas; ii) embora a previsão inicial fosse fazer meu

[1] Localizada na Brandoa e, de acordo com seus membros, a mais antiga dessa denominação naquele país, totalizando mais de 20.

campo na cidade de Sousa (PB), por questões operacionais e em concordância com minha coordenadora, estou fazendo a pesquisa em Pernambuco, além de manter contatos com ciganos de outros Estados, via internet. Esse direcionamento me dá a oportunidade de ir além do espaço físico e me transportar para outras plagas, sem necessariamente sair do lugar onde estou fixada.

Até o momento, portanto, o que coletei tem origem nos rituais e na troca de informações com membros e autoridades da igreja em Lisboa, nas entrevistas semi-estruturadas com ciganos em Ibiranga, distrito de Itambé, no Estado de Pernambuco e nos frequentes contatos que mantenho com o presidente da Associação de Ciganos de Pernambuco, Enildo Soares, indicado pela Professora Goldfarb. Este tem sido importante para me introduzir em redutos ciganos.

Contribuíram ainda na obtenção de informações, de contatos e na construção de uma massa crítica sobre a temática, os eventos em que estive presente, neste ano: debatedora no Grupo de Trabalho que abordou "Processos de construções identitárias: analisando retóricas de etnicidade, raça e cultura"[2]; participante do Encontro "Estudos ciganos: perspectivas históricas, representacionais e espaciais"[3], da Oficina "Gypsies Calon in Brazil: Dialogues Between Research and Experience"[4] e do "Diálogos entre redes de promoção e proteção dos direitos da criança e adolescente: perspectivas e desafios a partir da Resolução nº 181/2016 do CONANDA"[5]. Este último tinha como público alvo as chamadas comunidades tradicionais, nas quais se incluem os ciganos.

Saliento que, no decorrer dessa discussão, evito que as palavras-chave identidade, pentecostalismo, intolerância e ciganos, fundamentais para a compreensão dos meus argumentos, circulem de modo solitário, mas façam sua trajetória por meio dos conceitos em permanente diálogo.

1 EVANGÉLICO PENTECOSTAL

Uma síntese do cenário da igreja protestante[6] no Brasil se faz necessária para situar a presença do seu viés pentecostal[7]. Diversos autores têm produzido diferentes taxonomias,

[2] Coordenado pelas professoras Patrícia Goldfarb/UFPB e Mércia Rejane Rangel Batista/UFCG, na IV Semana de Antropologia (PPGA/UFPB).
[3] Organizado pelo Centro de Pesquisa e Formação do Serviço Social do Comércio/SESC/SP.
[4] No 18th IUAES, sob a Coordenação das pesquisadoras Edilma Monteiro (Brasil) e Juliana Miranda Soares Campos (Brasil) e dos ciganos Antonio Pereira e Marcelo Almeida, identificados como "native and ethnic-minority population" (GENERAL PROGRAM, 2018, p. 22).
[5] Realizado na UFRPE. Naquela ocasião mantive contato com Elisa Costa e Lucimara Cavalcante, ambas ciganas e fundadoras da Associação Internacional Maylê Sara Kalí/AMSK/Brasil, com sede em Brasília/DF, sendo que Elisa é sua atual presidenta.
[6] Neste texto não faço distinção entre protestante e evangélico.
[7] O pentecostalismo "Enquanto movimento organizado, ele é geralmente associado ao Azusa Street Revival [Reavivamento da Rua Azusa] em Los Angeles, na Califórnia, nos primeiros anos do século XX" (ELLER, 2018, p. 308).

cada vez mais detalhadas diante da complexidade representada por esse universo. Opto, porém, por uma das mais simples, elaborada por Campos; Silva; Rega (2006, p. 85), mas que está bem adequada ao nível de discussão aqui proposto, embora chame atenção para o fato de que o número de denominações que compõe os ramos protestantes cresceu exponencialmente:

> Históricas. Ramo original do protestantismo, nascido da reforma promovida por Martinho Lutero no século XVI. Chega ao Brasil no século XIX com missionários americanos e ingleses. Luterana, presbiteriana, metodista e batista.
>
> Pentecostais. Têm origem nos Estados Unidos, no início do século XX. Diferem dos históricos pela ênfase que dão aos poderes do Espírito Santo. São hoje o maior grupo no Brasil. Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil e Deus é Amor.
>
> Neopentecostais. Surgem em 1970, a partir de uma divisão dos pentecostais. Setor que mais cresce, aposta na mídia eletrônica para atrair os fiéis brasileiros. Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Internacional da Graça de Deus e Sara Nossa Terra.

A ênfase aos "poderes do Espírito Santo" da igreja pentecostal pode ser identificada basicamente pelo exercício da glossolalia e do exorcismo. Mas também pelo apelo às emoções por meio de cânticos, preces, sermões, profecias e testemunhos. À neopentecostal, além dessas práticas, pode ser acrescentada a prosperidade como um bem inalienável, que dá ao fiel a certeza de que obterá vitórias não somente na vida espiritual, mas também na vida material, pois ele é *"filho do Rei"*[8], razão pela qual deve ter acesso a todos os privilégios oriundos do seu parentesco com a divindade. A não obtenção da vitória nessas duas dimensões pode se justificar pelo pecado que domina a vida do adepto. Um amplo espectro dá visibilidade ao pentecostalismo: música gospel, instituições educacionais, publicações, editoras, atletas, homens e mulheres de negócio, pessoas famosas presentes na grande mídia, a exemplo de artistas, cantores, modelos, políticos etc., mas também pela intensa participação nas redes sociais.

Destarte, o crescimento do número de evangélicos na população brasileira não é tão recente. AQUINO (2006, p. 46) registra que alguns autores, no mínimo desde a década de 1990, vêm chamando a atenção para esse aumento, em especial no que se refere ao viés pentecostal. Está posto em evidência no **Quadro I** o aumento dessa população, no período de cerca de 30 anos, entre 1980-2010.

[8] Uma das frases recorrentes entre os fieis na Igreja Internacional da Graça de Deus, de caráter neopentecostal, por exemplo, era de que "Deus é Rei e cada um ali é filho do Rei, está na terra para reinar, nasceu para ser cabeça e não cauda" (AQUINO, 2006, p. 174). É comum também nos vidros traseiros de alguns automóveis na cidade do Recife/PE, ler-se a frase: "Sou filho de Deus e irmão de Cristo. Será que sou fraco?".

Quadro I – Crescimento da população evangélica no Brasil (1980-2010)

Evangélicos no Brasil	Ano/ %			
	1980	**1991**	**2000**	**2010**
	6,6	**9,0**	**15,4**	**22,2**

Fonte: IBGE, 2010.

Destaco como significativo que entre 2000 e 2010, o quantitativo de pentecostais pulou de cerca de 26,2 milhões para 42,3 milhões, sobre uma população total de 190.732.694 pessoa (IBGE, 2010).

Por outro lado, o **Quadro II,** põe em destaque a presença hegemônica pentecostal, onde se observa que constitui 60,0% do universo evangélico, em 2010.

Quadro II – Distribuição, por tipo de evangélico, no ano de 2010

Evangélicos no Brasil (ano)	**Em percentual (%)**			
	Total	**Pentecostais/ neopentecostais***	**De Missão****	**Não determinados**
2010	**22,2**	60,0	18,5	21,8

* O IBGE não faz distinção entre pentecostais e neopentecostais.
** Os evangélicos de Missão pertencem ao Ramo dos Históricos ao qual me referi linhas atrás.

Fonte: IBGE, 2010.

A grande expansão pentecostal tem variadas explicações. Para Delgado et al (2004?, p. 76), na América Latina, mas também na Espanha (por que não dizer no Brasil?), parece

> explicarse por una serie de características que vuelven su oferta especialmente atractiva: la sencillez doctrinal, su descentralización organizativa, la autonomía de las iglesias locales, el carácter participativo de sus cultos y su gran capacidad de adaptación a contextos culturales muy diversos.

Se bem que devem ser consideradas todas estas características, destaco, em especial, o efeito no cotidiano dos adeptos. Por ser uma "religião de participação", segundo Motta (2002), exige ação "muito ativa de seus fieis e que restitui a seus convertidos, originários das camadas sociais mais afetadas pelas mudanças [...] uma identidade e um projeto de vida". Ao mesmo tempo há imposição de um código de conduta aos seus adeptos, o que lhe dá um caráter repressivo, expresso na exigência do vestuário "pudico e decente", assim como da repressão sexual fora do casamento[9].

A mudança no estilo de vida estende-se ao cuidado com o corpo como *"templo do Espírito Santo"* e ao esforço de evitar prejudicá-lo com alimentos e bebidas consideradas

[9] O que remete a uma interlocutora da Igreja Internacional da Graça de Deus: - Amigada não pode ser Obreira (AQUINO, 2006, p. 229).

nocivas à saúde, no ato de não participar de atividades "mundanas" (a exemplo de danças, frequência a bares ou se utilizar de jogos de azar), no evitar companhias de pessoas que possam desviar alguém do "bom caminho", dentre outras interdições na vida dos que professam a nova fé. Contudo, essas proibições não são homogêneas, dependem da cultura onde está plantado o pentecostalismo, como asseguram Delgado et al (2004?, p. 77):

> ...pero estas restricciones dependem por completo de las culturas y los contextos locales: los bares o los cines no significan lo mismo en un barrio sevillano que en uno de Ciudad de Guatemala y, por tanto, las iglesias juzgan esos espacios (su carácter "mundano"") de manera diferente. [...] De hecho, los conversos gitanos transforman el rechazo a esas sustancias que dañan el cuerpotemplo en uno de los puntos principales de su "labor social", desarrollando numerosas campañas de lucha contra la drogodependencia y, en menor medida, contra el alcoholismo".

No Brasil, independentemente dos impedimentos de características repressivas que regulam a vida do indivíduo, o crescimento pentecostal é uma realidade. Uma das razões pode estar no aceno do acesso a privilégios espirituais e materiais. Não é de todo surpreendente, portanto, que encontre receptividade entre os ciganos. Ora, mesmo que se leve em conta as dificuldades recíprocas de convivência com os não ciganos por diferenças culturais, inclusive quanto à língua, mas também pela histórica intolerância de que são alvo, não há como se manterem incólumes às influências da sociedade com a qual interagem. Nessas trocas, as religiões ocupam seu espaço. Se, por exemplo, a hegemonia católica permeia seu cotidiano, o que faz com que existam muitos ciganos católicos no Brasil, o protestantismo na sua versão pentecostal não menos.

2 SER CIGANO

Esse é um dos pontos fundamentais a que me dedico e percebo, de antemão, a dificuldade de tornar claro, pelo menos no patamar alcançado até agora por essa pesquisa.

Ser é ter uma identidade, é ter um ou vários pertencimentos. De acordo com Castells (2008, p. 22) a identidade é a "fonte de significados de um povo" ou se trata de um "Processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado". Dito isto penso que "ser cigano" pode se expressar de formas múltiplas e ter sua construção moldada sob diferentes óticas. Neste texto atenho-me a três olhares distintos, mas que se complementam: o de pesquisadores, o de não ciganos e o de ciganos, seja como indivíduos seja como entidade que os representa.

Começo pelo ponto de vista de pesquisadores, a exemplo de Goldfarb (2000, p. 165), que os define como

> Grupos específicos e distintos do ponto de vista cultural, grupos que se pensam e são pensados como diferentes, embora no imaginário nacional sejam representados através da ausência de raízes e de uma liberdade exacerbada, frutos de representações que os ligam ao nomadismo.

De outro modo, Moonen (2013, p. 13) explica-os como "cada indivíduo que se considera membro de um grupo étnico que se auto-identifica como Rom, Sinti ou Calon, ou de um de seus inúmeros sub-grupos, e é por ele reconhecido como membro". O Ministério da Saúde (BRASIL, 2016, p. 9), em parceria com a AMSK, confirma esta classificação, identificando-os como "três grandes grupos que compõem os povos ciganos", distribuídos por todos os estados da Federação brasileira, inclusive no Distrito Federal, os quais habitam "desde os endereços mais sofisticados até as periferias das grandes cidades".

De acordo com Vasconcelos; Costa (2015, p. 15), cada um desses grupos "tem dialetos, tradições e costumes próprios", o que sugere diferenças significativas entre eles. Mota (apud VASCONCELOS; COSTA, 2015, p. 15) afirma que "Os Rom brasileiros pertencem principalmente aos sub-grupos Caldaraxa, Matchuaia e Rudari, originários Romênia (sic); aos Rorarrané, oriundos da Turquia e da Grécia; e aos Lovara". Ainda esses autores (2015, p. 15), afirmam não fazer muito tempo foram identificados no Brasil os Rom-Boyasha, além de fornecerem outras informações sobre os Calon e os Sinti:

> O grupo Calon, originário de Espanha e Portugal, é bastante expressivo no Brasil, estando presente em todas as regiões do país. Os Sinti chegaram ao Brasil principalmente após a 1ª e 2ª Guerras Mundiais, vindos principalmente da Alemanha e da França.

Outros autores, além da língua, identificam os laços familiares e a autoridade paterna nas tradições e nos costumes próprios, como paradigmas convergentes para a caracterização dos povos ciganos. É o caso de Delgado et al (2004?, p. 55), que assim firmam seu conceito acerca do pertencimento desses povos:

> La identidad étnica gitana ha llegado hasta nuestros dias manteniendo diacríticos tan reconocibles como la lengua, la intensidad de los lazos familiares, el respecto a los ancianos o la autoridad paterna, que son los que en mayor medida han ayudado a fortalecer el sentido de pertenencia entre los gitanos a lo largo de su historia.

A conceituação, a seguir, amplia a compreensão do que significa ser cigano e, portanto, penso, mais próxima da realidade. Shimura (2007, p. 27) constrói esse entendimento a partir da palavra "ciganidade":

> ...a ciganidade é subjetiva, notoriamente composta por uma pluralidade étnica e cultural, como um "mosaico", formada por múltiplas unidades: cada uma possui uma "cor", uma "forma", "espessura", "textura" etc, algumas mais

> parecidas com as outras, outras marcadamente diferentes, mas todas formam um único "quadro", que chamamos de "a ciganidade" - que chamo aqui de "macrociganidade" – essa "identidade comum dos ciganos".

Ao comparar a pluralidade tanto étnica quanto cultural a um "mosaico", traz à memória uma imagem formada por fragmentos e ao mesmo tempo a visualização de conjunto. Desse modo, o autor respeita as semelhanças e as diferenças e, em paralelo, dá idéia da diversidade do que significa "ser cigano".

Merece ainda registro, para uma melhor compreensão sobre esses povos, sua caracterização levando em conta as atividades laborais, como sinalizam Vasconcelos; Costa (2015, p. 17):

> ...observa-se um paulatino desaparecimento das ocupações tradicionais. As profissões ligadas ao circo e ao teatro, ao adestramento de cavalos e outros animais, ao trabalho artesanal com ferro, à fabricação de tachos de cobre e à ourivesaria são cada vez mais raras. Atualmente, predomina o comércio informal de diferentes produtos – principalmente dos utensílios de cozinha e de cama, mesa e banco – bem como as ocupações ligadas à música e à dança. As atividades comerciais são muitas vezes prejudicadas pelos estereótipos negativos ainda fortemente presentes na sociedade brasileira com relação aos ciganos. É importante ressaltar, ainda, que as ocupações tradicionais ligadas à leitura da sorte têm sofrido grande perseguição, a partir de acusações de estelionato.

Santos Filho (2017, p.199) descreve algumas dessas atividades como próprias dos ciganos, mas penso que, a rigor, exceto o fato de viverem em comunidades, tanto podem reforçar estereótipos que circulam na sociedade, quanto podem ser comuns a comunidades não ciganas: "Vivem em comunidades e trabalham como comerciantes, cantores, artistas de circo, agricultores e funcionários públicos. [...] usam roupas coloridas, vivem em tendas alegres e possuem olhares atentos ao destino alheio". Viver em "tendas alegres" parece uma pitada de algo ideal e não um fato da realidade.

A segunda perspectiva do "ser cigano" é vista por meio do olhar dos não ciganos, representados pela sociedade externa aos ciganos, aqui ou alhures, no caso específico que trago, em Sousa (PB) ou em Lisboa (Portugal). No "aqui", Goldfarb (2013, pp. 65-68, 69, 71, 74, 78) mostra no *lócus* da sua pesquisa que a categoria "cigano" é representada de modo depreciativo do ponto de vista dos não ciganos: são tratados como os "de fora", os "estrangeiros", os "diferentes" (porque "usam roupas diferentes", "não pagam", "querem ler mão", "vivem em cabanas", "andam sempre em 'bandos'"); são ainda tidos como "sujos, feios e fedorentos", cujas mulheres são consideradas "desleixadas", "sujas", "atiradas", "danadas", "enxeridas", além de "pobres, preguiçosos e ladrões" e "sem qualquer preocupação com o futuro". Todas essas qualificações negativas, cuja lista não se esgota aqui, querem delimitar a distância entre os não ciganos que, ao assim caracterizarem os ciganos, se vêem de modo inverso, com todas as qualidades que negam as não qualidades dos ciganos. É o etnocentrismo vivenciado de modo bastante evidente.

Por outro lado, no "alhures", ou seja, em Lisboa, as mesmas idéias pré-concebidas, recheadas de preconceitos e de recusas são expostas por um empresário português de sucesso e por um promotor público, brasileiro, em estudos doutorais naquele país. O promotor relata que, em alguns bares ou restaurantes, as ciganas pedem para ler as mãos e cobrem com as suas roupas largas o celular que porventura estiver sobre a mesa, e quando saem levam o celular sem que as pessoas o percebam; diz que são pessoas muito difíceis de convívio e que elas próprias não querem conviver com as outras pessoas. Poder-se-ia perguntar qual o esforço de aproximação dos não ciganos com os ciganos?

Quanto ao empresário tenta ser mais didático, porém aparentemente mais preconceituoso. Assegura que é muito difícil ter ciganos como empregados; alega que não é pelo cigano em si, mas *"pelo que ele carrega"*, que mesmo com ciganos que sejam trabalhadores competentes, eles têm alguns hábitos que depõem contra eles, atrapalham sua convivência e aprofundam a recusa da sociedade de maneira geral; disse que trabalham, e no fim do dia outros ciganos vêm esperá-los para saírem juntos, o que faz com que diante do estabelecimento de comércio, por exemplo, fiquem vários ciganos conversando, enquanto esperam; isto afasta os clientes e prejudica as vendas; os estabelecimentos, então, raramente contratam ciganos e que ele próprio não contrata ciganos (AQUINO, 27fev2018, p. 10-11).

Chamo a atenção para dois fatos que ponho em diálogo com esses depoimentos. O primeiro relaciona-se a um dos ciganos presentes na Oficina – Gypsies Calon in Brazil: Dialogues Between Research and Experience, citada linhas atrás. Ele discorreu sobre a importância da família para os ciganos, falou que a composição da sua girava em torno de 4000 pessoas, onde se incluem as diversas gerações e ratifica a idéia de família extensa. O segundo, em antecipação ao que abordarei mais adiante, o cigano Enildo Soares, em suas declarações, registra, além da importância da família, a necessidade do reconhecimento pelos não ciganos. Ainda nesse contexto, a entidade Fundació Secretariado Gitano (FSG)[10], que representa os ciganos na Espanha, identifica-os também pela importância da família. A crítica, portanto, desses cidadãos nas terras de Portugal, não considera o senso de família e de coletividade cigana, pelo contrário, reproduz e reforça o individualismo tão presente e cultuado na sociedade capitalista.

Diante desse cenário uma reflexão se impõe, a ser confirmada ou não pela pesquisa. A adesão dos ciganos ao pentecostalismo contribui para que se sintam aceitos e reconhecidos pela sociedade não cigana? Tal coisa acontece, por exemplo, com os fieis da Igreja Internacional da Graça de Deus, onde um Pastor, questionado se ser negro constituiria problema na relação com outras pessoas, respondeu: - *Todos são justificados por Deus, ou*

[10] "Una entidad social intercultural, sin ánimo de lucro, que trabaja desde hace más de 35 años por la promoción y la igualdad de oportunidades de la población gitana en España y en Europa". https://www.gitanos.org/la_comunidad_gitana/la_familia_corazon_de_la_comunidad.html.es Acesso em 10 jul.2018

seja, então não há diferença. Enquanto uma Obreira respondeu, ao ser indagada sobre a possibilidade de ser objeto de preconceito de cor: - *E se alguém teve esse comportamento eu nem notei* (AQUINO, 2006, p. 211). Quero dizer que a inserção no pentecostalismo pode se constituir em um dos caminhos de inserção na sociedade sem incorrer necessariamente em incômodos ocasionados por preconceitos ou recusas.

Assim, pois, como o empresário português citado, alguns sousenses também "não contratariam um cigano para trabalhar, pois são tidos como 'suspeitos'", o que pode se pensar, segundo Goldfarb (2013, p. 81, 83), que "essas caracterizações são instrumentos de disputa com as quais se pretende, por um lado estigmatizar os grupos ciganos e, por outro lado, justificar a exclusão". A distância geográfica entre Sousa e Lisboa aproxima-se pela atitude de alguns dos seus habitantes.

É ainda Goldfarb (2013, p. 96), quem faz uma digressão plausível para a recusa que se manifesta de forma múltipla, aqui e alhures:

> Se a sujeira, a feiúra, a pobreza, a desonestidade são elementos que desafiam os propósitos e esforços de organização, assim como as possibilidades de esforços eficientes; então o 'estranho' representa uma síntese destas questões, por isso não é de surpreender que as pessoas 'do lugar', em seus frenéticos esforços de separar, confinar, exilar ou destruir os 'estranhos', ao comparem (sic) ao perigo, ao conflito, à feiúra, ao odor, apesar de reconhecerem sua humanidade. Não é de surpreender, tampouco, que comparem o significado de suas ações à ausência de rotinas higiênicas e ou de uma moralidade aprovada. Excluir, banir os ciganos dos limites do 'mundo ordeiro' representa, como uma estratégia de exclusão, limitando ou impossibilitando o diálogo. Confinar – visível ou invisivelmente – através da exclusão social significa proibi-los de fraternizar, familiarizar, do conúbio ou do comércio.

Numa terceira dimensão, abordo a construção identitária do próprio cigano (autodefinição), que mostra como ele se insere na sociedade e quais são os paradigmas que lhe conferem o pertencimento. No caso que destaco a seguir, pode se constatar a importância da filiação, da língua, dos costumes e das tradições como pilares da construção da sua identidade:

> - Ser cigano é fazer parte de uma etnia, de um povo milenar. E que são muito unidos, as famílias são muito unida uma com a outra. Temos nossa língua própria, nossos costumes, tradições. E preservamos, temos muito respeito aos mais velhos e lutamos para ser reconhecidos perante os não ciganos (Cigano Enildo[11]) (AQUINO, 10jul2018, pp. 9-10).

Do seu lado, a Fundación Secretariado Gitano (FSG), ratifica a importância da família para a comunidade cigana[12] e dá ênfase ao sentido de coletividade se sobrepondo ao individual:

[11] Embora não seja esse o caso, nem sempre usarei o nome verdadeiro das pessoas aqui citadas, como forma de preservar o seu anonimato.
[12] Ver Delgado et al (2004?, p. 55), citada linhas atrás.

> La “familia extensa” abarca, además del núcleo familiar básico, a otros muchos parientes o primos y constituye lo más importante en la vida de la comunidad gitana. El respeto a los mayores es uno de sus principales valores: los tíos y tías (o gitanos de respeto) tienen autoridad para decir lo que está bien y lo que está mal, y reciben un trato especial de todos los demás miembros de la comunidad.
>
> En casos de enfermedad o de necesidad económica, la solidaridad entre miembros de la familia sobrepasa cualquier otra preocupación.
>
> Los gitanos no se reconocen entre sí por sí mismos, sino por la familia a la que pertenecen, definiendo así su identidad, lo que demuestra que siempre prima el sentido colectivo del grupo sobre el individual[13].

Contudo, qualquer tentativa de conceituá-los não alcança a completude, fato que justifica a multiplicidade de conceitos e de caracterizações. São, na verdade, pontos de vista diferentes que elaboram conceitos diferentes.

Em Pernambuco, a cigana Sorobabel reafirma o conhecimento da língua como um fator determinante para a identidade do cigano: - *Cigano que não fala romani, e a língua depende da etnia, não é cigano puro, deve ter sido criado com juron*[14]. (AQUINO, 13jun2018, p. 3). Introduz-se, assim, a discussão da dicotomia cigano verdadeiro *versus* cigano falso que circula, por exemplo, em um grupo de estudos ciganos do qual faço parte. Eximo-me de comentar o tema por não ter ainda elementos suficientes para a discussão.

Goldfarb (2013, pp. 102-103, 106) constata, entre os ciganos em Sousa (PB), a importância da língua, abordada por Sorobabel. Além da língua portuguesa utilizam entre eles “...um outro dialeto ou linguagem específica”[15]. Trata-se do “...calo, calon ou calé”. A mesma autora sinaliza que “na língua cigana ‘calon’ significa ‘homem’ ou ‘cigano’ e ‘calin’ significa ‘mulher cigana’. Em contrapartida os não ciganos são chamados de ‘juron’ e ‘jurin’, que significa ‘cachorro’. Tal classificação, diz a autora, representa uma forma de divisão do mundo entre os iguais (humanos) e os ‘outros’ (cachorros)”. Na explicitação dessa relação pode-se também identificar o olhar do cigano sobre o não cigano e o que ele pensa a partir da denominação que dá ao outro.

No Estado de Pernambuco, segundo Santos Filho (2017, p. 199), um Censo realizado, em 2010[16], dá conta de que a população cigana soma aproximadamente 20 mil da etnia calon e que “A partir de 1978, 90% dos ciganos nômades do Estado fixaram residência em várias cidades, desde o litoral até os sertões, por causa de um acordo comum entre todos os ciganos”.

[13] https://www.gitanos.org/la_comunidad_gitana/la_familia_corazon_de_la_comunidad.html.es Acesso em 10 jul.2018

[14] Não cigano.

[15] Aliás, o mesmo cigano a que me referi anteriormente, presente na Oficina do 18th IUAES, chamou a atenção para o fato de os ciganos brasileiros serem, no mínimo, bilíngües, uma vez que falam a língua portuguesa e sua língua específica, ao invés de serem considerados analfabetos ou iletrados.

[16] Parceria da Associação de Ciganos de Pernambuco e a Secretaria de Saúde (SANTOS FILHO, 2017, p. 199).

3 INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Há de se constatar que a intolerância é quase atávica nos seres humanos e que, segundo Ricoeur (2000, p. 20), pode ser exercida sempre que haja a conjunção do "*poder* de impor e da crença na *legitimidade* desse poder". Além do mais, ela pode se tornar mais perigosa quando "na ausência de qualquer doutrina, nasce dos impulsos elementares", tornando-se mais "difícil de ser identificada e combatida com a ajuda de argumentos racionais" (ECO, 2000, p. 18). De fato, o exercício da intolerância exclui os outros da categoria de humanos privilegiando apenas o seu grupo de pertencimento, por meio de uma lógica que "não surge ao acaso", "serve aos interesses que se julgam ameaçados" e não se constitui em um "mero acidente de percurso (HÉRITIER, 2000, pp. 24-25). Lógica que, aplicada às religiões, trilha pelos mesmos caminhos.

De acordo com Eller (2018, p. 383), o que se intitula comumente de "guerra santa", momento em que a intolerância religiosa alcança altos níveis de agressividade[17], advém particularmente das religiões universalistas e exclusivistas, uma vez que "cada uma se considera a única possuidora da verdade e, portanto, em competição mortal com todas as outras religiões (locais e mundiais)...".

O mesmo autor descreve a trajetória da intolerância religiosa que se manifesta pela perseguição, cujo início é o ato de discriminar, oriundo de um pensamento de que a diferença de crença torna o Outro inferior, portanto, passível de ser eliminado... em nome da religião:

> A perseguição vai da discriminação e intolerância brandas, passando pela hostilidade ativa, até chegar à violência genocida; o aspecto unificador destas práticas é a desaprovação de uma comunidade religiosa por outra. Cada religião, evidentemente, cria uma comunidade de crentes, que por sua vez cria uma comunidade de não crentes, essencialmente todas as outras pessoas do mundo. A religião, portanto, instala uma dinâmica fundamental de nós-contra-eles. Entretanto, nem todas as religiões promovem essa dicotomia de maneira igual – ou simplesmente não a promovem – e nem todas a seguem tão zelosamente (ELLER, 2018, p. 380).

Embora a recusa, a discriminação, os adjetivos que desqualificam e desnaturalizam venham sendo aplicados pelos não ciganos aos povos ciganos, não há evidências, contudo,

[17] Em 2015, o caso emblemático do Charlie Hebdo, semanário francês, alvo de atentado com muitas mortes, supostamente como protesto pela edição que continha charges sobre Maomé (maior símbolo do islamismo), motivo de grande polêmica no mundo islâmico e recebido como insulto (MASSACRE DO CHARLIE HEBDO, 2015). Ainda em 2015, a adolescente Kayllane (Rio de Janeiro/RJ), foi "atingida por uma pedrada na cabeça ao sair de um culto de candomblé...". A avó da garota sinalizou para "a importância que foi esse caso para se visualizar a existência de situações de violência e intolerância religiosa no Brasil" (RIVIR, 2016). A imprensa divulgou este último caso como a menina apedrejada "e insultada por homens que portavam Bíblias e que, supostamente, pertencem a seitas cristãs evangélicas ou neopentecostais" (O DIA, 2015). Tais exemplos não pretendem estigmatizar as religiões representadas nesses atos, mas corroboram o fato de serem religiões "universalistas e exclusivistas" (Eller, 2018, p. 383).

neste estágio da pesquisa, de que sofram as mesmas restrições quando se trata de sua opção à crença pentecostal. No entanto, o cigano Enildo me informou que na cidade de Paulista (PE) há uma igreja que ao receber ciganos evangélicos, pede que se identifiquem perante o Pastor para que este constate se é um cigano verdadeiro e se sua conversão é real. Ou seja, precisa provar a veracidade da sua decisão. Meu interlocutor interpreta esta atitude como intolerância, o que não estaria adequado a meu ver, a partir dos conceitos que escolhi para trabalhar a intolerância. Mas este é o seu sentimento e deve ser considerado. É uma informação ainda incipiente, mas deve ser posteriormente pesquisada.

4 REPERCUSSÃO NA IDENTIDADE CIGANA

"Ser pentecostal" reflete no "ser cigano" com possíveis consequências no comportamento cotidiano e na própria identidade? Ou é o inverso?

Uma jovem cigana, Elena, me informou que se converteu ao evangelho e freqüentou (não freqüenta mais e não deu detalhes das razões) a Igreja Batista do Calvário. Esta não é uma igreja de ciganos, mas é, segundo ela, a que os ciganos mais se adaptam, porque ela não exige muito, não proíbe nada em termos de comportamento, inclusive relativo a danças e bebidas alcoólicas. Quando estimulada a responder o que mudou na sua vida após a conversão, assegurou que nada mudou, pois ela antes já não bebia nem fumava. Admitiu que não tem ciganos na estrutura administrativa e eclesiástica da Igreja do Calvário, tanto em Itambé quanto em Itabaiana, esta última, cidade paraibana fronteiriça. Utilizou a expressão *"do mundo"*, para dizer que os ciganos gostam de festa, mas quando se convertem, deixam, assim como abandonam também o uso de imagens, *"coisas próprias dos católicos"* (AQUINO, 13jun2018, p. 4). Nesse discurso, há uma certa incongruência. Minha interlocutora assegura que a Igreja do Calvário nada proíbe, mas lista uma série de pontos de interdição a que os ciganos se submetem na proporção de sua adesão à igreja.

O cigano Enildo confirma que algumas coisas os ciganos abandonam quando aderem à fé pentecostal. É o caso das ciganas que deixam de ler a mão (AQUINO, 13jun2018, p. 4).

Contudo, é da Igreja em Lisboa, embora como assinalei no início deste texto não seja foco da minha pesquisa, de quem tenho algumas informações mais significativas, pois os momentos cultuais eram antecedidos de muita conversa com as pessoas que lá estavam. E uma das razões de estar ali, além de observar o ritual, era dialogar com quem fosse possível para compreender aquela comunidade no tempo mínimo que dispunha. Nessa atitude dialógica identifiquei-me como brasileira, evangélica, afiliada à Igreja Presbiteriana. Por mais que explicasse o que significava ser presbiteriana, não fazia sentido para as autoridades (Presbíteros e Pastor), menos ainda para os outros fieis, pois

confundiam presbiteriano com presbítero, que para eles significa candidato a Pastor, como alguns deles efetivamente o são. Identificar-me como presbiteriana, no entanto, facilitou minha inserção e deu-me ocasião de desfrutar da conversa mais livremente, mesmo que minha primeira identificação tenha sido a partir da minha identidade profissional, mas deixando claro que minha pesquisa seria no Brasil.

Em outra visita conversei com uma jovem mulher mais demoradamente. Ela cheia de curiosidade disse: - *Que bom que voltou! Significa que gostou, não é?* Expliquei-lhe o que estava fazendo ali (fazia isto a cada vez que conversava com alguém que não havia ainda conversado); perguntou-me qual a minha religião e quando respondi que era evangélica quis saber mais. A exemplo dos Presbíteros, também não tinha idéia do que fosse o presbiterianismo e me fez várias perguntas: - *Na sua igreja tem profecia?* - O que é profecia? – devolvi-lhe a pergunta. - *É quando no culto você recebe da parte de Deus um aviso, uma informação de coisas que vão acontecer.* Diante da minha negativa reagiu: - *Mas isto está na Bíblia. Que nos últimos tempos haveria muitas profecias. E sua Bíblia é a sagrada?* Respondi-lhe que sim. – *É porque tem muitas religiões estranhas. Mas a verdadeira é esta, a que vem de Deus.* Com essas frases pareceu dizer-me que minha religião, por parecer não ser igual a dela, era estranha. Perguntou-me ainda se eu ouvia outras músicas que não fossem as da igreja e respondi-lhe que sim; parece que ficou um pouco decepcionada, pois ela só ouve música evangélica. Deu exemplo de sua presença em um casamento não cristão: fica à parte, não participa, não dança, não bebe porque, insistiu,*"temos que fazer a diferença; não somos os mesmos de antes"*, *"somos novas pessoas, nova criaturas"*, *"tudo muda depois que somos crentes"*. São, para ela, razões suficientes para não fazer as mesmas coisas de antes. Os Presbíteros também haviam me dito que as tradições são abandonadas após a conversão (AQUINO, 27fev2018, p. 8).

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Desde o início deste trabalho alerto para o fato de a pesquisa não estar concluída, o que provoca óbices, inclusive para as Considerações que agora elaboro.

Primeiro, na Igreja de Filadélfia Pentecostal de Ciganos, da Brandoa (Lisboa/Portugal), tive como base o ritual – momento de mais visibilidade de como a igreja se organiza – e algumas rodas de conversas com a presença de membros da igreja, Presbíteros e Pastor. De fato, as características cultuais são essencialmente pentecostais: longos cultos, muitas orações e simultâneas, emoções exacerbadas, glossolalia, pregações com a voz em alto volume, testemunhos, recolhimento de ofertas. Estas últimas são entregues em forma de **dízimo** (10% do que se recebe); de **oferta alçada**: num dia qualquer o Pastor tira uma oferta para um objetivo específico, então quem quiser e puder, dá algum dinheiro que

pode ser 1, 5, 10 euros, ou o quanto for possível; **primícias**: uma fiel exemplifica dizendo-me que se você vende produtos em uma feira, a primeira venda do dia é a primícia e é esta que irá para a igreja. Chamou minha atenção a aparente desordem no ritual com crianças[18] e adultos se movimentando o tempo todo, deslocando-se de um lado para outro passando diante do púlpito, ou mesmo conversando; adolescentes brincando com jogos eletrônicos em tablet. Além do vestuário feminino bem colado aos corpos, às vezes com decotes acentuados (AQUINO, 27fev2018, p.9), bem distante das saias longas e coloridas das mulheres e das roupas mais descontraídas dos homens que, por estereótipo ou não, trazem à memória os povos ciganos. É preciso, no entanto, considerar que estávamos em plena estação do inverno.

Segundo, diante dos parcos, mas ricos momentos de "estar no campo" (tanto em Pernambuco quanto em Lisboa, nesse caso de modo rápido, mas intenso), percebo que a identidade cigana continua viva, mas com mudanças significativas impostas pela nova identidade, a pentecostal. A negação é a tônica: *"Não lê mais mão"*, "*Não bebo, não fumo, não danço, pois agora sou outra pessoa, transformada pelo sangue de Cristo"*, *"Hoje faço profecias"*. *"Não ir mais a festas"*. Se for a uma festa, como no caso do casamento não cristão, mantem-se à distância, sem ter o mesmo comportamento dos que são *"do mundo"*. As tradições são abandonadas, segundo os Presbíteros ciganos portugueses com quem conversei. É preciso registrar que *"não ser do mundo"* ou *"fazer a diferença"* não é privilégio do viés evangélico pentecostal, perpassa, na verdade, quase todo o universo evangélico. Necessário, ainda, identificar se o contrário pode também ser encontrado, ou seja, de que modo a identidade cigana repercute na identidade pentecostal.

Terceiro, mesmo que os povos ciganos sejam alvo constante de intolerância pelos não ciganos, pela discriminação, pela desqualificação e por outras atitudes, não há evidências de atos de intolerância religiosa pela adesão ao pentecostalismo. Levo em conta, nessa afirmação, os conceitos aqui preconizados e o estágio da pesquisa, o que não significa que não exista, embora considere o sentimento expresso pelo cigano Enildo ao sinalizar para a atitude de um Pastor com relação à entrada de ciganos como membros de uma igreja evangélica.

Penso, ainda, no texto de Ruy Llanes Blanes, que mostra a importância da Igreja Filadélfia para os ciganos, não necessariamente como um meio de consolidar o conservadorismo, mas como um modo de confirmar e valorizar a identidade cigana, a partir da música. Contradiz, portanto, e coloca por terra o que obtive de informação da de que as tradições são abandonadas (BLANES, 2008, p. 12). As conclusões, portanto,

[18] No Painel Aberto em que apresentei este trabalho na 18th IUAES, a pesquisadora Edilma Monteiro alertou para as diferenças da educação infantil dos ciganos para as da sociedade dominante, em que não há necessariamente repressão às crianças. E que, portanto, o que identifiquei como "aparente desordem", ela explicou e esclareceu como ordem.

aqui expostas, são proporcionais às informações obtidas até o momento, o que evidencia o longo caminho a percorrer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, R.M., *Diário de Campo1*, 27fev2018, pp. 1-12.

_____. *Diário de Campo3,* 10jul2018, pp. 1-10.

_____. *Diário de Campo4*, 13jun2018, pp. 1-6.

_____. *Relações Raciais no Protestantismo Recifense*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Recife, 2006.

AQUINO, R.M.; SILVA, C.R.R. Intolerante não sou eu, intolerante é o outro: um olhar antropológico. *Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE*. Ano VI, volume I, número 10. – Jan – Jul, 2017, pp. 1-28. http://www.journals.ufrpe.br/index.php/cadernosdecienciassociais/article/view/1256/1271 Acesso em 05 ago.2018

BLANES, R.L. *Os Aleluias*: ciganos evangélicos e música. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Subsídios para o Cuidado à Saúde do Povo Cigano*. Brasília: Ministério da Saúde, 2015.

CAMPOS, L.S.; SILVA, R.R.; REGA, L.S. Usinas de pastores. Como os três principais grupos evangélicos formam seus ministros. *Revista VEJA* – 12 de julho de 2006, pág. 85.

CASTELLS. M. *O poder da Identidade*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

DELGADO, M.C., MONTIEL, C.M., BAENA, S.M., CABEZAS, I.M. *Gitanos Pentescostales* – Una Mirada Antropológica A La Iglesia Filadelfia En Andalucía. Vol. 6. Colección SIGNATURA DEMOS – Una mirada abierta a la sociedad y a la cultura: Sevilha, Espanha, 2004(?).

ECO, H. Definições Léxicas. In:_____. Barret-Ducrocq, Françoise (dir.*). A intolerância:* Foro Internacional sobre a Intolerância*,* Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de8 1997 / Academia Universal das Culturas; trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, pp. 15-19.

ELLER, J.D., *Introdução à antropologia da religião*. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

GOLDFARB, M.P.L. *Memória e etnicidade entre os ciganos Calon em Sousa-PB*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013 (Coleção Humanidades).

_____. Nômades e peregrinos: o passado como elemento identitário entre os ciganos calons na cidade de Sousa-PB. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, 2010, p. 165-172.

GENERAL PROGRAM. 18th IUAES. MUNDO DE ENCONTROS: o Passado, Presente e o Futuro do Conhecimento Antropológico/WORLD (OF) ENCOUNTERS: the Past, Present and Future of Anthropological Knowledge. Florianópolis/Brasil, 16-20 de julho de 2018; Florianopolis/Brazil, July 16-20, 2018.

HÉRITIER, F. O Eu, o Outro e a intolerância. In:_____. Barret-Ducrocq, Françoise (dir.). *A intolerância:* Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997 / Academia Universal das Culturas; trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, pp. 24-27.

IBGE – 2010 https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=1766&t=censo-2010-populacao-brasil-190-732-694-pessoas&view=noticia Acesso em 02 jun.2018

LA FAMILIA: CORAZÓN DE LA COMUNIDAD https://www.gitanos.org/la_comunidad_gitana/la_familia_corazon_de_la_comunidad.html.es Acesso em 10 jul.2018

MASSACRE DO CHARLIE HEBDO. Disponível em http://www.dofaq.com/br/massacre-do-charlie-hebdo Acesso em 05 ago.2015

MOONEN, F. *Políticas Ciganas no Brasil e na Europa*. Subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil. 2ª ed. rev. e amp., 2013. http://www.amsk.org.br/imagem%5Cpdf%5CFMO_2013_Pol%C3%ADticasCiganasBrasilEuropa.pdf Acesso em 18 ago.2017.

MOTTA, R. *Religiões Éticas e Religiões Sacrificiais:* seu crescimento simultâneo no Brasil atual. In: _____. VII Reunião de Antropólogos do Norte-Nordeste. Recife, 2002.

O DIA. *Intolerância religiosa leva menina a ser apedrejada na cabeça*. Disponível em: http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2015-06-16/intolerancia-religiosa-leva-menina-a-ser-apedrejada-na-cabeca.html Acesso em 30 jun.2015.

RICOEUR, P. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In:_____. Barret-Ducrocq, Françoise (dir.). *A intolerância:* Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997 / Academia Universal das Culturas; dir. Françoise Barret-Ducrocq; trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, pp. 20-23.

RIVIR - Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015) – Resultados Preliminares. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Costa Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016. 146 p. : il. color. ; 30 cm. Disponível em: http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/RelatorioRIVIR.pdf Acesso em 03 jan.2017.

SANTOS FILHO, E.S. Os ciganos Calons em Pernambuco. In:_____. *Agroecologia e diálogo de conhecimentos:* olhares de povos e comunidades tradicionais, movimentos sociais e academia. Marcos Antônio Figueiredo, Jorge Luiz Schirmer de Mattos, Flavio Duarte da Fonseca (org.); prefácio Moisés de Melo Santana. Recife: UFRPE, 2017, 255p., pp.195-199.

SHIMURA, Igor. *Ser cigano:* a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante. Maringá: Amazon, 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

NEW ECO-RISKS AND FOLK PRACTICES IN NATURE USING (VIEWS ON SOME MODELS FOR SUSTAINABLE FUTURE)

Rudnev Viacheslav
Institute of Ethnology and Anthropology

Abstract

Modern Mankind has had a lot of success in organizing well-being in everyday life and solving fundamental problems in the sphere of Human Life-support activity. At the same time, problems of trash become a Global problem for modern times. Plastic dust and object occupy lakes, rivers, water reservoirs, forests and suburbs of cities. Plastic dust and packing materials, which does not decompose in water, join into huge big dust islands drifting in Oceans. Plastic packing materials is part of a Modern consumer culture and at the same time is the basis of a fundamental problem for Mankind today. The problem of plastic trash illustrates clearly a result of departure from a model of optimum coexistence between Humans and Nature, based on elements of Harmony. Folk peoples of the Eurasian area created a specific form of nature use, in which opportunities and interests of Humans and the specific character of local natural conditions were balanced. Knowledge about wild nature was useful for peoples in the pre-industrial period in solving daily problems and it objectively promoted harmony in the "Human-Nature" – system, at the level of economic pressure of humans on nature. In my paper I will focus attention on the value of Folk experience in Nature using for understanding complicated laws of Human-Nature societal interactions, actual today for creating models which are a goal for a Sustainable future.

Keywords: Folk knowledge; pollution; sustainability.

ARTICLE

Modern society has a lot of problems on ecology and pollution and nature resources using. The 'Agenda 21', adopted at the United National Conference on Environment and Development (Rio de Janeiro, Brazil, 1992) focused attention on the necessity of new solutions for problems of the relationships between Nature and society. Problem of using natural resources has special meaning in this context. Always natural resources have ensure foundation for development of mankind.

Ecological problems became one of the main problems for modern society. Few years ago many scholars were sure that limit of a Natural resources will be the main problem for

Mankind, for Sustainable future. Now problems of trash , plastic dust became the main. Waste products is an important component of a Human activity. Modern scholars know a lot about the Mankind Past in a result of analyzing an ancient waste. Modern space ships need to change a trajectory for escape a clash with a dust. There are about few thousands peace of space dust floating in a terrestrial space. Now Human' dust is even on the Moon (one astronaut left his space boots on the Moon). The problem of plenty waste we can see on the ground and in the sea. Dust-heaps have occupied a great squares on the ground and a lot of dust-islands are floating in a seas. Irresolvable dust create a threat to ecology and to human.

Albert Arnold Gore (Nobel Prize winner, 2007) focused his attention on the problems of Sustainability, Ecology, pollution and waste. In his book on Earth in the Balance. Ecology and the Human Spirit (1) he has analyzing a problem of dust. Special chapter (number eight) in his book was dedicated to waste and has a name Country of rubbish heap. In his text, Mr. Al Gore mentioned that rubbish has win and focus attention on the role of researching an experience (in this topic) of peoples of the pre industrial society. He is sure that Folk peoples are close to Nature and that fact is important for their life in context of solving problems like utilization a rubbish.

This fact stimulating active interdisciplinary investigation a rubbish problem in Pre-industrial society. Certainly, rubbish at that period had some another structure and was much close to Nature. At the same time, we can see that Folk peoples round the World had some special views on a rubbish. I try analyse problem of rubbish (in Pre-industrial period) on a bipolar position "useful – useless" (in cultural aspect). Analysis of ethnological data show that some sort of rubbish were used by children for games (for instance, animal bones) and sometimes rubbish was an object of special attention and pride. So, Folk peoples lived in Mountain area of Caucasus had a tradition to keep bones of goats. Svanety peoples kept bones in a towers from generation to generation as a memory about hunting success of their clan (2).

Certainly, now it is quite easy to kill goat if you have good modern gun, using helicopter and founding goat in the mountain with assistance of field-glass. Hunters in pre-industrial period had no good guns and know nothing about helicopter. They have used arrows and spear for hunting. A goat is very strong and cleaver animal and it was not easy to get success for hunter. So, animal's bones (which each modern housewife usually throw out after a dinner) became a symbol of glory for a family in Pre-industrial period among peoples of Caucasus area.

According with ethnological data animal's bones had a special role in many societies. Peoples in the East Asia told fortunes by using animal's shoulder and quite often animal's bones were used as a toy for children or as amulet after threading (3)

Quit often young girls used a part of an old grandmother's dress for creation a new dress (especially if this pieces of dress had a special gold embroider, like a traditional dress of Russian peoples on the North)

Rubbish is a part of our civilization. Traditionally, peoples had some special rules on utilization rubbish. So, in Bulgaria peoples had no traditions to throw out Christmas trees to the rubbish heap.

Problems of ethics had a great role in a Folk culture. Today we need know more about this ethic, this aspect of culture.

Among a few main models suggesting ways out of the crisis are: improvement of the technocratic civilization and adaptation of our civilization to Nature. Each models needs detailed knowledge of Nature and changing ourselves.

Actually, for saving our Nature modern mankind needs to change stereotypes of world outlook. It would mean a transition from anthropocentrical brain orientation to an ecocentrical orientation. Aurelio Piccei (president of the club of Rome) has noted: "If we want to change the world, we should first change man". This task is not easy. The technological civilization has generated among its "citizens" a definite vision of the world as a system in which the priority of values relating to "artificial" surroundings is practically indisputable.

Each eco-system has demonstrated that each natural component can be successfully used in Nature. Process of endow rubbish with a new special cultural meaning can be useful for successful procedure of segmentation and utilization a rubbish This is very actual for solving ecological problems in many areas. For instance, many companies organizing a raffles and stimulating consumers to participate in pick up (and passing) used wrapping and other non-permanent output. This share maybe useful equally with a success of a new non-waste technologies.

Actually, global ecological crisis, ecological problems take priority very quickly and the transition to a new model of thinking promises to be accelerated. In this context, making use of Folk heritage, Folk experience in Nature observation and Nature using for harmonious interrelations in the "Nature-Society" system and for the elaboration of a new model of outlook is quite important and actual for modern society direct towards a process of Sustainable Development. Cross-cultural interdisciplinary research of Folk heritage in this context is urgent for solving problems of modern society (4).

BIBLIOGRAPHY

1. Gore Al, Earth in the balance. Ecology and the Human Spirit. 1992.

2. Kuznecov Alexandr, Verhnyaya Svaneti. Moskva, 1974 P. 27. (in Russian)

3. Tishkov Valery, Tundra i More. Chukotsko-eskimosskaya rezbia po kosti. Opisanie predmetov Yu.A. Shirokova, V.A. Tishkova. Moskva, 2008. (in Russian)

4. Billings Dorothy, Rudnev Viacheslav, Conclusion // Indigenous Knowledge and Sustainable Development. International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, Commission on Indigenous Knowledge and Sustainable Developmet (IUAES). Anthropology and Ethnology Today Series. 16th IUAES World Congress. 2011, P. 149.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 190. Unsustainable development and socio-environmental conflicts. The protest strategies of the affected populations

TABAS, ROÇAS E LUGARES DE ENCANTO: REMOÇÕES E RECONSTRUÇÕES ANACÉ EM CAUCAIA, CEARÁ

Rute Morais Sousa[1]
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Resumo

O trabalho propõe realizar uma análise sobre os impactos causados com a chegada de indústrias no território indígena Anacé, aldeia Matões, localizado na cidade de Caucaia, região metropolitana de Fortaleza. Historicamente, desde o período colonial, grandes projetos de desenvolvimento atingem mais diretamente os povos indígenas, permeados pela visão predominante de que estes povos impedem o desenvolvimento. Belo Monte, Complexo de hidrelétricas no Tapajós, mineração, construção de portos, estradas e ferrovias ameaçam modos de vida que se contrapõem à exploração do capital. Pretendemos discutir e analisar a presença do povo indígena Anacé em uma região de forte urbanização e os projetos de desenvolvimento que o atingiu ao longo de mais de duas décadas, provocando dispersões e inacessibilidade a recursos naturais, pesca, agricultura e extrativismo nas matas. Para tanto, daremos um enfoque direto em dois processos de remoção sofridos pelo povo Anacé, 1. desapropriação, nos anos 1990, de parte da população Anacé em função da construção do Complexo Industrial e Portuário de Pecém; 2. remoção, em 2018, da quase totalidade das famílias para uma "reserva" construída pelo Governo do Estado do Ceará, em função da ampliação do complexo siderúrgico no que havia restado do território tradicional Anacé. Será importante igualmente destacar a resistência de algumas famílias em deixar suas terras nos dois processos, pautada pelo apelo à memória, e o sentimento de pertencimento ao lugar.

Palavras-chave: Anacé; remoções; impactos; projetos de desenvolvimento

INTRODUÇÃO

O presente artigo discute o intenso processo histórico, político e cultural que teve como cenário o território indígena Anacé, aldeia Matões, localizado na cidade de Caucaia, região metropolitana de Fortaleza-Ceará. Antes de entrar especificamente no tema que estrutura a discussão é pertinente destacar o caráter único deste artigo, uma vez que o mesmo é fruto de uma pesquisa comandada por uma estudante indígena,

[1] Graduanda do bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

que acompanhou cotidianamente os fenômenos que culminaram na problemática aqui apresentada.

Assim, fica evidente o aspecto singular desse trabalho para com as discussões no campo antropológico, levando-nos a pensar, desse modo, sobre a importância das pesquisas engajadas na construção do conhecimento científico. Dessa perspectiva, a justificativa desse artigo inicialmente se fundamenta pela necessidade que os sujeitos cientista-militantantes têm de intervir nas questões sociais, através das atividades acadêmicas, sobretudo por ideologias próprias das vivências culturais. Para isso, é necessário compreender conceitualmente o significado da pesquisa engajada:

> O processo de engajamento envolve o contato com a organização e a interação entre indivíduo e organização para a produção do engajamento, pois, para que haja engajamento, são necessárias disposições anteriormente construídas durante o processo de socialização e a identificação da pessoa com a organização. O indivíduo precisa ter contato com a organização, seja por um processo direto -mediante a um recrutamento– ou indireto por meio da mediação de alguma pessoa próxima.(RUSKOWSKI,SILVA,2010)

Portanto, importa depreender que, os impactos ocasionados pela chegada das indústrias para a identidade dos povos Anacés foi o principal motivador para a construção desse artigo. Primeiro pelos prejuízos que esse fenômeno traz para a dimensão material dos povos; segundo pela importância central do território na configuração sociocultural dos Anacés, tendo em vista que a terra está para além da perspectiva de desenvolvimento, visto que a mesma é fundamental para os costumes, tradições, crenças e sentimentos desse povo.

O território indígena Anacé, ao longo do processo de implementação das indústrias, passa por dois momentos de impacto. O primeiro ocorreu no ano de 1996 com a chegada do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP), que culminou na desapropriação de casas, terrenos e roças de inúmeras famílias, e que a partir desse fenômeno tiveram que ser alojadas em assentamentos oferecidos pelo Governo do Ceará. Embora grande parte das famílias tenham sido forçadas a sair, uma outra parte permaneceu no território, já que, até aquele momento, não "atrapalhavam" os planos do empreendimento.

O segundo momento dessa ação, iniciou-se por meio de um decreto publicado no Diário Oficial do estado do Ceará, no dia 18 de setembro de 2007, que declarava de utilidade pública uma área de 12.500 hectares de terras para ampliação do CIPP. Nesse contexto as famílias Anacé que permaneciam resistindo ao desenvolvimento industrial, são obrigadas a sair de suas terras, uma vez que, tendo como base estudos realizados pelo estado no território, chega-se a conclusão de que as famílias indígenas não poderiam mais permanecer em sua localidade.

A partir daí, uma série de ações foram protagonizadas pela comunidade em resposta a postura autoritária do governo para com o povo Anacé. No entanto, o grupo que permaneceu e que seria a próxima vitima da desapropriação, buscou se organizar coletivamente, uma vez que compreendeu a necessidade da luta pela resistência. E esse protagonismo por parte do grupo étnico foi fundamental para o processo, como salienta Sérgio Brissac:

> Diante das especificidades do caso Anacé, considero pertinente sublinhar a imprevisibilidade das configurações que se manifestam ao longo do tempo, a partir da ação política dos diversos atores sociais envolvidos, de modo especial dos membros da etnia, que plasmam, nas vicissitudes do real, a sua identidade em permanente construção. (BRISSAC, 2015, P. 280)

Nesse sentido, torna-se pertinente estudar o impacto das desapropriações e seus efeitos no povo Anacé a partir da dimensão subjetiva do processo, tendo em vista que fenômenos desse porte construirão marcas singulares para com a formação sociocultural desse povo. Ou seja, como os relatos e as trajetórias de pessoas específicas da comunidade ajudam a compreender o processo do povo Anacé como um todo. Considerando também que é um transformador de crenças e valores, que interferirá em diversos aspectos da vida social dos Anacé. Além disso, é relevante apurar as consequências sofridas pelo descolamento e a percepção dos impactados sobre reconstrução das novas moradias.

Portanto, a base discursiva do presente artigo se orienta a partir dos deslocamentos e quais as consequências sofridas com a chagada da industrialização. O objetivo principal é compreender os impactos provocados na vidas das famílias e como elas tentaram reconstruir as diferentes manifestações, desejos, sentimentos, valores e identidade desses indígenas, tendo como base a tradicionalidade e referência a aldeia Matões.

Para a realização da pesquisa, levantei trabalhos anteriores realizados sobre a remoção e construção da identidade Anacé (ALENCAR, 2012; BRISSAC, 2015; MORAIS, 2016; SANTANA *ET AL*, 2010). Outro assim, acessei a memória e o pensamento dos nossos "troncos velhos" na compreensão do valor da terra e seus desdobramentos – roças, casas, jardins – na reconstrução das "aldeias" e da identidade do povo Anacé.

LEVANTANDO A ALDEIA

"Papagaio verde e amarelo que cantou no pé da serra.
Ô canta, canta, meu papagaio. É Deus no céu, os índios na terra"

Os Anacé estão localizados em três regiões distintas, o primeiro grupo está localizado no município de São Gonçalo do Amarante, que tinha por nome Anacetaba (casa dos

anassés), distante de Fortaleza 56 km. O segundo é Matões, e o terceiro Santa Rosa/ Japuara esse grupos são pertencente ao município de Caucaia, com distancia de 7km de Fortaleza.

É no século XVII que se tem o primeiro registro da ocupação de núcleos populacionais não-indígenas nas terras dos Anacé.. Este fato obrigou os índios a procurarem outras terras, bem como servirem de mão de obra para outros. Em regime análogo a escravidão, foram transformados em vaqueiros e peões. A partir desse momento histórico, a auto declaração dessa etnia indígena estava inviabilizada em função dada violência e negação de direitos a esses povos.

Em meados do ano de 1980 tem início a idealização da construção de um complexo industrial e portuário, por parte de políticos do governo cearense, para aquela região. No ano de 1996, a construção do Complexo Industrial e Portuário do Pécem (CIPP), marca a desapropriação das terras Anacé e a remoção de muitas famílias, que foram alojadas em assentamentos em localidade próximas, como Tórem, Forquilha e Munguba entre outras. Este evento provoca a primeira reconstrução do povo Anacé, já que tiveram que reconstituir seus lugares, construindo novamente suas casas, plantações e criações, ficando assim na memória marcas de sofrimento. Essa época ficou conhecida como a "Era dos Três Nove", uma alusão ao ano de 1999, quando tem inicio a fragilidade e o massacre de desapossamento da terra. Esse processo começa no ano 1997 onde o governo estadual decreta a área de utilidade pública para fins de desapropriação, e culmina em 1999, o momento em decreto ganhou força para a realização da construção do Complexo Industrial e Portuário do Pécem (CIPP).

O povo Anacé nunca abandonou sua região, sobrevivendo da agricultura de subsistência e pequenas criações, resistindo com suas tradições, que por muito tempo foram silenciadas. Com todas as violações sofridas surge assim a necessidade de uma articulação a partir das famílias impactadas com a construção das indústrias e porto, em torno da reivindicação de pertencimento a um território do povo Anacé. Tem início então, a mobilização política em torno do reconhecimento da identidade indígena pelo Estado, como nos relata a liderança Aristides Morais, que vivenciou todo esse processo:

> "Em 1996 iniciou o movimento indígena do povo Anacé, onde nós não podíamos se declarar como índio, mas a partir desse momento muita gente começou a iniciar uma reconstrução do nosso povo anacé, ou seja a gente começou a mostrar para as pessoas que a gente estava lá, estávamos vivos e como grandes guerreiro a gente tava fazendo uma, o que nós mais gosta e o que nós somos que, somos índios".

Desse modo, por meio de necessidade, surge a demanda por demarcação da terra, o motivo dessa mobilização se deu em razão da resistência de algumas famílias no

território a qual residiam. Diante das pressões sofridas, algumas famílias não resistiram à pressão, contudo, outras resistiram afirmando que ali naquele lugar existiam índios. A partir desse contexto, passaram a recontar algumas histórias que não eram conhecidas pelos mais novos, no intuito de fortalecer a identidade e o sentimento de pertencimento, sempre se preocupando com as questões simbólicas que faziam parte da realidade desses povos, mesmo antes de se acionar o Estado para o reconhecimento étnico. Conforme os estudantes indígenas Angela Souza, Cleber Nogueira e Lucilane Nogueira:

> "Reconhecer-se indígena" pode parecer, para quem está fora, como algo simples, mas diante de nossa história de negação e tentativa de anulação de nossos saberes, valores e tradições, torna-se uma posição difícil que muitos dos nossos parentes não conseguiram e ainda não conseguem fazê-lo. Nossa história é uma sequência de fatos que revelam a violência física e simbólica que vivemos ao longo do tempo e aquilo que o medo não abafou, a chibatada o fez com muito sucesso". (SOUZA, NOGUEIRA, NOGUEIRA, 2016)

Ao perceberem a semelhança transmitida pela tradicionalidade de outros povos indígenas do Nordeste, o movimento dos Anacé recebeu contribuições de outros povos, especificamente dos Tremembé e Tapeba, indígenas vizinhos no Estado do Ceará e que haviam passado por processo semelhante. O apoio recebido foi feito através de reuniões, que possibilitaram a interação com os demais povos do estado. Ademais, a convivência com esses povos foi fundamental para a reconstituição da relação com os encantados e a força do ritual, o Toré, que inclui aí os cânticos, a pisada ritualística e o consumo de determinadas bebidas fermentadas, como o mocororó (fermentação do caju) e a jurema.

Nesse período de movimentação e colaboração de outros povos, como na realização de duas Assembleias dos Povos Indígenas do Estado do Ceará em uma das aldeias Anacé, provocou descontentamento por parte de algumas famílias que resistiam em assumir a identidade indígena frente ao Estado. Era perceptível o temor de se declarar indígena, mesmo tendo suas praticas e hábitos mantidos como característicos de comunidade tradicional. Como aponta a mezenheira[2] Dona Valda:

> "No inicio do movimento eles ficaram assim com medo, eles ficaram com medo. Ah não, eles, "não somos índios não, nós somos agricultores, plantamos na terra, caça e pesca, mas não somos índios não", porque tinha algumas pessoas ao contrário e colocaram na cabeças deles que não, que fazia medo, que eles ia viver só de comer caça e pesca, não tinha direito a trabalho a emprego, aí eles ficaram com medo, e dizendo "índio não, isso ai é muito perigoso, não se meta". E nós fomos enfrentar, e graças a Deus estamos aqui firmes e fortes. Agora eu tô achando bom porque hoje nós estamos no lugar junto, onde nós estamos resgatando a nossa dança, a nossa história, o nosso povo, nossa tradicionalidade, agora mesmo nós fizemos uma paieta feita, hoje nos fizemos tapioca.

[2] Mulher que utiliza ervas para fins medicinais.

Por vezes as famílias que iam contra a ação de reafirmação dos Anacé, agiam com práticas preconceituosas e de exclusão, por várias vezes essas intervenções dificultaram os procedimentos de estudos para diagnósticos dentro da terra.

Outro fator que colaborou no movimento de reivindicação identitária foi a localização e identificação de material arqueológico na aldeia Matões. Alguidar, vasos de cerâmicas e cachimbo com três bocas foram algumas das peças de significativo valor para a luta contribuindo para os estudos antropológicos, que, à época, estavam sendo realizados para o processo de "reconhecimento" do povo Anacé.

DESLOCAMENTOS E SEUS IMPACTOS

A construção do Complexo Portuário de Pecém, ainda em suas primeiras ações concretas, promoveu uma série de impactos de ordem ambiental, psicológica, sócioeconômica e cultural, fazendo com que inúmeras famílias vissem anos de construções materiais e simbólicas serem destruídas.

As casas durante a primeira remoção -anos 90- em sua maioria eram de taipa, embora também existissem as de tijolos. Geralmente essas construções não ultrapassavam o total de cinco cômodos, sendo uma sala, uma cozinha, dois quartos, e um banheiro de palha de coqueiro que ficava afastado da casa. Esse era, portanto, o modelo usual compartilhado por todas as famílias. Desse modo, as moradias eram extremamente simples, porém aconchegantes. O barro e a madeira eram materiais muito utilizados para diversas funções, que iam desde a construção de panelas, fogões, giral (mesa feita de pau) até o reboco e chão da habitação.

Os quintais das famílias Anacé eram repletos de plantações, árvores frutíferas, que produziam tanto para o consumo próprio, quanto para a comercialização, como o caju que fornecia o fruto para o consumo próprio, e a castanha para fins comerciais. Além desse, tinha também a cana de açúcar, que era utilizada na produção de rapadura, e também com finalidade comercial. Além disso, as famílias utilizavam seus quintais como importante espaço para cultivo de ervas, que eram geralmente utilizadas para fins medicinais,no preparo de banhos, chás, xaropes, bebidas, e em pequenos rituais.

A maioria das famílias sobreviviam de leiras (roças), que eram feitas coletivamente entre famílias, com plantações de mandioca, feijão, milho, batata, entre outros. As farinhadas eram feitas a cada mês com a divisão para todos de farinha, tapioca, grolado[3]. Alguns outros sobreviam da pesca, que era realizada na praia do Pecém, há cerca de seis quilômetros da aldeia. A caça nas matas também tinha importância vital para a cultura e sobrevivência das famílias.

[3] Excesso proveniente do feitio da tapioca, que ficou no forno.

Toda essa narrativa social sobre a vida e configuração cultural do povo Anacé ajuda a compreender como esse deslocamento territorial impactou as mais variadas dimensões dos sujeitos. Entretanto, esse choque atuou como construtor e desconstrutor de histórias, memórias e identidades. Dito isso, partiremos para a perspectiva dos impactos de natureza sócio-ambiental e cultural, que serão aqui apresentados.

É possível perceber que não se trata simplesmente de mudanças, o que se vê é verdadeiramente uma complexa e violenta ação contra o povo Anacé, que exigiu de seus membros novas estratégias de organização, a fim de reduzirem os danos causados pelo fenômeno da chegada das indústrias. Esse impacto está bastante vivo na memória das pessoas que vivenciaram esse doloroso momento. É o que evidencia Dona Valdelice:

> "A chegada de indústria foi muito difícil, muito difícil, muita luta, foi muito choro, e saber que você tudo tinha naquela terra e ninguém sabia, nem pra onde nós ia que nós ainda não sabia onde ia ficar. Isso ai foi uma briga muito grande, foi muito choro foi muita luta pra gente conquistar onde nós estamos, mas mesmo assim nós ainda não queria entregar a terra, como nós ainda não entreguemo, nós só vamos entregar depois que eles lá, eles pagar a terra, que eles não pagaram e nós não fizemos troca foi eles que tiraram nós de lá pra cá. A primeira remoção foi muito difícil porque as pessoas trabalhava tudo da roça, da pesca, da troca de trabalho, que uns trabalhava de uns pros outros não era em pagamento, porque todo mundo dava pra sobreviver da pesca, da roça, da caça, e de troca de trabalho, mas quando chegou a parte dessa desapropriamento da primeira etapa que houve a gente foi se sentindo que aquilo não era bom pro nosso povo, ai veio vindo veio vindo, eles foram fazendo os estudos, ai os estudos impactou muita coisa, da gente trabalhar dentro da nossa terra e até hoje."

Através do relato de dona Valdelice percebemos como foi difícil, mas ao mesmo tempo, ressignificador vivenciar esse processo. Tendo em vista que a exposição a qual essas pessoas foram submetidas, gerou, além do sentimento de revolta, uma importante inspiração à resistência. Isso porque, contraditoriamente, tal impacto, fomentou a organização política de um grupo até então desorganizado em termos identitários, e trouxe para o centro da comunidade o debate sobre identidade e território.

As comunidades próximas a Matões, nesse processo de desterritorialização, foram perdendo suas principais referências, de modo que lagoas foram aterradas, matas virgens derrubadas e lugares sagrados destruídos, o que consequentemente culminou em um desolador impacto aos vários aspectos das localidades. As comunidades que foram vitimas desse processo foram: Madeiro, Potiri, Lagoa Seca, Giral, Gregório, Tapuio, Baixa das Carnaubas, entre outras. Os fragmentos dessa demolição gerou um impacto emocional em alguns moradores, ocasionando doenças nos mais idosos por não aceitarem modificações tão radicais em suas vidas. Além disso, diversos pais de família não tinham trabalho e tampouco qualificação pra trabalhar nas recém-chegadas empresas.

As famílias que resistiram aos choques permaneceram em sua grande maioria nos lugares impactados, foram elas: Rocha, Morais, Paulino, Rafael, Coelho, Silva, Lima, Santos e Souza, que por suas prevalências até os dias de hoje podem ser identificados como indígenas. Entre essas famílias todos se consideram "parentes" em função do forte intercruzamento entre elas através dos casamentos.

As terras são heranças de família passadas de pais para filhos, algo que não existe valor que se compre, o único bem material e afetivo que se tinha e poderia ser dividido entre filhos e netos. As famílias guardam muitas lembranças de como foram ludibriadas pelo governo.Inicialmente foram visitadas por pessoas que se identificavam como "pesquisadores", e que precisariam da assinatura dos responsáveis pela propriedade. É fundamental expor que o projeto de construção do empreendimento Complexo Industrial e Portuário do Pécem (CIPP) nunca foi apresentado para as famílias de um modo objetivo e claro, para que pudessem compreender a dimensão empreendimento.

Ao longo do processo de constatação com o povo Anacé os "pesquisadores" enviados pelo governo do estado recolheram várias assinaturas com os responsáveis pela propriedade, porém, sem fazer menção com o processo de desapropriação. Hoje tal movimento é tido como uma conduta desrespeitosa por parte do Estado. É fundamental expor que o projeto de construção do Conjunto Industrial e Portuário de Pecém (CIPP) nunca foi apresentado para as famílias de um modo objetivo e claro, para que pudessem compreender a dimensão do empreendimento.

Em função dos desencontros sobre as informações e das pressões de várias ordens, surgiram alguns conflitos internos entre as famílias, alguns idosos não resistiram e faleceram de tristeza.

A sobrevivência era difícil, não se tinha condições financeiras, a alimentação era por meios naturais (caça e pesca), e às vezes através de trocas com outras famílias próximas. As famílias contam que não era comum ter trabalho fixo, com carteira assinada, tampouco ganho fixo mensal. O dinheiro para algumas pessoas era algo desconhecido, até mesmo sem utilidade, já que se tinha de onde tirar o alimento. O pouco dinheiro que se adquiria era oriundo da venda de alguns produtos das plantações que sobravam do consumo próprio e eram vendidos na cidade.

Em decorrência disso, apesar da proximidade com a cidade, não se adquiria, ou consumia, muitos produtos industrializados. Os relatos apontam que as dificuldades existiam, entretanto, a união e a ausência de confrontos gerava uma certa estabilidade, como relata Aristides Morais, mestre da dança de São Gonçalo:

> "Então a gente vivia de riquezas, a gente vivia da plantação, da criação e de algumas vendas qual era essas vendas que se hoje fosse falar o povo ia era mangar, a venda de murici, que hoje pouco tem a venda de verdura, hortas.

> E hoje se for botar talvez nem venda. Minha mãe juntava murici, e alguma vez levava uma bananinha pra vender. Isso hoje as pessoas se maldizem com o que tem hoje, mas hoje na realidade todo mundo se torna até rico por não precisar viver como a gente vivia mas bem que se pudesse era bom demais, a gente era muito rico, muito rico mesmo, por nossas culturas por nossas vivências".

Assim, as mudanças ocorreram , e hoje, persiste o sentimento da falta dos lugares das matas, de se caminhar nas veredas, que ligavam umas famílias às outras, as lagoas que não existem mais, pois foram soterradas. Os momentos de partilha e trocas entre os parentes também foram impactados na medida em que a dispersão dificulta a frequência de encontros, no entanto, os vínculos afetivos são fortalecidos e compartilhados quando o apelo à memória desencadeia esse momento de indefinição, mas de resistência, também.

Cerca de 283 famílias foram atingidas pela remoção, o que traz impactos até os dias de hoje. As coisas nunca voltaram a ser como antes, nem mesmo próximas. Alguns saíram para a cidade grande por necessidade, sem terem muita noção sobre a realidade que iriam enfrentar, outros se reestabeleceram na nova construção, embora não tenham se acostumado com as diferenças por mais próximo que fosse da antiga área, as pessoas queriam até voltar, mas não tinha possibilidade disso acontecer.

Embora tenha acontecido muita destruição na aldeia de Matões, por todas as situações ocorridas, as vagas que surgiram de trabalho nas empresas privadas foram o único acalento para os mais jovens, especificamente os que possuíam ensino médio completo. Cientes dessa especificidade, alguns jovens buscaram se qualificar, pois era a única forma de se manter, foi necessário essa adaptação à nova realidade que era imposta. Os mais velhos ainda mantiveram suas pequenas plantações só para o consumo, pois não tinham condições para se inserirem nessas companhias de trabalho.

Os indígenas que permaneceram na aldeia Matões também tiveram que se adaptar a essa alteração, a qual estavam inseridos, abandonar as plantações, pois já não davam conta do sustento das família. Passando uma carga de horas de trabalho bastante extensa e cansativa, privando esses indivíduos da socialização na aldeia, esse fato pode levar a perdas significativas, no que diz respeito a cultura.

Todos esses acontecimentos foram guardados na memória, e constantemente lembrados, as recordações vividas relacionadas à espiritualidade era uma das coisas que mais se tinha falta. Os principais costumes foram perdidos nesse processo de transformação, as festas, farinhadas, e outros acontecimentos, passaram um longo período sem serem realizados.

O território tradicional para os Anacé é um lugar onde se nasce, morre e se vivencia momentos excepcionais, lugar de tranquilidade e harmonia entre as famílias, a terra tem a figura de uma Mãe, a qual permite a cultivação de plantas. A tradicionalidade é

considerada como ensinamentos que são transmitidos pelos ancestrais. Nesse cenário, mesmo descolados tendo que fazer uma reorganização espiritual e material, continuaram com seus valores, independente do lugar ou especificidades enfrentadas.

Desse modo após toda essa reestruturação com a remoção dos anos 90, as mobilizações e luta dos Anacé continuaram com o intuito de permanecer no território A aldeia Matões, no primeiro processo de remoção havia sido impactada, mas com a permanência de uma pequena área onde resistiram algumas famílias. No entanto, os impactos nessa aldeia começaram a ser sentidos com a presença muito próxima do Complexo Industrial e Portuário do Pécem, que trouxe consigo violência, poluição ambiental e tráfego de cargas pesadas dentro da aldeia. Dessa maneira as degradações na terra começaram a ser visíveis, alguns animais desapareceram sem lugar para viver. A aldeia tornou-se semelhante a uma zona urbana, o que provocou o aumento do fluxo migratório indígena para trabalho formal e informal.

Nesse contexto de desafios, uma nova ameaça se apresenta, uma segunda remoção teve inicio em 2013, com a proposta de ampliação do CIPP, e desta vez a aldeia Matões seria impactada e removida por completo. Desse modo, os Anacé travaram uma batalha contra o governo do estado do Ceará, entendendo que seus direitos estavam sendo violados mais uma vez. As mobilizações giraram em torno de ações junto ao Ministério Público Federal, Assembleia Legislativa do Estado do Ceará e Fundação Nacional do Índio (FUNAI), reivindicando a criação de um GT (grupo de Trabalho) para estudo de identificação e delimitação da terra indígena Anacé. Considerando a pressão política econômica do estado e do país, no ano de 2010, o estudo produzido pelo não considera a reivindicação dos indígenas, não reconhecendo o território das aldeias Bolso e Matões como terra tradicional , mas, com o reconhecimento que ali haviam indígenas.

Assim inicia-se depois de alguns anos a concretização do restante do projeto de desenvolvimento o CIPP, e o estado declara de utilidade publica uma área de 12.500 hectares de terras para ampliação . Utilizando toda a área das aldeias de Matões e Bolso, o restante do território tradicional que restava para a população indígena.

Desse modo toda repressão se iniciava novamente contra o povo, ocorrendo uma segunda remoção no ano de 2018, consequentemente as famílias foram removidas de suas aldeias para um novo espaço indicado pelos mesmos. Localizada no município de Caucaia, no Bairro Alto do Garrote, com distancia de 23 km de Matões, com cerca de 540 hectares de terras, uma área menor ao que se vivia, com o valor que custou 30 milhões aos cofres públicos, dividido entre governo do Estado e Petrobrás.

A reserva indígena Taba dos Anacé possui 163 casas, e foi construída para acolher as famílias das aldeias Matões e Bolso. A comunidade de Bolso foi toda demolida, começando pela igreja e cemitério, áreas que inicialmente teriam urgência de ser utilizadas

para ampliação do complexo. Vale ressaltar que as famílias da comunidade de Bolso receberam indenização, já o povo de Matões não teve as casas demolidas, os mesmos ainda estão aguardando a indenização, já que momentaneamente os espaços não estão sendo utilizados, muito embora toda a população já tenha se deslocado para a reserva.

Até então, a expectativa gira em torno das condições de vida e adaptação à nova vida na reserva, sem se saber se a nova terra é boa para plantação de árvores que dão frutos como na antiga morada, afinal, como saber se não se tem vivencia com o novo ambiente de morada? A terra tradicional continua sendo, pelo menos por agora, aquela que vivemos a vida toda pois para se adaptar ao novo lugar levará tempo até que se possa "replantar" e "refazer" as referências que acionam costumes e tradições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os impactos sofridos pelo povo Anacé com a instalação de porto e indústrias em seu território e a consequente desterritorialização foram os responsáveis por um período, que permanece ainda hoje, de luta e resistência.

As percepções aqui apresentadas foram as dos moradores da aldeia Matões, que, provocados pelas questões que eu apresentava, descreviam o sentimento de terem sido retirados do lugar em que residiam, de onde retiravam os meios naturais para a sobrevivência. A comunidade de Matões estava em sua oitava geração, mas com as remoções citadas ao logo do trabalho perde-se a contagem, por conta da distância e dificuldade de se manterem juntos como antes. Muitas pessoas não resistiram a essa mudança, muitas comunidades foram excluídas, tendo assim que tomar novos rumos para moradia. Deixaram marcas evidentes nas gerações futuras, que também sofreram com hábitos e costumes com algumas adaptações diferentes do que foi vivenciado pelas gerações anteriores.

Por tudo que foi exposto aqui, o presente trabalho buscou de maneira própria construir uma narrativa que correspondesse com a singularidade dessa investigação, já que se trata de um modelo de pesquisa engajada, já que a pesquisadora é membro da comunidade Matões. O produto aqui construído não poderia seguir caminho inverso ao da realidade própria de quem viveu e hoje pesquisa. A ideia aqui esculpida promove uma reflexão própria do grupo, como também denuncia as arbitrariedades cometidas contra o povo Anacé.

Nesse sentido, as percepções aqui apresentadas foram construídas através do olhar dos próprios moradores da aldeia Matões, que, instigados pelas questões apresentadas por uma moradora e pesquisadora, descrevem com muita propriedade o processo de

desapropriação e para além disso, as vivencias que se tinham antes da chegada do referido problema. O sentimento de revolta e a tristeza por terem sido retirados do lugar em que residiam é sem nenhuma dúvida as principais marcas trazidas desse lamentável processo.

Outro aspecto bastante pertinente na narrativa construída é o lugar de destaque que tivera as experiências pré-impacto. É notório ao longo do artigo a natureza diversificada da cultura Anacé, marcada por inúmeras manifestações culturais, o que confere a esse grupo bastante riqueza sociocultural. O artigo aqui apresentado leva a compreender criticamente como a comunidade se refaz nos possibilitando desenvolver uma visão reflexiva sobre os sentidos das comunidades indígenas contemporâneas.

Os impactos sofridos pelo povo Anacé com a instalação do porto e indústrias em seu território e a consequente desterritorialização foram responsáveis por um período de constantes embates, mudanças, tencionamentos, e que promoveu uma das maiores, senão a maior, violência simbólica para a dimensão cultural desse povo. É evidente na fala da mezenheira Valdelice as significativas perdas no campo das crenças religiosas, como é o caso dos lugares de encanto que foram completamente destruídos pela referida ação.

O território Anacé é lugar sagrado, não apenas pelo aspecto da sustentabilidade, mas pela relação intrínseca entre a terra e a ancestralidade, entre o território e as práticas religiosas. Por isso, quando um questionamento é feito nesse sentido, estamos direcionando nosso discurso para a seara do simbólico, daquilo que é próprio do nosso povo. Nosso interesse pode não ser o mesmo que o do Estado, mas é tão importante quanto.

E nessa arriscada e valorosa missão, busquei da maneira mais justa possível realizar os procedimentos necessários, bem como construir uma narrativa fidedigna ao que encontrei no campo. Não foi fácil administrar esse duplo lugar que ocupei durante o campo enquanto Anacé e pesquisadora e posteriormente na construção do presente artigo. Mas em respeito aos meus ancestrais, aos encantados e no desejo de manter viva as tradições Anacé, expressei aqui aquilo que era essencial, na certeza de que contribui para manter viva a fogueira da resistência que esquentou, e esquenta, as famílias Anacé por onde quer que vá.

REFERÊNCIAS

BRISSAC, Sérgio Góes Telles; NÓBREGA, Luciana Nogueira. *Benzedeiras Anacé: a Relevância dos Ritos de Cura na Emergência Étnica de um Povo Indígena do Ceará*. 27ª Reunião Brasileira de Antropologia. Belém, 2010.

BRISSAC, Sérgio. Os embates da questão anacé: A atuação de antropologia na efetivação de antropólogos na efetivação de direitos territoriais indígenas no ceará. In:, PACHECO, João de oliveira, MOURA, Fabio, SILVA, Alexandra Barbosa. *Laudos antropológicos em perspectivas*. Universidade de Brasília: ABA, 2015. P. 281-306

Dossiê do Povo Anacé, (CIMI) Conselho Indigenista Missionário, Ceara Fortaleza, 2007

RUSKOWSKI, Bianca de Oliveira; SILVA,Marcelo Kunrath. *O processo de engajamento militante a partir do estudo sobre condições e mecanismos de engajamento*. GT 20 Sociedad Civil: Protestas y Movimientos Sociales, Porto Alegre, 2010

SOUZA, Angela Maria Morais, NOGUEIRA, Jose Cleber da Silva, NOGUEIRA, Lucilane Paulino. *A desterritorialização da nação anacé de matões sob o olhar dos mais velhos*. Universidade Federal do Ceará,2016

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 086. Gender Justice And Women Empowerment In India

WIDOWHOOD, EMPOWERMENT AND DEVELOPMENT OF HINDU WOMEN IN INDIAN SOCIETY WITH SPECIAL REFERENCE TO ODISHA

Sabita Acharya
Department of Anthropology
Utkal University
Bhubaneswar, India
Email: sacharya.uu@gmail.com

Abstract

Widowhood is the state of having lost one's spouse to death. It is not merely a situation but it brings a lot of hardship to women in Indian society. India is home to a traditional and patriarchal society, where the identity of a woman is determined by her husband even in the 21st century. When a woman loses her husband she is looked down as a burden by the entire family and much worse she is forced to lead a life of a recluse. She is stigmatized as a woman who has failed to safeguard her husband's life. Even the mourning of the death of a man lasts only a few days or a few months but the widow is condemned to mourn her husband's death throughout her life. Strict social customs and rituals are imposed on her to wash the sins of being a widow. The notion of "inauspiciousness" attached to Hindu Widow is well known. Women empowerment is closely associated with women's development. As per Stephen in 1997, the concept of empowerment is to be understood from the stand point of psychological, cultural, social, economic, organizational, political behavior of human beings.

The research work has been undertaken in Puri, the sacred centre of pilgrimage where widows from different parts of Odisha and its neighbouring states in India, congregate to perform rituals during the Hindu month of Kartik (falling between October and November).The objectives of the study are to map the socio-economic profiles of the Hindu widows at Puri. Secondly, it is to explore different problems relating to these widows. Thirdly, it is planned to assess the impact of modernization and change amongst these widows. It is found that although there are various acts and laws that are enacted to safeguard the rights of widows in India and protect their life and living, the situation is not encouraging enough. There is so much to do to enhance their socio-economic position.

Keywords: Widowhood, Empowerment, Hindu women

INTRODUCTION

Widows in every society face multiple and conflicting social challenges. Their status is defined by a diverse group of interrelated and intersectional factors - social, religious,

cultural as well as economic, all of which not only isolate them from their families and community, but also leave them responsible for the care and support of their children. In India the life of an individual is governed by certain socio-cultural norms which determine a person's social standing as well as purpose and function in life. Gradually these socio-cultural norms are mainly responsible for the subordination of women within the family. Accordingly, a woman's identity is dependent upon her husband; her sole purpose of life is to obey and worship her husband; her prayers and worship are directed towards preserving his life and his early death is due to certain sins of hers, for which she must atone for the rest of her life. Thus, the death of the husband symbolizes 'social death' of a woman. When a woman loses her husband she is looked down as a burden by the entire family and much worse she is forced to lead a life of a recluse. Even the mourning of the death of a son lasts only a few days or a few months, the widow is condemned to mourn his death for life. Strict social customs and rituals are imposed on them to wash the sins of being a widow.

Traditionally, widowhood in India has been characterized by certain distinct and deplorable social norms. In general women tend to be worse affected, largely because of the gender construction of society: in almost all societies, men are disproportionately likely to hold assets of all kinds and engage in paid work, relative to women. For instance, in earlier times a widow was burnt alive on her husband's funeral pyre in a custom known as 'Sati', prevalent particularly in Rajasthan. In cases where a widow was not burnt alive, she faced a 'living death'- her head was tonsured, she lived outside the main house or in a dark room within the house, slept on a thin mat on the floor, cooked her own food before sunrise, was not allowed to adorn herself, wear colourful clothes or ornaments and had to spend her life in devotion to God, as a penance for her sins which had led to her husband's death. Thus, for all practical purposes she became a non-entity, for her entire 'persona' was based on the existence of her husband.

India is a traditional and patriarchal society, where the identity of a woman is determined by her husband even in the 21st century. In India, family as a social institution is well known for providing emotional and physical support to its extended members. But many a times it fails to respond to the needs of women, especially for women in difficult circumstances e.g. for widows. The notion of 'inauspiciousness' attached to Hindu widow is well known. She is stigmatized as women who have failed to safeguard her husband's life. This social exclusion is reinforced by the economic hardship confronted by the widows. One of the reasons for social exclusion of widows is that they are considered a financial drain on their families. In the first place, lack of skills place women in a position of acute dependence on their husbands. Death of the husband, therefore, implies loss of the breadwinner, which affects them economically, often throwing them into extreme penury

and putting them into the category of poorest of the poor. The problem is aggravated due to lack of economic and social support from the family and the community. Economic deprivation is further accentuated by lack of education, age and above all cultural norms restricting the mobility and even employment opportunities of widows. Majority of the widows live in households headed by them as sole breadwinners for their children, which puts a lot of burden on them to meet the expenses of children's education, their marriage and day to day expenses.

Mortality rates among widows are 82 percent higher than among married women in the same age group, a fact which confirms the high rates of deprivation experienced by widows. Thus, widows are deprived of their basic human rights to shelter, food, and clothing and discriminated against in relation to health, work, dignity and participation in community life.

In Indian society a widow neither gets socio-economic support nor does she get counselling and emotional support in distress from family and society. Here widows are often invisible, their economic contribution and unpaid work in the family is least valued. In our country many widows are deprived of getting the benefit of widow pension schemes due to corruption and lack of education and awareness. Besides losing a bread winner they are facing hell number of violence including social, cultural, economic and both physical and psychological in their life. Indian widows are often invisible, not least in relation to their economic contribution and unpaid family work in household. In general women tend to be worse affected, largely because of the gender construction of society: in almost all societies, men are disproportionately likely to hold assets of all kinds and engage in paid work, relative to women.

Women empowerment is closely associated with women's development. The concept of empowerment has been inducted into development studies because of its multifaceted and multidimensional emphasis encompassing even the social relations in a specific cultural concept. As per Stephen in 1997, the concept of empowerment is to be understood from the stand point of psychological, cultural, social, economic, organizational, political behavior of human beings. Women constitute nearly half of the world's total population and one third of official labour force. But they earn only ten percent (10%) of the world's income and one percent (1%) of the property. Women produce more than half of the locally grown food in developing countries. Most of their work are invisible like household work, child rearing, fetching fuel, collecting water etc are not generally considered as productive labour and they receive no remuneration for these. As per UN and ILO statistics women carry the burden of the two third of the total hours of work performed. Development planning has failed to recognize fully women's contribution to the development process. The development process affects men

and women differentially. Most development policies and projects have in fact had severe negative impact on survival chances of poor women and their families. Their needs for economic incentives are not understood, and resources relevant to their productive work are misdirected to men.

WIDOWS AND ADJUSTMENT IN FAMILIES

Widowhood not only leads to social, cultural, psychological and economic deprivation but also impacts the relationship of widow with the family. Both the family and the widow may be unable to adjust to the death of the male head of the household and this is the cause of many widows moving to Kashi or Vrindavan, as highlighted by Baidyanath Saraswati (1985) in his article The Kashivasi Widows. The trauma of the death of a spouse has an everlasting impact on the personal and social adjustment of women. This major traumatic episode also has a debilitating effect on their health, as pointed out by Manju Mehta, Usha Kulshreshta and Rashmi Chowdhary (2006) in their study Indian Widows: Coping Styles, Mental Health and Personal Adjustment. Ram Ahuja (2005) in the article Widows: Role Adjustment and Violence analyses the problem of violence against widows. The author observes that widows who are economically dependent, helpless, lack interpersonal skills, and have family problems are more vulnerable to violence. The author also looks into who are the perpetrators of violence and types of violence against widows. The article further probes the theoretical explanations that motivate violence against widows and what are the measures that can help reduce violence against widows and women in general. Another study by Vijay Laxmi Birader (2009) titled Sociology of Widowhood: A Study of Veerashaivas, highlights that initial years after the death of the husband had major repercussions on widows. They face problems in adjusting with family. But with passage of time life becomes normal when they start mixing up with family and neighbours.

This social exclusion is reinforced by the economic hardship confronted by the widows. One of the reasons for social exclusion of widows is that they are considered a financial drain on their families. In the first place, lack of skills place women in a position of acute dependence on their husbands. Death of the husband, therefore, implies loss of the breadwinner, which affects them economically, often throwing them into extreme penury and putting them into the category of poorest of the poor. The problem is aggravated due to lack of economic and social support from the family and the community. Economic deprivation is further accentuated by lack of education, age and above all cultural norms restricting the mobility and even employment opportunities of widows. Majority of the widows live in households headed by them

as sole breadwinners for their children, which puts a lot of burden on them to meet the expenses of children's education, their marriage and day to day expenses. Studies also reveal that female headed households are generally poorer than male headed households

THE PROBLEMS THAT THE WIDOW FACES IN SOCIETY

a) Inheritance Rights

Majority of Indian Windows are deprived of their inheritance rights. If a widow has adult sons, she may enjoy it but if she is child less or has only daughters she actually faces problems. Although the " Hindu succession Act' 1969 made women eligible to inherits equally with men and some individual states have legislated equality provisions into inheritance law, widows are mostly deprived of their legal rights.

Patrilocal residence and patrilineal inheritance is fundamental source of the poverty and marginalization of Indian widows, when the husband dies, a widow has no freedom to "return" to the parental home or to her brothers. She remains in her husband's village whether or not her owned land or property.

Conflicts over land and property are often so bad that brother-in-law force the widow to leave the village. To gain control of land and property, the brother-in-law may harass, prosecute, beat, and torture and even murder the widow. To exercise full ownership rights by inheritance a widow has to be literate, courageous and mobile.

She would need to be able to assert her claim dealing with official Land Registries and with lawyers. For a rural widow this is very difficult. She is generally not equipped with knowledge about her rights, way to deal with the bureaucracy, mode confront strangers and in seeking outside assistance. So, she lays herself open to more gossip verbal abuse and violence.

b) Prohibition of Remarriage

Some castes prohibit remarriage of widow. Some other allow it provided that it is within the family. If a widow marries away, she loses to her children as well as property. The higher the caste, the more likely it is that widows remarriage is forbidden.

If the widow is very poor and cannot able to afford dowry, the second marriage creates many problems to get a suitable partner, hi such cases, the second husband may be an elderly widower or a divorcee or sick or handicapped. Majority of widows, those have children at the time of death of her husband, do not want to remarry. They fear the ill treatment in a new family specially abuse of their children.

c) Observation of Mourning Rites

Windows are bound to observe some mourning rites in the family and society. They have to wear white sarees, foregoing all cosmetics, no bangles, no nose rings, flowers, Kumkum and jewellery. Besides, they have to live on vegetarian diet. They remain in seclusion avoiding social gatherings such as wedding ceremony and temple worship.

Some widows are forced to remarry to a brother-in-law or levirate or live the remainder of their life as an ascetic in the harsh conditions of ashrams or a temple. Many of these mourning rites, if complied with in extreme, are responsible for the high morbidity and mortality of Indian widows. They eat badly, they become malnourished and ill. Besides, they are often treated in the homes and by the relatives.

d) Victim of violence

Widows are commonly accused of having caused her husband's death. In addition in many parts of rural India, particularly in tribal communities, widows are sometimes killed as witches. The underlying motivation is economic, the accusers tend to be the male relatives, brother-in-law or step sons, who want to control the land. Rape, forced marriage and physical abuse are common problems in case of widows. Widows who are raped and get pregnant or get infected by STD are too ashamed to seek any professional help. People blame widow for such acts and not the predators. So, they lead a very miserable life.

e) Economic Problem

Many widows come across economic hardship during their life. They are bound to send their children out to work to earn income instead of sending them to school for education. Some widows are forced to adopt prostitution as sources of income and get infected by STD easily.

Employment opportunities for windows are very low especially because of the limitations on mobility and gender division of labour. So, the widows have to adjust with in-law's family remaining engaged with-domestic chores and child rearing activities or to live with and adult son.

Thus, widows face different types of problems in their life. So it is suggested that if the widows is very young, it is wise to get marry with brother-in-law or cousin in the family or to return to her parental home. They may apply for the pension or may take loan from financial institution to purchase a sewing machine or other goods to start a shop to earn income or she may migrate to the nearest town to engage herself in domestic service, widows can approach to NGO Branch to get any help. The eventual step is to seek refuge

in an ashram to survive; chanting with temple hymns leading austere impoverished lives sharing rented rooms with other widows.

The present paper will focus on how different problems of widowhood of Hindu women in Indian society have direct impact on women empowerment and their development. The study has been undertaken among the widow women of India who come to Puri to observe religious rites and rituals. Puri is a sacred centre and is considered as one of the most important places of pilgrimage in India. As per the Hindu literatures and texts Puri is the place of Lord Jagannath and is one of the four great *Dhams (religious spots to get salvation in life)* for Hindus**.** Widow Hindu women come to Puri every year during the month of Kartika (October-November).

The paper is based on the following objectives:

1. To assess the socio-demographic profile of widows of Odisha
2. To assess the issues and problems of widows like socio-cultural, psychological, economic and health after widowhood
3. To identify the requirements of widows in terms of rights, livelihood and socio-economic, emotional security and healthcare
4. To suggest measures to fill up the gaps in the quality of life of widows.

It is purely an empirical study based on Anthropological fieldwork. The data was collected from both Primary and Secondary sources. Sampling method particularly the purposive sampling method has been used. The primary data was collected through observation, schedule, personal interview and focused group discussion. The data from secondary source were collected from books, journals and internet.

Study Area

To make the study more effective and relevant the study area has been chosen purposively. The universe of the study is Odisha but the temple city of Puri is chosen for the study because widows from different parts of Odisha and other parts of India come to Puri to observe the month long Kartik Brata. According to the religious texts one who observes this Brata in Puri gets salvation and ''Punya''.

Sample taken

The sample size for this study was 505 widows in the age group of 40 to 90 years old. These widows were identified in the Ashrams, Old Age Homes, Shelter Homes and Dharmasalas (religious shelter) and Mutts (Monasteries) of Puri, the Hindu sacred centre.

The number of widows in India has been increased from 2001 to 2011 census reports. As per 2011 census out of 1.21 billion population, 4.6% women i.e. 56 millon are widows as against 44 million as per 2001 census. But in Odisha the widow population has been recorded as 4.25% as per 2011 census.

DISCUSSIONS AND ANALYSES

Demographic Profiles

Age group of Respondents**:** The respondents for this study are in the age group of 40 to 90. Maximum number of respondents are in the age of 61 to 70 followed by the group of 71 to 80.Then comes the age group of 51-60 and very few widows are in their 80s and 40s.

Caste categories of the Respondents: General caste respondents (76 %) out of total numbers other social categories followed by 16% in Socially Educationally Backward Class (SEBC) and 8% from Scheduled caste (SC). Only one respondent was from Schedule Tribe (ST). There was one respondent from Bengali community, one from Telugu community and the rest 503 were Odia.

Family type: Highest numbers of respondents (283) are staying in nuclear family with their children. Whereas 210 are living in joint family out of which 29 women are staying with their in laws and others are staying with their son and extended family members.7 women are living in Ashram and 5 are staying lonely.

Number of Children of Respondents: Maximum respondents having 3 and 4 number of children. 19 widows having no issue.One respondent is having maximum 10 children. Out of total 14 respondents staying in Ashram 12 respondents are having 1 to 5 number of children. Out of them 6 respondents are having 3 to 5 number of children but and others are having 1 to 2 number of children. Child marriage and early marriage coupled with more number of children affected the health of these women to a great extent.

Dependents: Highest number of respondents – 382 are having no dependants. And all are above 50 years old. 76 women have dependents and have liabilities mostly they have to complete their children's education and marriage. To observe each year the death anniversary of husband, 47 are to bear the expenses for medical treatment of children and self.

Type of Marriage: All 505 respondents are married through arranged marriage type.

Education Profile: As reflected in the study almost 45% of the respondents are illiterate and 41% respondents have merely completed their primary education. Only 6%

and 3% respondents have completed their secondary and higher education respectively. Only one respondent out of 505 has completed her higher secondary education. Only 5% of the respondents are categorised under literate which indicates only those who can sign their names as well as read and write to some extent.

SOCIO-CULTURAL STATUS

Living Arrangement: Four respondents were staying in Ashram and old age home before the death of their husband but this increased to 14 who came to ashram for living for the rest of their life.12 respondents were staying without their children but this increased to 24 after their widowhood. 208 respondents were living with their children at their own house but it increased to 368 after the death of their husband.The study shows women are not getting the support from their in laws after the death of their husband in most of the cases. However 18 respondents did not shared about their living arrangement.247 respondents were staying with their in laws but it reduced to 65 after the death of their husband and still continues living with their In-laws.

After Demise of Spouse, number of years stayed with in-laws family: Only 13 respondents live with their In-laws for some years after the demise of their spouse. Rest 169 never stayed with their in laws after death of their husband.

The reason for change in living arrangement after demise of spouse: The living arrangement of 294 respondents remain same after the death of their spouse.81 respondents did not shared the reason behind their change of living.110 only shared that their living arrangement changed only due to the death of their husband and no specific reason shared by them. One respondent faced physical torture by her husband's 2nd wife, so changed in the living arrangement.6 faced mentally torture by In-laws so changed their home.3 women were torture by their son and daughter in law. 5 changed due to working place and career of children.

Decision making process: In the above graph we can view that after the death of husband many women loses decision making power in every aspect of their life. 77 women loosed decision making power in their own children's marriage and education due to her widowhood. 53 are unable to decide for their dress and purchase, sale of household materials. 18 are restricted for movement and public participation. 36 are not allowed to take decision for their employment and entertainment and 48 for their food.

Age when became widow: Total 10 respondents became widow before the age of 20 and out of them one respondent became widow at the age of 10. Maximum 275

respondents became widow after 50 years of age. 2 respondents could not share the age when they loosed their spouse.

Intending remarriage : Out of 503 respondents only 3 respondents shared that their relatives (mother, brother in law and relative) thought for their remarriage. But they did not give any answer to the question to whom they wants to remarry. Although several initiatives have taken for abolition of the heinous practice of Sati and remarriage of widows yet our society is not open to these kinds of reforms. So the chances of apprehension among the respondents regarding their intention of remarriage cannot be denied. The social taboo is still deep rooted and widows are not even feeling comfortable to discuss on this issue.

The respondents expressed the following causes for **not intending remarriage**: 183 expressed that our society do not allow re marriage due to some traditions and culture. Some also expressed that it is considered an offence & sin even only thinking about remarriage.65 denied as they crossed the age of marriage and do not feel right to marry at older age.17 denied to remarry due to the responsibilities they have for their children.98 shown no interest as they do not feel comfortable for remarriage.142 gave no answer to the question.

EXPECTATION FROM FAMILY

Out of 505 respondents 467 have no expectations from their family members. 16 wants caring, attention and love. 18 wishes support and care during their old age. Only one respondent wants her family members to live with her. 2 expressed for Property and Financial support and one did not gave any comments.

ECONOMIC STATUS

Occupational Profile: Out of the total respondents 87% i.e. 440 widows are housewives .From the rest 7 respondents are either working or retired government employees and only 4 respondents are self-employed.

Own Income: The primary source of income of 342 widows (out of 505 widows) are mostly from widow pension and old age pension which ranges from 3600 to 6000. Only one lady has annual income more than 1.5 lakh who is a government servant. Out of 123 widows those who are having income from secondary sources like spouse pension, 33 widows have income ranging between Rs.108000/- Rs.312000/- and 90 of them have income ranging between 12000 and 96000.

Property acquired/ inherited: Out of 505 respondents only 76 widows have land patta in their name and 119 have house in their name which is merely 15% and 24% respectively out of the total number of respondents.Our society is a patriarchal society where major share of property belongs to the male members and get transferred in the patrilineal way which is also clearly reflected in this study .As shown in the above table and diagram major share of property may it be any landed asset or a house to stay is in the name of a patriarch. Even after death of husband it hardly gets transferred to his wife .Power and property are correlated. So without property women are powerless in our society and are likely to face violence.

Health Status: It was found that out of the total respondents, 56 numbers got married at the age below 10 years; 388 numbers of respondents at 11 to 18 years of age; 55 numbers between 19 to 25 years of age; 2 numbers at 25 and above years of age and 2 numbers could not say their age at the time of marriage. The respondents' age, during their first pregnancy are - 79 numbers got pregnant at the age of 11 to18 years; 275 respondents at the age of 19 to 25 years; 11 respondents at 25 years and above and 18 respondents couldn't say the age during their first pregnancy.

Medicine expenses of unemployed widows: It is found that out of total respondents medical expenses are incurred by Children is 82%; self 10%; friends and relatives is 6% and Ashram is 2%.

Physical Violence faced : Out of total respondents 2% of them have said that they have faced physical violence.And out of the 2% of yes, 2 were beaten up by brother in law,2 were Beaten up by Panda;1 Beaten by Mother in law; 4 Beaten up by sister-in-law; 2 Beaten by Daughter in law;1 by neighbor;2 by son and daughter in law;3 respondents didn't share.

Verbal Violence faced: Out of total respondents 45 % of them have said that they have faced verbal violence. Out of the total number have said yes on verbal abuse 31 % by in-laws, 15% by son and daughter in law; 39%by panda; 2 % by neighbour and 13 % did not share.

Economic Violence faced : Out of the total respondents only 5 of them have said that they have faced economic violence.And all the 5 of the respondents have told that they faced in sufficient amount given by family.

Restrictions before and after widowhood: The respondents have affected by restrictions on various things even before being widow. They have faced restrictions on dress agreed by 80 numbers, food agreed by 76, movement by 84 numbers; public participation by 76 numbers; work agreed by 84 numbers; entertainment by 80 numbers and 76 numbers in some other way.

But the situation and restrictions became worse with the demise of their spouses; they have faced restrictions on food agreed by 265 numbers, food agreed by 280, movement by 250 numbers; public participation by 291 numbers; work agreed by 244 numbers; entertainment by 238 numbers and243 numbers in any other form.

CASE STUDIES

1. *Name-Saraswati Muni, Age-90, Village-Bairani, Athagarh, district-Cuttack; Present Address-Sandhyaloka, Old age home, Puri*

At the age of nine, Saraswati Muni got married to Ramachandra Muni from Bairani village of Cuttack district. She delivered her first child at the age of 20.She has two daughters and one son. Her husband was a school teacher in a Upper Primary school. She had a happy family until the sudden demise of her husband.

With the unfortunate onset of widowhood her sufferings found no end till she reached the shelter home. After the death of her husband, Saraswati struggled to manage her house and get her son married but after one year of marriage her son left her house with his wife. So, she lost the support of her son and struggled a lot to survive. Again after 6 long years her son returned back to her home with his wife and both of them tortured Saraswati physically and mentally.

Witnessing the suffering of Saraswati her younger daughter took her to her in-laws house. There she lived for 7 years and then went to her elder daughter's house because of the ill behaviour of her daughter. In the elder daughter's house she also suffered a lot. Because Saraswati opposed the illicit relationships of her elder daughter, she was beaten by the lover of her daughter. After this incident she left for Puri all alone without informing anybody and at Puri she was facilitated by a kind hearted person, who brought her to the Ashram. Now, she wants to stay in the Ashram and doesn't want to go back to her family members.

2. *Name: Basanti Sahoo, aged 77, wife of Padmalabha Sahoo of Durgachhak, Cuttack, Odisha.*

\ After the death of her husband her son and daughter-in-law did not take care of her and bothered least about her basic needs. Regular quarrel and shouting of her daughter in law and indifferent attitude of her son compelled to leave her house. One of her relatives told her told her about this shelter home and after that she came to the stay home. Although she has possessed huge property, she is homeless now. Her son sends her mere 1000 rupees once in two months or so. Her daughter invites her to stay with her but Basanti doesn't want to spoil her relationships with anyone.

3. Jamuna Dibya age-68 of Debidular village, Jeypore, Odisha

She is currently staying in a short stay home at Puri. She got married at the age of 11 and became widow at the age of 22. Her life after marriage was never very smooth. She was tortured by her in-laws and thrown out of her because wasn't able to give birth to a child. After this her husband got married to another woman and started living with his second wife. But when Jamuna heard about her husband's illness she went to her husband's house and stayed there to nurse her ailing husband. After the death of her husband her life became even more miserable. So, she again went back to her parents home.

After the death of her parents she was living with her elder sister and niece at her father's house. But with due course of time the arrogant behaviour of her sister and niece was also very painful for her. She used to come to Puri in the holy month of Kartik for last four years. But for the last two years her family member come to Puri with her and had left her all alone in the crowd intentionally and went back. She was escorted by the Police to get back to her home. After knowing the ill intentions, she found a place to stay, so, now, she doesn't want to go back to her family.

4. Name: Bharati Das, Age-88 is a native of Raghunathpur village of Jagatsinghpur District, Odisha.

But she is now staying in an old age home named Sandhyalok at Puri and completely dedicated her life in worship of God. For her life after marriage was very happy and easy going with husband and children. But she never thought that her own children would abandon her one day during her old age.

Her struggle in life started after the death of her husband. Her eldest son and daughter-in-law tortured her physically and mentally to such an extent that she finally decided to leave that home. Her children also did not want her to stay with them and created such situation that Bharati had to leave her house .With a great faith in God she left her house and came to Puri and fortunately found the old age home named Sandhyalok to stay for the rest of her life. Now, this old age home has become her real home where her basic needs of food, shelter and medicines are taken care of. She did not want to go back to stay with her son again.

5. Name: Harasha Muduli aged 65-, from Digapahandi, Village of Ganjam district is currently staying in an old age home named Sandhyalok at Puri, Odisha.

Harasha narrated her sorrowful ordeal of life after the death of her husband. She had two sons but the elder son died young. So, she was living with her younger son. After the death of her husband her son found her to be a burden and always tortured her both physically and mentally. Her younger son compelled her to leave his house. Against all odds in life she never gave up. Rather, she tried a lot to adjust with her son and his family but was forced to leave the place. With the help of an unknown person she reached Puri to seek refuge near Lord Jagannath. As per her it is her good work that paved her way to Puri and landed her in a safe place.

Taking it as the wish of God, she is happily spending her time with her friends at Sandhyalok. Harsha never thought that her own children will disown her and some unknown people will give her a life with dignity.

6. *Name: Suprava Mishra, aged 48 from Gopinathpur village, Badamba block of Cuttack district, Odisha.*

She got married at the age of 21 became widow at the age of 45. After the death of her husband she faced a lot of problem at her in-laws house. Her in-laws even tried to burn her alive. As Suprava has one son with her, so her in-laws thought of killing her because they did not want to give any share of their property. After knowing these ill intentions of her in-laws she left her in-laws house and went to her parents' home to save her own and her son's life.

Now, Suprava has started her new life by working for empowerment of rural women. She has now created a Mahila Mandal taking 120 women of her maternal village and is actively involved in income generating activities. She has become a source of inspiration for other women in her village. Her son has also started working in a private company. So, she is very happy in her life and she comes to Puri every year to get the blessings of Lord Jagannath in the holy month of Kartik and praying for a happy life till the end of her life

SUGGESTIONS TO GOVERNMENT FOR BETTER LIVING

- The benefits of Government sponsored pension schemes (both widow as well as old age) to be available for the widows. The existing pension schemes need to be Re-drafted to include a clause keeping in mind the demography and the mobility of these widows.
- There is a need to provide alternative housing to the widows who live in streets, verandas etc. Initiation of Swadhar project will help in providing accommodation, improvement in skill building, providing health care measures and connecting them into the various activities of the temple like making garlands, incense sticks etc. This will be an effort to bring them into the mainstream of the society. Alternatively shelter homes could be organized and basic weekly ration provided as widows go out in the morning to the temples / ashrams and have their lunch there.
- Employment facilities to be there for the young and able bodied widows.
- There should be provision in concession in travelling and travelling allowance.
- Zero balance bank accounts should be opened for the widows so that they could properly save from their meagre earnings which could simultaneously act as their pension account.

- Information dissemination on availability of widow's pension, amount of Pension and how to access it should be intensified through innovative IEC Campaigns by the Panchayats.
- Social conditioning plays a great role in the deprivation of the widows. This conditioning is so strong that the widows see themselves as inauspicious. They internalize their victimized status which results in very low self-esteem. A properly integrated counselling facility is needed in these shelter homes keeping in mind their geriatric issues as well as psycho-social disorders to rebuild their self-esteem.

CONCLUSION

The status of women in modern India is a sort of a paradox. If on one hand she is at the peak of ladder of success in many spheres of public life, on the other she suffers a silent social death everyday bound by moribund patriarchal customs and traditions in a semi-feudal society. The silent deprivation of the widows have occasionally caught the imagination of the policy makers but has been largely remained out of the periphery of the societal conscience (a key reason could be the absence of a well-defined civil society in the country) because it is solely a woman's experience. The fact of the matter remains that a widow's position in Indian society cutting across socio-cultural or religious barrier has remained precarious since medieval days.

Moving forward to twenty first century, urbanisation, modernisation and globalisation have led to changes in economic structure, erosion of societal values and the weakening of social institutions such as the joint family. This has exacerbated the position of the widows in a family and once she becomes a 'burden' of the family, no time is lost to declare her a 'persona non-grata' and suitable steps are taken to eject her from the family environment. In this context, the study has attempted to understand the socio-demographic profile of widows of Odisha including the Socio cultural status, Economic status, Health status, Problem and difficulties faced after widowhood and more over to identify the requirements of widows in terms of livelihood and economic security , food, clothing, shelter, healthcare, emotional security and to suggest measures to fill up the gaps in the quality of life of widows in terms of socio-economic, health and mental status.

It is found out that in Indian society particularly in Odisha Hindu widow women under study are facing different problems relating to various issues like socio- cultural, psychological, economic and ill health after widowhood . The present study identified the requirements of widows in terms of their rights, livelihood, socio-economic, emotional security and healthcare for their better quality of life .Hence widowhood affects women empowerment which results in hindering their development in Hindu society.

ACKNOWLEDGEMENT

I acknowledge with sincere thanks for the support given by Indian Council of Social Science Research (ICSSR), New Delhi, India for my participation in the 18th World Congress of IUAES, held at Florianopolis, Brazil between 16th and 20th July 2018.

REFERENCES

Analysis of Widows in Religious Places of West Bengal, (2009), Ministry of Women and Child Development: Government of India, New Delhi. Retrieved from http://wcd.nic.in/research/situanwidowswb.pdf accessed on 12th June, 2015.

Acharya Sabita, 2007,"*Pilgrimage in Indian Civilization*" published by Manak Publisher, New Delhi

Baidyanath Saraswati(1985) "The Kashivasi Widows", Journal of Man in India, Vol. 65, No. 2.

Bindeshwar Pathak and Satyendra Tripathi, 2016,*Widows in India: Study of Varanasi and Vrindavan:* Rawat Publishers, New Delhi.

http://www.yourarticlelibrary.com/society/indian-society/top-5-problems-faced-by-widows-in-india/47645

Jean Dreze and P.V Srinivasan (1997), "Widowhood and Poverty in Rural India: Some Inferences From Household Survey Data", Journal of Development Economics, Vol.54, Issue 2, pp 217- 234.

Jean Dreze and P.V Srinivasan (1997), "Widowhood and Poverty in Rural India: Some Inferences From Household Survey Data", Journal of Development Economics, Vol.54, Issue 2, pp 217- 234.

Manju Mehta,Usha Kulshreshta and Rashmi Chowdhary (2006), Indian Widows: Coping Styles, Mental Health and Personal Adjustment, Jaipur: Pointer Publication.

Martha Alter Chen, '*Perpetual Mourning: Widowhood in Rural India*': Oxford University Press. 2000.

P. Adinarayana Reddy ,Problems of Widows in India .New Delhi: Sarup, 2004.

P.N. Mari Bhat (1998), "Widowhood and Mortality in India", in Martha Alter Chen (ed.), Widows in India: Social Neglect and Public Action, New Delhi: Sage Publication, p. 180

Rajul Sogani, *The Hindu Widow in Indian Literature*. New Delhi: Oxford University press.2002.

Ram Ahuja (2005), "Widows: Role Adjustment and Violence" in S.B. Verma (ed.), Status of Women in Modern India, New Delhi: Deep and Deep publications.

Vijay Laxmi Birader (2009), Sociology of Widowhood: A Study of Veerashaivas, Delhi: Abhijeet Publications.

Widows in India: Social Neglect and Public Action Edited by Martha Alter Chen. 1998.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 129. Motherhoods: intersections and perspectives in Anthropology

WHO HAS THE RIGHT TO MOTHERHOOD? A VIEW ON COMPULSORY SHELTERING OF BABIES IN BELO HORIZONTE - MG (BRAZIL)

Sabrina Finamori
Universidade Federal de Minas Gerais[1]

Abstract

This paper has the objective of presenting and discussing the right to motherhood taking into consideration gender, race and class issues. Focusing on the Belo Horizonte context and the recommendations and rulings that foresaw the "removal of newborns" from their mothers, still at the maternity hospital, I discuss here the representations made by the media on motherhood of women that live or lived in the streets or that were, in some stage of their lives, considered as "drug users". In Belo Horizonte, the controversy regarding the "removal of babies" started with the publication of two recommendations of the Public Prosecutor's Office in 2014 and a Ruling of the Child and Youth Welfare Court Division in 2016, which were considered to have led to an increase of cases directing newborns compulsorily to shelters. The Ruling was suspended in August 2017 after mobilization of social movements, health professionals and other public entities, but reports that the practice continues have surfaced along with cases of mothers pointing out the arbitrariness in the process of losing family power. The compulsory sheltering of babies brings to light crucial matters when considering the public/private dimensions of motherhood and the relationship between class/race and the right to motherhood, since the targets of such policies are the women of the more impoverished layers of society, many of them living in the streets.

Keywords: motherhood, gender, class, race, law

QUEM TEM DIREITO À MATERNIDADE? UM OLHAR SOBRE O ACOLHIMENTO COMPULSÓRIO DE BEBÊS EM BELO HORIZONTE-MG (BRASIL)

Resumo

Este paper tem por objetivo apresentar e discutir o direito à maternidade tendo em vista questões de gênero, raça e classe. Tendo por foco o contexto de Belo Horizonte e as recomendações e

[1] Adjunct Professor, Department of Anthropology and Archeology, Federal University of Minas Gerais – UFMG (Brazil). For funding the research, I thank UFMG. I would like to express my gratitude to the students Thaís Teles Rocha and Gustavo Ramos Rodrigues for offering helpful suggestions.

portarias que previam a “retirada de recém-nascidos” de suas mães, ainda na maternidade, discuto as representações feitas pelos veículos de comunicação sobre a maternidade de mulheres que vivem ou viveram em situação de rua ou que foram, em algum momento de suas vidas, classificadas como “usuárias de drogas”. Em Belo Horizonte, a polêmica em torno da “retirada de bebês” se iniciou com a publicação de duas recomendações do Ministério Público em 2014 e uma Portaria da Vara da Infância e Juventude em 2016 que teriam levado a um aumento de casos de encaminhamento compulsório de recém-nascidos para abrigos. A Portaria foi suspensa em agosto de 2017, depois da mobilização de movimentos sociais, profissionais ligados à saúde e outros órgãos públicos, mas as denúncias de que a prática continua a ocorrer têm vindo à tona juntamente com os casos de mães apontando a arbitrariedade no processo de perda do poder familiar. O acolhimento compulsório de bebês levanta questões cruciais para se pensar as dimensões público/privado da maternidade e a relação entre classe/raça e o direito à maternidade, uma vez que o alvo dessas políticas são mulheres das camadas mais pauperizadas, muitas das quais vivendo em situação de rua.

Palavras-chave: motherhood, gender, class, race, law

A discussão que trago aqui refere-se a resultados parciais de uma pesquisa em andamento sobre o abrigamento compulsório de recém-nascidos. Tendo por foco o contexto de Belo Horizonte e as recomendações e portarias que previam a “retirada de recém-nascidos” de suas mães, ainda na maternidade, proponho uma leitura cruzada de fontes documentais e jornalísticas, que incluem recomendações, portaria, manifestos e ofícios[2], bem como notícias publicadas em dois jornais de grande circulação diária da cidade, *Estado de Minas* e *O Tempo*[3]. Traçando a cronologia dos eventos através desse conjunto de fontes, a intenção é problematizar a relação entre desigualdades sociais e direito à maternidade, uma vez que o alvo dessas políticas são mulheres das camadas mais pauperizadas, muitas das quais com trajetórias de rua[4].

Em Belo Horizonte, a polêmica em torno da “retirada de bebês” se iniciou com a publicação de duas recomendações do Ministério Público em 2014 e uma Portaria da

[2] Desde as primeiras medidas do Ministério Público, um conjunto de profissionais e movimentos sociais se uniram contra as medidas de abrigamento de recém-nascidos num movimento denominado “de que é este bebê”. Além de uma série de mobilizações, o movimento também publicizou os documentos relativos ao caso. Boa parte da documentação consultada para esta pesquisa foi levantada a partir do site do grupo, ver a este respeito: https://dequemeestebebe.wordpress.com [acesso 28 de julho de 2018]

[3] A pesquisa foi feita nos dois jornais de maior circulação diária de Belo Horizonte, O Estado de Minas e O tempo, em seus portais de notícias. Fizemos a pesquisa por meio das ferramentas de busca dos próprios jornais usando as palavras-chave “abandono e crack”; “adoção e abandono”; “maternidade e crack”; “maternidade e situação de rua”; “gravidez e situação de rua”, cobrindo os anos de 2013 a 2017, período que antecede à publicação das primeiras recomendações do Ministério Público sobre o abrigamento e os meses que sucedem a suspensão da Portaria proposta pela Vara. No jornal Estado de Minas, foram contabilizadas 33 notícias, das quais 14 estavam diretamente relacionadas às medidas de abrigamento compulsório. No jornal O tempo levantamos 35 notícias, das quais 14 tinham relação imediata com a questão. Os comentários às notícias foram mais frequentes no jornal O tempo, embora o Estado de Minas também contasse com um espaço reservado para comentários. As notícias que apresentavam comentários não haviam sido, de todo modo, alvo de debate muito intenso, tendo entre um e três comentários. O levantamento referente ao ano que antecede às recomendações teve o objetivo de situar, ainda que brevemente, o modo como essas conjunções de palavras-chave era abordada no período imediatamente anterior às medidas. No Estado de Minas, as notícias do ano de 2013 levantadas a partir das palavras-chave referem-se sobretudo ao abandono de bebês. No jornal O tempo, as temáticas são mais variadas, envolvendo adoção, direitos de moradores de rua e uma denúncia de que um abrigo teria praticado tráfico de bebês.

[4] Embora ao longo do texto, utilize, em vários momentos, o termo “mulher” ou “mãe” para descrever o gênero e a condição parental das pessoas atingidas pelas políticas de abrigamento compulsório de recém-nascidos, ressalto que algumas dessas pessoas são homens trans.

Vara da Infância e Juventude em 2016 que levaram a um expressivo aumento de casos de encaminhamento compulsório de recém-nascidos para abrigos.

A Portaria foi suspensa em agosto de 2017, depois de um conjunto de mobilizações de órgãos públicos, movimentos sociais e setores profissionais, mas, mesmo depois disso, não só denúncias de que a prática continua a ocorrer têm vindo à tona como também de possíveis arbitrariedades no processo de perda do poder familiar. A questão está longe de uma resolução e os embates políticos em torno da temática continuam a mobilizar diversos setores sociais.

Minha aproximação com o debate se deu em 2016, quando, recém-chegada à Belo Horizonte, a polêmica em torno da "retirada de recém-nascidos" de mães com trajetória de rua ou uso de crack foi trazida às primeiras aulas que ofertei na UFMG por alunas engajadas em movimentos feministas ou atividades de extensão com populações em situação de rua.

Tendo, eu mesma, chegado grávida à cidade e ao novo emprego, estava naquele momento passando pelo meu próprio turbilhão de mudanças pessoais e profissionais. Acompanhei, de todo modo, com alguma distância, mas grande interesse tanto político quanto acadêmico o desenrolar dos acontecimentos.

Engajada, até aquele momento, numa pesquisa sobre a importância das origens de parentesco (para pessoas adotadas, nascidas por reprodução assistida ou em busca do reconhecimento legal de paternidade), a temática não estava longe de tocar meus interesses mais gerais de pesquisa, uma vez que a discussão em torno do direito às origens de parentesco como um direito humano, tem como um de seus marcos mais importantes a "apropriação" de bebês de presas políticas durante a ditadura Argentina, quando crianças foram sequestradas e criadas por militares[5].

O contexto brasileiro, ainda que não demarcado por um "evento crítico" (Das, 1995) como o caso argentino, trazia à tona dinâmicas similares em que a destituição do poder familiar estava sendo descrita como *sequestro* ou *retirada de bebês*. Assim, ainda que não fosse a intenção original dessa pesquisa, dirigir sua atenção às dinâmicas relativas aos processos de destituição de poder familiar, o candente debate político em torno dessa temática chamou a atenção para a importância das moralidades (Vianna, 2003; 2005; Villalta, 2010), envolvidas na definição de quem pode ou não exercer a maternidade (e também a paternidade ou a parentalidade de um modo mais amplo).

[5] Esse contexto é tão influente no debate mais amplo sobre o direito às origens que alguns dos artigos da Convenção Internacional sobre os Direitos da Criança (1989), que dizem respeito ao direito à identidade, são conhecidos como "argentinos", tendo contado para sua elaboração com a participação ativa da organização Abuelas. (Sanjurjo, 2013).

Embora o abrigamento compulsório de recém-nascidos de mulheres com história de uso de drogas[6] ou trajetória de rua não seja incomum em outros locais do país[7], este tipo de ação alcançou outro patamar de visibilidade em Belo Horizonte em virtude de ter se materializado em documentos publicados por órgãos ligados ao campo jurídico e nas intensas reações contrárias a partir de instâncias da sociedade civil tanto quanto de órgãos ligados ao poder público.

Em meados de 2014, duas recomendações foram publicadas pela 23ª Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de Belo Horizonte, do Ministério Público do Estado de Minas Gerais (MPMG)[8] e se tornaram o estopim para as disputas que se seguiriam nos anos seguintes em torno do direito à maternidade de pessoas com trajetórias de rua ou uso de drogas.

As duas recomendações, uma direcionada às maternidades e outra às Unidades Básicas de Saúde dispunham sobre o fluxo de atendimento às gestantes nos serviços de saúde, recomendando a comunicação à Vara de Infância dos "casos de mães usuárias de substâncias entorpecentes". Mencionando um conjunto de leis, apoiava-se de modo enfático no artigo 19 do ECA (hoje já revogado, mas intensamente mencionado naquele contexto) que afirmava o direito das crianças em viver "em ambiente livre da presença de pessoas dependentes de substâncias entorpecentes."[9]

As reações contrárias à medida ocorreram de imediato e partiram especialmente de setores profissionais ligados à saúde, vinculados inclusive ao poder público[10]. Em agosto de 2014, a Comissão Perinatal da Secretária Municipal de Saúde lançou um ofício se posicionando contra as recomendações e destacando que a separação de mãe e filho só deveria ser feita quando esgotadas todas as possibilidades de apoio à mulher.

[6] Usarei aqui a terminologia "drogas" de modo mais genérico por ser comumente usada nos debates públicos e entre os próprios consumidores. Embora uma problematização mais acurada fuja aos limites deste paper, reconheço a polissemia do termo e as controvérsias, inclusive acadêmicas, sobre as terminologias associadas à questão. A esse respeito, ver as instigantes reflexões de Vargas, 2001; Fiore, 2013; Rui, 2014; Knight, 2015.

[7] Ver por ex.: Reyna; Gomes e Salatino, 2017 e Gomes et. al., 2017.

[8] BRASIL. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. 23º Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de Belo Horizonte. Recomendação no 05/2014. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/solicitac3a7c3a3o-mp-24-11-2014-1.pdf [Acesso em 12/07/2018].
BRASIL. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. 23º Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de Belo Horizonte. Recomendação no 06/2014. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/recomendaccca7acc83o-6_2014mp-1.pdf [Acesso em 12/07/2018].

[9] Substituído pela seguinte redação, dada pela lei Lei nº 13.257, de 8 de março de 2016. Marco da Primeira Infância "Art. 19. É direito da criança e do adolescente ser criado e educado no seio de sua família e, excepcionalmente, em família substituta, assegurada a convivência familiar e comunitária, em ambiente que garanta seu desenvolvimento integral." (ênfase minha)

[10] Essa reação tem, muito provavelmente, relação com toda a história do movimento sanitário na cidade de Belo Horizonte. Embora não caiba aqui um aprofundamento, parece importante apontar essa dimensão, crucial para compreender os firmes posicionamentos tomados, naquele contexto, por profissionais do campo da saúde.

As contrarreações também ocorreram e em novembro de 2014, um ofício[11] foi encaminhado pela Promotoria às maternidades cobrando o cumprimento da recomendação. O texto, assinado pelos três promotores de justiça da infância e juventude cível da cidade, comunicava que, em julho daquele ano havia sido realizada uma reunião em que todas as maternidades de Belo Horizonte teriam sido notificadas sobre a recomendação O texto continuava pontuando que a despeito disso fora constatada uma "redução do número de acolhimentos institucionais pós-alta de bebês cujas genitoras são usuárias de drogas".

Num curto espaço de tempo, entre o fim de 2014 e o início de 2015, manifestos[12], pareceres[13], recomendações[14], ofícios[15] foram lançados por um conjunto de movimentos sociais e órgãos públicos contrários às medidas, como defensoria pública, secretaria de saúde e entidades de defesa de direitos humanos.

Na primeira semana de dezembro de 2014, uma série de eventos se sucederam, lançando a questão para o centro do debate público. A Coordenação Nacional da Saúde da Mulher e o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda) fizeram visitas à cidade com o objetivo de avaliar a gravidade da situação. Também no início de dezembro, um grande manifesto contra os abrigamento foi assinado por 29 entidades, reunindo associações profissionais de diversos setores, órgãos públicos, movimentos sociais e políticos simpáticos à causa[16].

Não coincidentemente, é exatamente nesta mesma semana que os dois grandes jornais de circulação diária voltam-se para a questão, fazendo uma série de reportagens centradas na temática. Publicada em 01 de dezembro de 2014, a reportagem intitulada "MP determina que bebês de mães usuárias de crack sejam levados para abrigos em BH" é icônica desse primeiro momento em que o imbróglio em torno das medidas é apresentado por um grande órgão da imprensa local. Com o subtítulo "Objetivo do Ministério Público é proteger as crianças de maus-tratos" e a ilustração de um pequeno bebê entre duas mãos adultas com um cachimbo ao lado, narra em tom dramático:

> No triste cenário do crack em Belo Horizonte, nada incomoda mais do que flagrar grávidas carregando suas barrigas, que sobressaem nos corpos emagrecidos pela

[11] BRASIL. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. 23º Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de Belo Horizonte. Ofício no 39/2014. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/solicitac3a7c3a3o-mp-24-11-2014-1.pdf [Acesso em 12/07/2018]

[12] Manifesto contra o abrigamento compulsório assinado por 21 entidades e publicado em dezembro de 2014.

[13] Parecer nº 151 de 2014 da Câmara Técnica de Saneamento e Políticas Intersetoriais.

[14] Recomendação Conjunta nº 01 de 2014 das Defensorias Públicas da união e do Estado de Minas Gerais e Recomendação nº11 de 2016 do Conselho Nacional de Saúde.

[15] Ofício nº 1314/2014 do Secretário Municipal de Saúde de BH destinado à Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de BH em 26/12/2014.

[16] No manifesto, o posicionamento contrário às recomendações é também calcado juridicamente. O mesmo conjunto de normativas é, assim, acionada com diferentes ênfases a depender da posição defendida.

> droga pesada. Dominadas pelo vício, estas mães fritam a pedra no cachimbo, mesmo sabendo dos danos irreversíveis aos filhos, como baixo peso, problemas neurológicos e até paralisia cerebral (Kiefer, 2014a)

Fazendo uma associação direta entre os abrigamentos e o uso de crack, a matéria prosseguia explicitando as posições dos promotores que publicaram as recomendações, cujo argumento central seria a defesa do direito da criança. As reportagens dos dias seguintes, com tom similar, centravam-se não só no drama da separação de uma mãe e um recém-nascido e nas polêmicas entre os diversos envolvidos pró e contra as medidas de abrigamento compulsório, mas na própria relação entre maternidade e crack como o grande problema social.

No fim de 2014, são realizadas audiências na Câmara Municipal e na Assembleia Legislativa trazendo a público denúncias que situam a implementação da medida em termos de violação dos direitos humanos. As Defensorias Públicas da União e do Estado publicam também uma recomendação conjunta contestando as recomendações do Ministério Público[17]. Em janeiro de 2015, a oposição se torna oficialmente mais explícita com o posicionamento do Conselho Municipal de Saúde por meio da resolução 377/15, homologada pelo prefeito e publicada no diário Oficial em 23/06/2015 orientando a Secretaria Municipal de Saúde a não atender as recomendações do Ministério Público.

Várias reportagens do início de 2015 centram-se justamente no embate de posições entre órgãos ligados à prefeitura e os promotores do Ministério Público. Além das reportagens, um dos jornais, *O tempo,* traz também na seção de debates duas colunas assinadas pelo juiz da infância da cidade posicionando-se favoravelmente à medida e de uma advogada ativista de uma ONG, pronunciando-se contrariamente. O juiz defendia, a partir do artigo 19 do ECA, o direito da criança em viver em ambiente livre da presença de pessoas dependentes de substâncias entorpecentes e argumentava que os profissionais de saúde que omitissem o nascimento de crianças, filhas de "dependentes químicos", estariam cometendo omissão de socorro. A advogada, ativista de uma ONG, comparava, por seu turno, o abrigamento compulsório à apropriação de bebês durante a ditadura argentina, ressaltando o caráter higienista da medida que estaria atingindo apenas mulheres negras e pobres[18].

Entre 2015 e 2016 são feitas diversas ações na tentativa de suspender a portaria. O embate continua, mas é bem menos intensamente noticiado nesse período. Enquanto o jornal *O tempo* fala em 2016 sobre os problemas nos abrigos para acolher as crianças,

[17] BRASIL. Defensoria Pública da União em Minas Gerais; Defensoria Pública do Estado de Minas Gerais. Recomendação Conjunta nº 01 de 2014. Disponível online em:https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/recomendac3a7c3a3o-defensoria-pc3bablica-da-unic3a3o-2014-1.pdf [Acesso em 15/07/2018].

[18] O TEMPO. 2015. Debate. Crianças de mães usuárias de drogas devem ser encaminhadas para abrigos? 13 de março de 2015.

as reportagens do *Estado de Minas* focam-se menos diretamente nas recomendações, mas abordando a relação entre crack, prostituição e maternidade como problema social.

Em 2016, a questão ganha contornos nacionais com a emissão de uma nota técnica dos Ministérios da Saúde e do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e de uma recomendação do Conselho Nacional de Saúde, ambas contrárias à medida[19].

No auge do movimento em oposição à medida, em julho de 2016, a Vara Cível da Infância e da Juventude de Belo Horizonte publica a Portaria nº3, reforçando as recomendações anteriores[20]. Nela estava prevista que profissionais de saúde e assistentes sociais de maternidades públicas da capital comunicassem o nascimento de bebês quando houvesse suspeita ou constatação de situação de risco para os recém-nascidos em virtude de "dependência química ou de trajetória de rua" "de qualquer dos genitores". As recomendações são assim ratificadas pela Portaria, que reforça a polêmica ao adicionar à "dependência química", também a "trajetória de rua" como uma possível motivação para destituição do poder familiar. Além da relação mecânica entre "uso de drogas" e violência parental, agora a condição social mais geral dos pais de uma criança poderia também ser motivadora para uma destituição.

As mobilizações sociais continuaram e em agosto de 2017 a portaria foi revogada.

Embora não haja espaço para detalharmos todos os meandros do modo como os veículos de comunicação lidaram com a temática, é possível destacar que o conjunto de reportagens desse período operam ora reforçando o estereótipo em torno dessas mães, como mães do crack, incapazes de cuidar de si mesmas e muito menos de seus filhos, ora trazendo à tona denúncias com o potencial de colocar em xeque as medidas propostas.

Há várias dimensões relevantes para se compreender o modo como esse debate foi apresentado por grandes órgãos da imprensa, entre elas elenco aqui uma que parece central para compreensão de questões mais amplas sobre direito à maternidade. Trata-se do modo como as drogas, ou o crack em particular, pode ser usado como qualificador para descrever a gestação, a maternidade e os filhos dessas pessoas e que mostram visões particulares tanto sobre direitos de parentalidade quanto sobre políticas relativas à droga e ocupação do espaço urbano.

No jornal Estado de Minas, as mulheres atingidas pelas medidas são descritas alternadamente como "mães do crack", "craqueiras" ou "usuárias de crack". Seus bebês

[19] BRASIL. Ministério da Saúde. Nota técnica Conjunta nº 001 - SAS e SGEP. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/ministc3a9rio-da-sac3bade-nota-tc3a9cnica-diretrizes-e-fluxograma-mulher-situac3a7c3a3o-de-rua-2015.pdf <Acesso em 15/07/2018>
BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Recomendação nº 11 de 07 de Outubro de 2016. Disponível online via: http://conselho.saude.gov.br/recomendacoes/2016/Reco011.pdf. <Acesso em 15/07/2018>

[20] BRASIL. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. 23º Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de Belo Horizonte. Portaria nº3, 2016. Disponível online via: https://forumdeabrigosbhblog.files.wordpress.com/2016/08/portaria-nc2ba-3-vijbh-2016-encaminhamento-crianc3a7as-recc3a9m-nascidas.pdf [acesso em 30/07/2018].

são os "órfãos do crack", "filhos do crack" ou as "vítimas do crack". A terminologia "órfãos do crack", usada rotineiramente nos órgãos de imprensa foi inclusive apropriada pelo movimento contrário à medida. Se nos jornais, a orfandade dos bebês era determinada pelo uso do crack por parte de suas mães, o movimento opositor passa a falar em "mães órfãs", enfatizando que essas mulheres não escolheram abandonar os bebês, mas tiveram seus filhos compulsoriamente separados.

Outro grande veículo de comunicação, o jornal *O tempo* recorre a termos em que as crianças não são qualificadas na relação com a droga, mas como simplesmente crianças ou recém-nascidas, sem outros qualificativos. As mulheres, por seu turno, são qualificadas como "mães dependentes", "mães usuárias de drogas", sendo com menor frequência descritas também como "viciadas em crack", colocando assim a relação com as drogas num sentido mais médico do que no da degradação social.

REFLEXÕES FINAIS

A imagem midiática da corporalidade abjeta (Rui, 2014) associada aos usuários de crack ganha contornos particularmente intensos quando se trata de um corpo grávido. As reações sociais mais imediatas tendem ora a condenação, ora a comiseração. Os bebês, no entanto, são frequentemente apresentados como alvos de uma violência, intencional ou não, da qual precisam ser protegidos, daí certa simpatia, de primeira hora, com políticas que anunciam proteger o "melhor interesse da criança" ao separá-la de uma mãe que representa um potencial perigo. Contar a história dos abrigamentos a partir da arbitrariedade dos processos de destituição parental ou mesmo acionar uma forma narrativa em que a empatia é levantada em primeiro lugar ("o mesmo poderia ter acontecido com você ou alguém próximo") ou, ao contrário, balizando a dimensão de classe ("isso aconteceu com aquelas mulheres não só porque eram usuárias de drogas, mas porque eram negras, pobres e moradoras de rua", como ouvi com palavras similares em mais de um contexto, midiático ou não) podem colocar dúvidas sobre a efetividade dessas políticas e, possivelmente, tornar os direitos de mães e filhos menos distanciados.

Ainda que o ECA, em seu artigo 23, aponte que a falta de condições materiais não pode ser motivo para destituição de poder parental[21], não raro, projetos de lei ou iniciativas do judiciário são direcionadas explícita ou implicitamente para as populações com menor poder econômico.

[21] Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências.
Art.23 A falta ou a carência de recursos materiais não constitui motivo suficiente para a perda ou a suspensão do poder familiar.

No caso da portaria em discussão, embora, em tese, pudesse ser direcionada a mulheres de qualquer camada social, ninguém cogitaria que numa maternidade privada, uma mulher de classe média ou alta pudesse ter seu filho "retirado" pela suspeita de "dependência de substâncias". Essa é uma dimensão destacada por opositores das medidas, tanto nos documentos que produziram, como também nas falas reproduzidas em algumas reportagens, mas pouco problematizada pelos próprios órgãos de imprensa, cujo foco principal é as drogas como problema social.

Outra dimensão crucial dessas políticas que preveem o deslocamento de bebês/crianças de suas famílias de origem para abrigos ou famílias adotivas, que não será possível aprofundar aqui, diz respeito à suas conexões com políticas mais amplas relativas à adoção. Se a partir da década de 1990, a ênfase da adoção desloca-se para o princípio da convivência familiar, de modo que uma criança só deveria ser posta em adoção quando esgotada todas possibilidades de acolhida por outros membros da família ou comunidade de origem, esse princípio não necessariamente se conforma ao ideário de grande parte dos pais adotivos por bebês. Medidas que visam tornar a destituição de poder familiar mais rápidas são, desse modo, bem vistas, pois diminuiriam o tempo de abrigamento e disponibilizariam um maior número de bebês para a adoção[22].

Do ponto de vista jurídico, a noção de "melhor interesse da criança" foi intensamente mobilizada nos contextos em que a questão foi posta em pauta. Se para os propositores e defensores dessa medida, ela visaria o "melhor interesse da criança" em não ser exposta à "negligência e maus-tratos" que uma mãe "usuária de substâncias entorpecentes" (Trecho da Recomendação nº6, 2014) pudesse causar, do ponto de vista daqueles que se posicionam publicamente contra a medida o "melhor interesse da criança" seria a mãe ter "seus direitos humanos respeitados" e que, em situações excepcionais, quando essa criança não pudesse ser mantida junto à mãe, que permanecesse em seu núcleo familiar ou família extensa. Direitos das mães e das crianças não deveriam, dessa perspectiva, serem colocados em lados opostos, mas complementares.

Para finalizar, gostaria de destacar a força dos documentos, tanto no que produzem nas práticas cotidianas em relação aos abrigamentos como também na guerra de posições que se estabelece a partir da publicação das primeiras recomendações. Se a prática de separação de mães e bebês já era usual, como sugerem alguns profissionais que atuam no campo, essa prática adquire outra densidade material a partir das recomendações e da portaria. A frase de um dos interlocutores dessa pesquisa, contrário às medidas, sintetiza bem a relação entre a prática e sua oficialização via documentos: "foi um tiro no

[22] É notável que, nos últimos anos, as mudanças legislativas sobre adoção e infância tanto quanto os debates jurídicos têm dado grande ênfase a formas de dar celeridade aos processos de adoção. Uma das posições que tem sido defendida é inclusive a desvinculação entre as leis de adoção e o ECA sob o argumento de que o ECA hipervaloriza laços biológicos.

pé [do MP e da Vara], era algo feito toda hora, mas que não vinha a público antes dessas recomendações". É também a partir dessa visibilidade e deste mesmo tipo de estratégia que as reações são organizadas.

O movimento contrário às medidas se faz, assim, via produção de inúmeros documentos (manifestos, abaixo-assinados, ofícios, resoluções) que culminam na revogação da portaria. A despeito, contudo, da aparente guerra documental ter sido vencida pelos opositores das medidas, todos os envolvidos bem sabem que, na prática, as guerras cotidianas de enfrentamento ao complexo aparato burocrático que tem levado a destituição do poder parental de mulheres pobres, negras, com trajetórias de rua e uso de drogas estão longe do fim. Desigualdades raciais e sociais, ainda que não explicitamente nomeadas nesses processos, são parte importante de como o direito à maternidade vem sendo historicamente estabelecido.

BIBLIOGRAFIA CITADA

DAS, Veena. 1995. *Critical events*: an anthropological perspective on contemporary India. Nova Déli, Oxford University Press.

FIORE, Maurício. 2013. *Uso de drogas:* substâncias, sujeitos e eventos. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.

GOMES, Janaina et al. 2017. *Relatório de pesquisa "Primeira Infância e Maternidade nas ruas da cidade de São Paulo"*. Clínica de Direitos Humanos Luiz Gama / Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo.

KNIGHT, Kelly Ray, 2015. *addicted.pregnant.poor.* Durham, NC: Duke University Press

REYNA; GOMES e SALATINO. 2017.Clínica de Direitos Humanos Luiz Gama: Direito à Convivência Familiar nas ruas de São Paulo. *V Enadir*. São Paulo: USP. Disponível via: http://www.enadir2017.sinteseeventos.com.br/arquivo do wnloadpublic2?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNDoiYToxOntzOjE wOiJJRF9BUlFVSVZPIjtzOjM6IjIxNyI7fSI7czoxOiJoIjtzOjMyOiJlZDNlOT M0YTg2ODc4Y2Q yNWI1OGFlMDBkNjdjNDg1ZCI7fQ%3D%3DAcesso outubro, 2017.

RUI, Taniele. 2014. *Nas tramas do crack:* etnografia da abjeção. Terceiro Nome: São Paulo.

SANJURJO, Liliana. 2013. *Sangue, identidade e verdade*: memórias sobre o passado ditatorial na Argentina. Tese doutorado em Antropologia Social. Campinas: Unicamp.

VARGAS, Eduardo Viana. 2001. *Entre a extensão e a intensidade:* corporalidade, subjetivação e uso de drogas. Tese de doutorado-UFMG. Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia e Política.

VIANNA, Adriana. 2003. Quem deve guardar as crianças? Dimensões tutelares da gestão contemporânea da infância. In: LIMA, Antônio C.S. (Org.). *Gestar e Gerir:* estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 271-311.

____. 2005. Direitos, moralidades e desigualdades: considerações a partir de processos de guarda de crianças. In: LIMA, Roberto Kant. (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EdUFF, v.3, pp. 13-68.

VILLALTA, Carla. 2005. “La apropiación de ‘menores’: entre hechos excepcionales y normalidades admitidas”. *Revista Estudios*, Nº 16, CEA-Universidad Nacional de Córdoba, 129-147.

Jornais e outros documentos

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Recomendação nº 11 de 07 de Outubro de 2016. Disponível online em: http://conselho.saude.gov.br/recomendacoes/2016/Reco011.pdf. [Acesso em 12/07/2018]

_____. Defensoria Pública da União em Minas Gerais; Defensoria Pública do Estado de Minas Gerais. *Recomendação Conjunta nº 01 de 2014*. Disponível online em: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/recomendac3a7c3a3o-defensoria-pc3bablica-da-unic3a3o-2014-1.pdf [Acesso em 15/07/2018].

_____. Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. Disponível online via: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm [Acesso em 15/07/2018]

_____. Lei n. 13.257, de 8 de Março de 2016. *Marco Regulatório da Primeira Infância*. Disponível online via: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/l13257.htm [Acesso em 16/07/2018]

_____. Ministério da Saúde. *Nota técnica Conjunta* nº 001 - SAS e SGEP. Disponível online em: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/ministc3a9rio-da-sac3bade-nota-tc3a9cnica-diretrizes-e-fluxograma-mulher-situac3a7c3a3o-de-rua-2015.pdf <Acesso em 12/07/2018>

_____. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. 23º Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de Belo Horizonte. *Recomendação nº 05/2014*. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/solicitac3a7c3a3o-mp-24-11-2014-1.pdf [Acesso em 12/07/2018].

_____. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. 23º Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de Belo Horizonte. *Recomendação nº 06/2014*. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/recomendaccca7acc83o-6_2014mp-1.pdf [Acesso em 12/07/2018].

_____. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. 23º Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de Belo Horizonte. *Ofício nº 39/2014*. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/solicitac3a7c3a3o-mp-24-11-2014-1.pdf [Acesso em 12/07/2018]

_____. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. 23º Promotoria de Justiça da Infância e Juventude Cível de Belo Horizonte. *Portaria nº3, 2016*. Disponível online via: *https://forumdeabrigosbhblog.files.wordpress.com/2016/08/portaria-nc2ba-3-vijbh-2016-encaminhamento-crianc3a7as-recc3a9m-nascidas.pdf* [acesso em 30/07/2018].

_____. Prefeitura Municipal de Belo Horizonte. Secretaria Municipal de Saúde. *Parecer da Câmara Técnica de Saneamento e Políticas Intersetoriais* nº 151 de 2014. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/parecer-151-14-ctspi-sobre-recomendac3a7ao-05-e-06-mpjif-1.pdf [Acesso em 16/07/2018]

_____. Prefeitura Municipal de Belo Horizonte. Secretaria Municipal de Saúde. Ofício SMSA/EXTER nº 1314/2014. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/notificacao-smsa-2014.pdf [Acesso em 16/07/2018]

KIEFER, Sandra. 2014a. MP determina que bebês de mães usuárias de crack sejam levados para abrigos em BH. *Estado de Minas*, 01 dez. 2014a. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2014/12/01/interna_gerais,595140/bebes-de-viciadas-em-crack-sao-levados-para-abrigos-em-bh.shtml. Acesso em 24 de maio de 2018.

KIEFER, Sandra. 2014b. BH não dispõe de entidade especializada em acolher gestantes usuárias de álcool e drogas. *Estado de Minas*, 04 dez. 2014b. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2014/12/04/interna_gerais,596244/bh-nao-dispoe-de-entidade-em-acolher-gestantes-usuarias-de-drogas.shtml . Acesso em 24 mai. 2018.

MANIFESTO contra o abrigamento compulsório assinado por 21 entidades e publicado em 01 de dezembro de 2014. Disponível online via: https://dequemeestebebe.files.wordpress.com/2017/04/manisfesto-contra-o-abrigamento-compulsc3b3rio-assinado-por-diversas-entidades.doc [Acesso em 16/07/2018]

O TEMPO. 2015. *Debate*. Crianças de mães usuárias de drogas devem ser encaminhadas para abrigos? 13 de março.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 142. Practices, policies and discourses in the mental health field: an anthropological perspective

(DES)CONSTRUÇÃO DE MUROS: UMA ETNOGRAFIA DE HOSPITAL

Sabrina Melo Del Sarto[1]
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

O presente trabalho propõe, a partir da experiência de uma etnografia hospitalar, compreender como os moradores de um hospital psiquiátrico e espírita, localizado no interior do estado de São Paulo, interpretam, vivenciam e experimentam o ambiente em que vivem. Busco identificar se há a presença de uma auto-organização daqueles que habitam um local institucional e, assim, reconhecer as motivações, preocupações e anseios que permeiam suas cotidianidades. A ala escolhida para a pesquisa, dentro do próprio hospital, foi o anexo "Lar Abrigado", pelo fato deste ser um ambiente com moradores permanentes cujas histórias de vida estão, frequentemente, relacionadas ao hospital. Pretendo, neste estudo, compreender se existem ações e/ou atitudes que se estabelecem e subsistem para além daquelas propostas pelo cotidiano hospitalar. Devido ao fato destes moradores estarem inseridos em um ambiente que pode coordenar suas ações particulares e também suas interpretações de mundo, buscarei compreender essas possíveis formas de resistência e, através dessas formulações, a pesquisa poderá lançar luz à ideia de agência em indivíduos institucionalizados.

Palavras-chave: Etnografia de Hospital; Antropologia da Saúde; Hospital Psiquiátrico; Agência;

Abstract

The current work intends, based on the experience of a hospital ethnography, to comprehend how the residents of a psychiatry and spiritual hospital live, interpret and experience the environment they live, located in the countryside of the state of Sao Paulo. It intendeds to identify the existence of a self-organization from the ones that inhabit an institutional place and, this way, to recognize their motivations, concerns and aspirations that surround their daily lives. The chosen side for our research, inside the own Hospital, was the "Lar Abrigado" (Sheltered Home) attach, due to the fact that this one is an environment with permanent residents which their lives stories are, usually, related to the hospital. In this study we intend to understand if there are actions and/or beliefs that establish and persist beyond the ones already proposed by the everyday routine of the hospital. Due to the fact that these residents are inserted in an environment that might coordinate their particular actions as well as their interpretations of the world, we aim to understand these possible ways of resistance and, through this potential formulations, this research might be able to propagate the idea of agency among institutionalized individuals.

[1] Mestranda em Antropologia Social pelo PPGAS da Universidade Federal de Santa Catarina.

INTRODUÇÃO

Refletir sobre o que é conhecido comumente como "loucura" no mundo contemporâneo implica defrontar-se com uma longa história de imposição de normas e marginalização de indivíduos que o mundo ocidental desenvolveu ao longo de muitos séculos. Partimos assim, da premissa de que o conceito de "loucura" é uma construção social de uma determinada temporalidade que produz e reflete características e valores da sociedade em que emerge. Neste sentido, entendemos que as condutas associadas ao tema da "loucura" estão também relacionadas à incorporação de forças culturais que, por sua vez, são reelaboradas e reinterpretadas constantemente pelos agentes na ação social. Dentro deste arcabouço de significações e diante da pluralidade de discursos que envolvem o tema, sabemos, *a priori*, que os indivíduos que não se enquadram nas ordens estabelecidas socialmente podem ser designados aos internamentos. Estes, por sua vez, emergiram como um mecanismo utilizado para eliminar "elementos heterogêneos e nocivos" da vida social e contêm significações políticas, sociais, religiosas, econômicas e morais (FOUCAULT, 1997, p. 61-63).

Os estudos relacionados à história da loucura e aos poderes institucionais (BASTIDE, 1968; FOUCAULT, 1997; PESSOTTI, 1994) e aqueles que trabalharam as questões sociais da saúde (BENEDICT, 1988 [1934]; DUARTE, 1994; LANGDON, 2015; LAPLANTINE, 1998; VELHO, 1981; entre outros) permitem-nos construir uma discussão sobre o tema para além de estudos biológicos focados apenas nas explicações médicas. Na antropologia, de maneira geral, observou-se desde a década de 30 que as significações de comportamentos heterogêneos variavam entre as diferentes sociedades e que as concepções de "normal" e "desviante" eram, portanto, relativas (BENEDICT, 1988 [1934]; MEAD, 1963; SAPIR, 1949). A oportunidade de restituir aos fenômenos biológicos sua natureza social foi encontrada na Antropologia da Saúde, a qual, entre muitas contribuições, permitiu desnaturalizar verdades científicas médicas ao demonstrar que as condições de vida interferiam diretamente nas condições de saúde (MINAYO, 1991). Essa pluralidade de visões sobre o ser social em sua relação com a saúde e a doença auxilia-nos a repensar as formações e concepções hegemônicas relacionadas ao conceito de "loucura" já estabelecidas e cristalizadas socialmente.

Ao entender o corpo e as doenças como aspectos construídos relacionalmente (LANGDON; FOLLER; MALUF, 2012) pretendemos, neste artigo, utilizar as reflexões desenvolvidas pela antropologia para tecer um estudo etnográfico no interior de um hospital psiquiátrico e espírita, denominado de "Hospital Espírita de Marília" e conhecido internamente pela sigla "HEM". Este hospital foi fundado em 1948

em Marília-SP e, desde então, destina-se ao tratamento de pessoas diagnosticadas com sofrimentos psíquicos. É uma instituição espírita (de orientação Kardecista), psiquiátrica e asilar. Abriga, entre suas sete alas, moradores permanentes e temporários. Escolhemos, para a pesquisa empírica, o "Lar Abrigado", uma ala deste hospital que possui cinco casas com, atualmente, vinte e dois moradores. As moradias apresentam algumas limitações como a proibição de fogões, aparelhos eletrodomésticos e objetos pontiagudos. Há ainda, na composição espacial do local, um quintal coletivo, um refeitório e uma sala utilizada para artesanatos. A rotina hospitalar envolve uma dinâmica de tratamento medicamentoso e religioso.

Segundo alguns voluntários espíritas kardecistas, a rotina religiosa é importante porque os distúrbios mentais são resultados da ação de espíritos desencarnados que influenciam nas funções mentais de indivíduos encarnados. Como o Hospital foi fundado por voluntários espíritas que se dedicavam à caridade e ao tratamento de indivíduos diagnosticados com doenças mentais, persistiu, até os dias atuais, a presença da religiosidade nos tratamentos. De acordo com a Associação Médico Espírita do Brasil (AME), o Lar Abrigado tem como objetivo principal a ressocialização e a desmedicalização progressiva dos pacientes. Ao mesmo tempo, se constata que muitos moradores continuam com medicações fortes e sem contato com o mundo externo ao hospital, e, como vivem longos anos de internação, com pouco ou nenhum vínculo familiar, suas histórias de vida podem estar, frequentemente, relacionadas à instituição.

Entretanto, há também a intenção da equipe hospitalar em diminuir os remédios e reinserir estes moradores socialmente, ainda que parcialmente, porém, ainda são muitos os pacientes que vivem uma vida exclusivamente dentro do hospital com pouco ou nenhum contato com o mundo externo. Neste sentido, como já escrito por Andrade e Maluf (2016, p. 264) em um estudo sobre a reforma psiquiátrica no Brasil, o status de "louco" que é atribuído a indivíduos nestas condições, coloca-os em uma condição de "vulnerabilidade" e o que eles "falam", "pensam" ou "sentem" é sempre submetido a um "juízo alheio".

Embora o ambiente psiquiátrico condicione atitudes e interpretações dos pacientes que são modeladas pelo ambiente institucional, percebemos ao longo das visitas ao campo que há também a recepção e interpretação própria dos moradores que se condicionam não somente às regras pré-estabelecidas pelo hospital, mas também por aquelas criadas por eles mesmos ao longo de suas vivências. Essas particularidades dos moradores demonstram o quanto as discussões que envolvem o tema da saúde, na antropologia, são importantes no sentido de (re)pensar as determinações médicas, não no sentido de negá-las, mas de um exercício contínuo na busca de interpretações do "outro" . Isso justifica o porquê de questões relativas à saúde e doença não deverem ser estudadas isoladamente,

sem que sejam considerados também os aspectos sociais mediados pela cultura e que conferem sentidos a essas experiências (LANGDON; WIIK, 2010).

LOUCURA COM ASPAS[2]

Adentrar na questão da saúde no campo das ciências humanas e mais especificamente no da antropologia é importante no sentido em que oferece uma pluralidade de alternativas às interpretações acerca do cotidiano asilar. Partimos da premissa do antropólogo francês François Laplantine (1998) que diz que o conceito de "loucura" carrega traduções e implicações relacionadas à sociedade em que está inserido e sofre alterações devido a circunstâncias históricas e sociais específicas. Cada contexto cultural possui estruturas e padrões que garantem a ordem social, porém, as condutas são também produzidas por seus próprios indivíduos, que as elaboram e as interpretam de maneiras diversas. Aqueles indivíduos que possuem comportamentos que não são os pré-determinados e pré-estabelecidos socialmente, podem ser colocados no papel de "outro" e a sociedade pode delimitar uma linha de normalidade aceitável.

Sabemos que as Ciências Sociais iniciaram seus estudos no tema da saúde propondo argumentos necessários que possibilitaram o questionamento das formações médicas hegemônicas já estabelecidas e cristalizadas socialmente. Segundo Laplantine (1991), o contato entre as disciplinas se deu na medida em que foram considerados os fatores também sociais na interpretação das doenças. No século XX, com o surgimento da etnopsicologia, a psicologia dos povos, houve a primeira tentativa de articulação do psicológico, do cultural e do histórico (LAPLANTINE, 1998). Neste período, buscaram "compreender identidades diferentes de culturas em presença e, mais precisamente de nações dentre as quais algumas ainda estão em vias de constituição." (LAPLANTINE, 1998, p. 18). Foram então examinadas as interações entre os aspectos psicológicos do indivíduo e a cultura em que vivia. Entretanto, a cultura e a personalidade estavam ainda muito divididas para serem consideradas uma unidade, como já escrito pelo historiador americano Levine (1984, apud MINAYO, 1991). Porém, já haviam estabelecido algumas ideias básicas que incluíam a determinação e modelação cultural de comportamentos, a influência das experiências da infância nos indivíduos adultos e a influência das instituições culturais nas características humanas (LEVINE, 1984, apud MINAYO, 2001). Assim, a socialização começou a criar padrões de personalidade, moldando emoções, pensamentos, comportamentos, valores e normas culturais.

[2] Este subtítulo foi construído a partir de uma alusão ao texto de Manuela Carneiro da Cunha (2009), intitulado: "Cultura com aspas: e outros ensaios."

Na antropologia, uma das primeiras correntes que se abriu para esta temática foi a Escola da Cultura e Personalidade. Emergida na década de 50, nos Estados Unidos, como uma reação às ideias evolucionistas e difusionistas, essa escola negou a ideia do sistema evolutivo hierárquico entre as diferentes culturas. De maneira geral, os teóricos dessa corrente observaram que as significações de comportamentos heterogêneos poderiam variar entre as diferentes sociedades e que as concepções de "normal" e "desviante" podiam ser relativizadas (BENEDICT, 1988 [1934]; MEAD, 1963; SAPIR, 1949; HERSKOVITS, 1955, entre outros). Estas pesquisas foram importantes por permitirem reflexões acerca das determinações médicas hegemônicas que por muitos anos também determinaram o isolamento e a exclusão de indivíduos. Nas palavras de Laplantine esse "movimento "culturalista" visava demonstrar que é que convém não atribuir à natureza o que diz respeito à cultura, ou seja, não considerar universal o que é relativo." (1991, p. 22).

Ademais, foram também desenvolvidos estudos que eram vistos como pertencentes à uma corrente chamada "Antropologia da Saúde". Estes autores produziram e produzem inúmeras contribuições para o tema e será principalmente com este referencial teórico que trabalharemos adiante. Segundo o antropólogo brasileiro que se debruçou sobre o tema, Luís Fernando Dias Duarte (1994), os objetos da Antropologia da Saúde seriam:

> as condições de vida que interferem nas condições de saúde, as políticas públicas e sociais do setor e intersetoriais, os vários sistemas terapêuticos, incluindo-se a atenção em todos os níveis e por fim, os valores e crenças que dão suporte aos limites da tolerância e vulnerabilidade da sociedade frente ao que afeta sua saúde individual e coletivamente. (p. 35).

Assim, os estudos advindos desta linha possibilitaram uma maior visibilidade da pluralidade de visões sobre o ser social e sua relação com a saúde e a doença. Em outros termos, este é um campo de conhecimento "nativo capaz de projetar luz sobre o universalismo e as peculiaridades do modo como o país pensa, sente e atua frente às questões da vida e da morte, da saúde e da doença." (DUARTE, 1994). Deste modo, com o estudo antropológico tem-se a possibilidade de um diálogo entre as dicotomias construídas ao longo de debates que envolvem o tema da "loucura". A partir dos escritos do pensador pós-estruturalista francês, Michel Foucault (1997), é possível observar que em todas as épocas sempre houve uma dupla interpretação da loucura, sendo uma "moral" e outra "objetiva e médica". Segundo o antropólogo brasileiro Gilberto Velho (1981), nessa discussão sobre as oscilações entre a medicina e a ciências sociais, tem-se a criação de uma individualidade pura e essas diferenças fazem com que pessoas sejam internadas em instituições para serem mantidas afastadas da "ordem" social.

Os internamentos exercem um considerável controle das necessidades individuais de seus internos, através de ordens burocráticas que proíbem diversas atitudes, como

fumar, acordar tarde, telefonar, entre outros. Muitas ações dentro da vida asilar só podem ocorrer com autorizações prévias, ocorrendo, o que Goffman (1974) denomina "economia do eu", quando ocorre perturbações no "eu" destes indivíduos. Além disso, os indivíduos, ao serem internados, vivem a passagem de pessoa a paciente. O autor usa o termo "carreira moral" para indicar que, no momento da internação, ocorre um declínio no status de adulto livre, que pode implicar na perda de privacidade e na não possibilidade de exercer determinados direitos civis. Contudo, na "carreira moral" do doente mental existem outras problemáticas relacionadas que envolvem o status, direitos e privacidade. (GOFFMAN, 1974).

Como os "desvios" podem ser criados por grupos sociais através do estabelecimento de regras, coexistem duas consciências que tratam o conceito de loucura. A primeira é a médica e científica que tem como objetivo eliminar sintomas e dominar suas causas e a segunda é a consciência prática que separa e oculta o "louco" (FOUCAULT, 2004, p. 174). Neste sentido, o conceito loucura é uma variante que se altera no processo histórico e nas diferentes sociedades na qual é interpretado. Uma cultura ou uma época podem ter significados diferentes a respeito do "ser louco" e os critérios de normalidade e patologia não são estabelecidos de maneira definitiva, pois se modificam ao longo da história (LAPLANTINE, 1998, p. 58).

O HOSPITAL ESPÍRITA DE MARÍLIA

> O despertador começa seu barulho matinal antes mesmo do sol nascer. Os alto-falantes despertam com avisos corriqueiros e, mesmo com o sol ainda prestes a aparecer, sabe-se que é hora de acordar. O primeiro caminho pela manhã se repete todos os dias da semana, com chinelos e roupas ainda de dormir, os moradores do Hospital Espírita de Marília, pertencentes à ala "Lar abrigado", caminham em direção ao café da manhã, no refeitório. Logo em seguida, vão para a enfermaria. A "hora do remédio" é uma das primeiras obrigações do dia. O motivo e a utilidade da medicação nem sempre são explicitados; para alguns moradores é apenas mais uma obrigação que deve ser cumprida, nas palavras de Valdir[3], um morador da instituição: "é pra gente ficar bem, aqui tem muita gente nervosa. (Diário de campo - 10/03/2016).

Remetendo-se à rotina asilar e hospitalar, essa passagem ilustra, muito brevemente, parte do cotidiano da ala Lar Abrigado, localizada dentro do Hospital Espírita de Marília. Palavras justapostas jamais seriam suficientes para desenhar ou decifrar este ambiente; faltam-me adjetivos e as imprecisões não se desvencilham da escrita. Porém, como me é dever apresentar o campo de estudo escolhido, *voilà!* O Hospital Espírita de Marília foi fundado em 18 de julho de 1948 e, desde então, destina-se ao tratamento de pessoas

[3] Todos os nomes utilizados na pesquisa são fictícios.

diagnosticadas com sofrimentos psíquicos e dependentes químicos. A instituição abriga indivíduos de todo o Brasil, sendo alguns como moradores permanentes e outros como moradores temporários.

Segundo alguns funcionários do hospital, a história do mesmo se iniciou ainda antes de 1948, em 8 de janeiro de 1939, quase dez anos antes de sua fundação, quando ocorreu a inauguração de um prédio do Centro Espírita "Luz e Verdade". Naquele momento, o proprietário da Alfaiataria Carioca - Sr. Hygino Muzzy Filho - propôs ao médico Dr. Antônio Pereira Manhães fundar um hospital destinado a doentes mentais. Inicialmente, o hospital tinha 120 leitos e, atualmente, é composto por 330 leitos, sendo 260 conveniados com o SUS e 40 destinados aos pacientes particulares ou de outros convênios. Os tratamentos, de maneira geral, são realizados por uma equipe multidisciplinar e os pacientes são vistos, internamente, como seres biopsicossocial-espiritual[4]. A assistência espiritual é feita por voluntários de diferentes casas espíritas de Marília e região e a direção do hospital é também composta por cidadãos espíritas que compõem seu quadro associativo[5]. Atualmente, a instituição é subdividida em alas médicas e, neste estudo, escolhi para a pesquisa empírica, como já citado acima, a ala "Lar-Abrigado", em funcionamento desde janeiro de 1996. Neste ambiente, três casas abrigam exclusivamente mulheres e outras duas são habitadas por homens. A quantidade de moradores varia em cada casa e há também uma circulação não muito comum entre eles e, em alguns momentos, por questões diversas, eles trocam de casa.

O LAR, A CASA

Ao passar por essas informações, estamos então preparados para adentrar o Lar Abrigado. Esta ala é um ambiente que, visualmente, pode ser pensado como um grande retângulo vertical. Talvez, num primeiro momento, possa parecer desnecessária e superficial essa informação, entretanto, peço que a partir de agora o leitor entre comigo dentro do hospital, precisaremos dessa aguçada imaginação para que as questões e reflexões fluam enquanto caminhamos por este espaço. À esquerda desse grande retângulo, encontram-se enfileiradas cinco casas coloridas com tintas fortes e radiantes; suas paredes variam do rosa, amarelo, azul ao verde. Cada casa possui uma varanda e um pequeno quintal e é, na maioria dos casos, composta por três ou quatro quartos, uma cozinha e uma sala, além de um único banheiro. Logo em frente às casas, há um quintal

[4] Conceito que visa estudar a causa ou o progresso de doenças pautando-se em fatores biológicos, psicológicos e sociais; este modelo abrange disciplinas que vão desde a medicina à psicologia e à sociologia. (LUIS, 2014).
[5] Informações adquiridas através de conversas com funcionários do hospital e pelo site oficial da instituição. A saber: http://hem.org.br/a-instituicao.

comunitário onde algumas moradoras cultivam algumas plantas e flores, em vasos de diferentes tamanhos, espalhados pelo ambiente. Ao lado direito do retângulo, há três bancos de cimento e duas passagens, atrás deles, o muro. No alto do muro o alto-falante, que pode ser ouvido (e visto) por todas as casas. Ao fim do retângulo, após caminhar por todo o quintal comunitário, há ainda uma terceira passagem, utilizada para ir ao galpão onde ocorrem as reuniões espíritas. Estas três passagens resumem e ilustram, de maneira generalizante e ilustrativa, algumas regularidades da própria rotina asilar.

Vale ressaltar que existem, dentro do hospital, duas formas de ordenamentos. O primeiro seria aquele determinado por indivíduos que compõe o ambiente hospitalar com intuitos religiosos ou médicos, este grupo integra a equipe médica e os voluntários religiosos. Já o segundo grupo é composto por aqueles que vivem *o* e *no* ambiente, sendo formado pelos moradores. No primeiro grupo, as determinações caminham como normas e regras, implícitas e explícitas e, no segundo, os ordenamentos são mais discretos.

Voltando ao ambiente e às *passagens,* observei que a primeira delas leva ao "Refeitório", um ambiente composto por três cômodos abertos e sem portas, com mesas e cadeiras de plástico brancas espalhadas e outras duas de madeira que ficam encostadas na parede. No fundo do primeiro cômodo, uma pia e um escorredor de louças com pilhas de pratos plásticos beges. Já a segunda passagem, dá acesso à enfermaria, uma pequena sala com uma escrivaninha e os remédios separados em uma estante. Por fim, a terceira passagem, que é utilizada para ir às outras alas, entretanto, pelos moradores, é mais utilizada para ir ao passe[6] (pois atrelado aos tratamentos medicamentosos, há também o tratamento religioso, no qual, diariamente, os moradores devem ir a um galpão, nos fundos do hospital, para uma palestra religiosa e, no fim, recebem o passe).

Percebe-se então, a partir destas composições do espaço, como funciona a rotina comum asilar. Ela envolve três atividades diárias e obrigatórias, sendo elas: a alimentação, a medicação e o tratamento espiritual. No Lar Abrigado, a rotina religiosa começa às 8 horas da manhã. Após o café da manhã e a primeira medicação, os moradores se arrumam e colocam sapatos para então atravessarem o hospital em direção a um grande galpão utilizado para as reuniões espíritas. Após aproximadamente 40 minutos de fala, os voluntários se levantam para "dar o passe" para os moradores. Após este momento, voltam para suas casas, onde esperam o almoço. Às 11:30h, caminham em direção ao refeitório, para fazer a segunda refeição do dia e logo em seguida tomam suas medicações. Depois, voltam para suas casas e ali ficam a tarde toda, vendo televisão, conversando ou apenas esperando. Alguns, devido à medicação, também passam o dia todo dormindo. No meio

[6] Segundo o Dicionário de Parapsicologia, Metapsíquica e Espiritismo, passe é: "movimentos com as mãos, feitos pelos médiuns passistas, nos indivíduos com desequilíbrios psicossomáticos ou apenas desejosos de uma ação fluídica benéfica. (...) Os passes espíritas são uma imitação dos passes hipnomagnéticos, com a única diferença de contarem com a assistência, invocada e sabida, dos protetores espirituais." (PAULA, 1970, p. 57).

da tarde, há mais uma hora de medicação e um momento para um lanche. Passadas à tarde vão para a penúltima refeição, o jantar. Mais tarde, voltam para o refeitório para a ceia e, logo após, a fila da medicação é formada novamente, pois, mais uma vez, devem tomar seus remédios para dormir.

Percebe-se assim, como os moradores estão expostos, constantemente, a uma rotina religiosa e medicamentosa. Isso pode causar, segundo Cunha (1986) uma negação da individualidade e da privacidade do sujeito, uma vez que a própria rotina do hospital torna os pacientes cada vez mais parecidos. Mesmo identificando todas essas determinações hospitalares, como já escrito por Goffman que: "toda instituição absorve parte do trabalho e dos interesses de seus membros e lhes proporciona um mundo próprio." (1974, p. 17), observamos também que, para além dessa totalidade e regularidade - demarcada pelo tempo cronológico e pela rotina atribuída a partir das diretrizes médicas da instituição - subsistem (inter)relações paralelas que ocorrem dentro das casas e nos caminhos das "obrigações diárias". Essas formas de "resistência" demonstram as formas particulares de vivências desses moradores. A sociabilidade dentro do Lar abrigado não se resume, portanto, somente às determinações hospitalares. Essas particularidades dos moradores demonstraram-me o quanto as discussões que envolvem o tema da saúde, na antropologia, são importantes no sentido de (re)pensar as determinações médicas na busca de novas interpretações.

MEMÓRIAS

Como as relações dentro de instituições podem ser, em alguns casos, desenvolvidas de modo impessoal e distanciado, pode-se refletir sobre a sensação de espera que é capaz de se desenvolver e torna-se presente no cotidiano asilar. A espera pode ser pensada em dois sentidos: primeiro, os moradores podem pensar em esperar, nem sempre conscientemente, para futuramente saírem dali (concepção muito pouco presente nas falas dos moradores) e, segundo, no sentido de permanecer e esperar que o tempo ali passe, sem perspectiva de futuro fora da rotina hospitalar. Neste contexto, seus lugares de origem (ou de vida anterior à institucionalização) são revividos através de histórias e/ou memórias. Segundo Goffman (1974), há uma estabilidade na organização pessoal de um internado que existia antes da sua internação e ela formaria uma parte de um marco de referência mais amplo que ele possuía enquanto "civil".

Mesmo com essa necessidade de possível reordenação de suas particularidades, as reclamações eram raras e muitos falavam de como era bom estar ali porque antes viviam nas ruas. Para completar, contavam sequências de situações conflituosas as quais tiveram de passar. No lar, muitos moradores perderam o contato e o vínculo familiar e

com a impossibilidade de saída e a ausência de vínculos externos, principalmente entre moradores que já vieram de outras instituições, esses indivíduos podem passar a ver aquele hospital como sua casa ou a sua única opção de moradia. Enquanto que, para outros, pode haver também uma afirmação de não pertencimento ao local. Como forma de viver o ambiente, os moradores fazem referência às suas vivências antes do Hospital para contar suas histórias de vida. Sobre essas histórias, poucas são aquelas que dizem respeito aos "casos" que aconteceram dentro do hospital e, quando falam deles, falam de uma maneira mais impessoal, traduzindo suas rotinas básicas de obrigatoriedade comum. Percebi assim que as referências à vida antes do Hospital eram muito presentes, pois os moradores me falavam, o tempo todo, de memórias e histórias sobre seus pais, filhos e amigos:

> Hoje alguns moradores foram para o supermercado e como não tive autorização para ir junto fiquei com uma outra moradora que também não pôde ir, pois "não tinha tomado banho". Ao contar que veio de São Paulo, uma chuva de memórias começaram a surgir, estávamos no quintal comunitário e ela me disse que sua nora teve "câncer no peito" e quando foi tirar, morreu. Disse ainda que teve muitos filhos em São Paulo, mas que não os vê há anos. (Diário de campo, 05/05/2017).

Outro morador, Carlos, gostava sempre de conversar sobre sua vida anterior ao hospital, como essa passagem do diário de campo ilustra:

> (...) Ao conversar com Carlos, o diálogo nos levou aos motivos que o levaram ao HEM: "Era pipoqueiro, depois fui chefe no jogo do bicho, comecei a ganhar muito dinheiro e sair, assim começaram as internações. Fiquei 8 anos no patião, lá é mais agitado, eles não respeitam o outro". No meio da conversa chegou seu companheiro de quarto que fica tempos no lar e tempos no patião. Os dois moraram em uma pensão antes de irem para o hospital, no centro de Marília. Ele tinha acabado de voltar da rua, onde foi fazer um jogo do bicho para o amigo (Diário de campo, 10/03/2016).

E mais uma vez, já em outro mês da pesquisa:

> Sentei no alpendre para conversar com Joana, ela estava toda arrumada, na porta da sua casa e com uma bolsa dependurada nos ombros. Quando me viu, logo disse que não iria sair e me chamou para sentar na sala, sentamos e ela disse que tem bonecas que são somente bonecas e não suas filhas. Logo Carla chegou e sentou conosco. Quando olhei para ela, ela me disse que se lembrava de mim e começamos a conversar. Ela me contou que foi para o hospital com 26 anos e que antes trabalhava em uma lavanderia. (Diário de campo, 17/03/2016).

Histórias sobre outros internamentos também são constantes, como nesta conversa sobre o passe,

> Hoje, enquanto estávamos no passe, Marta me disse que olha e não enxerga nada, porque "fica meio escuro" e com sua visão "não da pra ver nada". Disse ainda que só ouve as vozes, completando: "Um olho apagou esses dias".

> Perguntei então por que ela ia ao passe e ela disse que era para "tirar os maus do corpo". Depois ela me disse que em Tupã, no outro hospital que vivia, não era assim. Ela contou que lá não tinha passe, mas faziam tapete, bordado e escreviam, acrescentou ainda que gostava muito de lá e que "quando enxergava com os dois olhos" bordava muito bem. (Diário de campo, 10/05/2016).

Ainda sobre Tupã, Marta começou a me contar sobre suas vivências por lá. Lembrou então de uma poesia que recitou para mim. Depois começou a contar de uma paciente que fazia fumo com pasta de dente, nas suas palavras, para fazer "que nem droga" e que ela não fumava junto. Sonia, outra moradora, disse que lá era bom e podia fumar e que agora não pode mais no HEM, completou dizendo: "eles tiraram nosso vício e se fumar o alarme toca" (Diário de campo, 20/04/2017). Percebi que por mais que a instituição, como um todo, tenha ações que parecem organizar e homogeneizar o ambiente, muitas particularidades sobrevivem em formato de memórias e histórias. O que mais me chamou a atenção foi o quanto as histórias são, às vezes, negadas àqueles que as contam.

Pode-se dizer que, em partes, desaparece a "comunidade dos ouvintes" (BENJAMIN, 1986) e isso poderia ser, talvez, um dos motivos pelos quais as relações com o hospital sejam, em alguns casos, fluidas. Ao ouvir (neste caso tanto nas conversas entre moradores quanto entre moradores e funcionários), muitas vezes, é preferido, como escreveu Benjamin (1986) aquilo que pode ser abreviado, esperado e premeditado e isso muito condiz com as intenções de equipes hospitalares (não se reduzindo ao HEM). Foucault (1997), no livro sobre a História da Loucura, escreveu um pequeno trecho sobre a comunicação entre esses dois mundos, ou personagens:

> No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco; há de um lado, o homem de razão que delega para a loucura o médico (...) há, do outro lado, o homem de loucura (...) Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental (...) estabelece a constatação de um dialogo rompido, dá a separação como já adquirida, e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciante, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão. (FOUCAULT, p. 152).

Entre algumas conversas com os moradores, percebi, como dito anteriormente, a preferência por narrativas de histórias do passado. Segundo Benjamim (1986), ao narrá-las, os indivíduos (nesse caso os moradores do hospital), encontram no passado germes de outra história, que viveram fora da realidade do presente. Essa narrativa considera os sofrimentos acumulados ao longo dos anos com o intuito de dar uma nova face às esperanças, frustradas ou não. Seria como uma construção de uma experiência com o passado, fazendo com ele que seja vivido no presente, despido das cronologias para enfim triunfar no conforto das incertezas com possíveis novas experiências (BENJAMIN, 1986). Nas palavras de Hita (1994), os relatos (neste caso encontrados

nas conversas com os moradores) demonstram aspectos relativos à construção das identidades e do senso de si mesmo que emerge nas histórias contadas. Cunha (1986) diz, sobre este mesmo assunto, que há um "(...) "mundo" que os condenou ao silêncio e que lhes deu como único lugar o outro lado do espelho." (p. 115).

Sobre essa questão, além de narrar, há também as situações de silêncio. Veena Das (1995) ao procurar compreender o silêncio de pessoas portadoras de algum tipo de sofrimento questionou se a dor poderia vir a desconstruir a capacidade de comunicação ou se, em outra instância, criaria uma comunidade moral entre aquelas pessoas que sofrem. Neste caminho, ela encontra, para além da mutilação dos corpos, a mutilação da própria linguagem, observando que a mesma torna-se omissa, chegando à condição de silêncio. Assim, a violência aniquilaria a linguagem, o que indica que o terror surgiria no campo do "indizível". (p. 184).

Observei também que os moradores usam conceitos próprios para diferi-los uns dos outros, denominando, em alguns casos, aqueles que apresentam comportamentos diferentes daqueles considerados "comuns" dentro do cotidiano asilar de "nervosos" (Diário de campo, 17/03/2016). Como exemplificado por essa escrita do diário de campo:

> "Cheguei ao HEM e a psicóloga me acompanhou até o Lar Abrigado. (...) Sentei com Roger, que me disseram anteriormente, por alguns moradores, ser "nervoso", mas que hoje estava calmo. Ficamos conversando e mais dois senhores chegaram, perguntei o que iriam fazer e me disseram que não fazem nada e que iriam esperar o almoço." (Diário de campo, 26/01/2016)

Durante outra visita, ocorreu-me uma situação em que na varanda de uma casa feminina chegou um morador da ala interna que estava passando por um processo de "experiência" para saber se poderia ou não morar no Lar Abrigado. Ele começou a cantar e mostrar seus óculos escuros novos. As mulheres da casa logo disseram que ele era "nervoso" e que não seria interessante falar com ele, pois ele "balança a cabeça". Essas denominações tornaram-se recorrentes ao longo das outras visitas. Pude notar, neste sentido, que os moradores também têm categorias de diferenciações internas, como nessa outra exemplificação:

> Mônica voltou e veio conversar comigo, as outras duas moradoras me disseram que não entendem o que ela fala, pois ela é "muda". (...) Outras moradoras vieram falar comigo, dizendo que ela estava de passagem, que ela era muito "agressiva" e "nervosa" e que iria "lá pra dentro". Passou por perto de nós outro morador e as mesmas mulheres disseram "Ele não está muito bom não", "ele é agressivo" e ainda "ele balança a cabeça". (Diário de campo, 17/03/2016).

Observei, portanto, que embora o ambiente psiquiátrico condicione atitudes e interpretações dos pacientes, há também a recepção e interpretação própria dos

moradores. Como não é possível haver agência fora de uma estrutura de poder (ORTNER, 2006), são exatamente as determinações hospitalares que fazem emergir e demonstram as ações individuais dos moradores do hospital. Neste sentido, ao serem internados permanentemente, os moradores do Lar Abrigado podem passar, em algumas instâncias, de pessoa a paciente e, neste momento, ocorre um declínio no status de adulto livre, que pode implicar na perda de sua própria privacidade (GOFFMAN, 1974). Este fato reforça a destituição de suas particularidades, entretanto, observei que estes indivíduos possuem sim particularidades, são agentes e conseguem construir formas individuais de interpretar o ambiente institucional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo o tecer deste trabalho foi composto por um estudo conjunto entre as teorias já lidas e as vivências experienciadas no trabalho de campo. Pouco foi conversado, ao longo da pesquisa, sobre o quadro clínico de cada paciente. A busca metodológica caminhou sempre no sentido de ouvi-los enquanto indivíduos capazes de falarem por si. O fio condutor que nos guiou foram suas próprias perspectivas (dos moradores). Possíveis interpretações genéricas sobre um ambiente tão plural devem ser evitadas e sabemos o quanto cada morador, dentro de seu contexto, é também um ser particular, com interesses e atitudes que nem sempre condizem com a dos outros moradores. Mas, o que aqui propus mostrar, foi que existem ocasiões que se repetem entre os moradores e que são essas ocasiões que demonstram o quanto, dentro do hospital, a sociabilidade pode também se particularizar. Desse ponto de vista, a sequência de fatos descritos, que apontam para formas particulares de vivências dentro da instituição, foram fundamentais para a construção de nossas reflexões. Primeiro observamos que o hospital, como toda instituição, possui regras que devem ser seguidas. Posteriormente, observamos que essas regras podem determinar não somente maneiras de viver e rotinas, mas também concepções de mundo (como no caso dos tratamentos que utilizam também a doutrina espírita). Entretanto, em um terceiro momento, observamos também que os moradores conseguem fazer permanecer suas singularidades dentro da rotina asilar.

Demonstrar, como fator central, essas formas de experiências que subsistiram foi uma escolha feita em campo. Não ignoramos a estrutura de poder, nem as determinações e regras hospitalares. Entretanto, o que buscamos foi não utilizar essa estrutura de poder como discussão central. Percebemos assim, que os indivíduos estabelecem relações de afinidade dialogando e ressignificando padrões sócio-culturais produzidos e reproduzidos dentro e fora da instituição. Ultrapassar o senso comum é, segundo Peirano (2016), uma pretensão fundamental da antropologia, portanto, lançar luz à ideia de agência

em indivíduos institucionalizados em uma instituição psiquiátrica é fundamental nessas pretensões de desconstrução de muros.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, A.P.M.; MALUF, S.W. Sujeitos e(m) experiências: estratégias micropolíticas no contexto da reforma psiquiátrica no Brasil. Physis. *Revista de Saúde Coletiva,* UERJ. Impresso, 2016.

BASTIDE, R. *Sociologia das doenças mentais*. Lisboa: Publicações Europa-América; 1968.

BENEDICT, R. *Padrões de cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1988 [1934].

BENJAMIN, W. O Narrador - considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUNHA, M. C. *O Espelho do Mundo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DUARTE, L.F.D.A. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C. (Org.). *Saúde e doença – um olhar antropológico.* Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *A História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

GOFFMAN, E. ***Manicômios, Prisões e Conventos***. São Paulo: Perspectiva, 1974.

HERSKOVITS, M. J. *Cultural anthropology*. New York: Alfred, A. Knopr. Inc., 1955.

HITA M. G. Identidade feminina e nervoso: crises e trajetórias. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C. (Org.). *Saúde e doença – um olhar antropológico.* Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

LANGDON, E. J. Antropologia e suas contribuições para as políticas públicas: pesquisas em saúde indígena. *Aceno: Revista de Antropologia do Centro Oeste*, v.2, p. 55-77, 2015.

LANGDON, E. J.; FOLLER, M.; MALUF, S. W. Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais. *Anuário Antropológico*, v. 2011-12, 2012, p. 51-89.

LANGDON, E. J.; WIIK, F. B. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, 2010.

LAPLANTINE, F. *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Aprender etnopsiquiatria*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

MEAD, M. *Sex and temperament in three primitive societies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

MINAYO, M. C. d. S.(org.) *Antropologia, saúde e envelhecimento*. / Organizado por Maria Cecília de Souza Minayo e Carlos E. A. Coimbra Jr. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2001.

MINAYO, M. C. S. *Interdisciplinaridade*: uma questão que atravessa o saber, o poder e o mundo vivido. Medicina, 1991.

ORTNER, S. B. *Anthropology and Social Theory:* Culture, Power, and the Acting Subject. Duke University press, 2006.

PAULA, João Teixeira De. *Dicionário de Parapsicologia Metapsíquica e Espiritismo*: Banco Cultural Brasileiro, 1970.

PESSOTTI, I. *A loucura e as épocas*. São Paulo: Ed.34, 1994.

SAPIR, E. *Language, Culture, and Personality.* Berkeley: University of California Press, 1949.

VEENA DAS. *Critical Events:* An Anthropological Perspective on Contemporary India. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

VELHO, G. *Desvio e divergência:* uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 015. Anthropology and Education: contemporary debates

EXPERIÊNCIAS UNIVERSITÁRIAS GUARANI: REFLEXÕES SOBRE O VESTIBULAR DOS POVOS INDÍGENAS NO PARANÁ

Samuel Douglas Farias Costa[1]
Universidade Federal de São Carlos

Fagner Carniel[2]
Universidade Estadual de Maringá

Resumo

O Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná corresponde a um processo seletivo para ingresso de indígenas no ensino superior público paranaense. Já em sua 17ª edição, a realização desta prova articula leis, convênios, diferentes setores institucionais, documentos, entre outros elementos que compõem o fazer estatal, especificamente no que concerne à gestão de uma política de ação afirmativa voltada aos povos indígenas que habitam o estado. Este fazer estatal é mobilizado no texto como uma perspectiva a ser conectada com uma outra parte dessa política educacional: as experiências de indígenas que ingressam na universidade por meio de um vestibular específico. Assim, aliado a reflexões de Marilyn Strathern (1991), a proposta deste trabalho é realizar uma comparação entre a perspectiva estatal na produção do Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná, e seus desdobramentos na vida acadêmica, e a perspectiva de estudantes ingressos na universidade por meio do mesmo. Tal reflexão é empreendida a partir do trabalho etnográfico com documentos oficiais e as vivências dos Guarani universitários na Universidade Estadual de Maringá (UEM) em 2015.

Palavras-chave: Ensino superior; Guarani; Estado; etnografia.

GUARANI ACADEMIC EXPERIENCES: REFLECTIONS ON THE VESTIBULAR OF THE INDIGENOUS PEOPLES IN PARANÁ

Abstract

The Vestibular of the Indigenous Peoples in Paraná corresponds to a selective process for the entry of indigenous people in the public universities of the state of Paraná (Brazil). Already in its 17th edition, the accomplishment of this college entrance exam articulates laws, agreements,

[1] Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (USFCar). Membro dos grupos de pesquisa Laboratório de Experimentações Etnográficas (LE-E/UFSCar), Laboratório de Pesquisa em Antropologia (LAPA/UEM) e Laboratório de Estudos Evolutivos Humanos (LEEH/UEM).
[2] Professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (DCE/UEM) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma instituição (PGC/UEM).

different institutional sectors, documents, among other elements that compose the State practice, specifically with regard to the management of an affirmative action policy directed at the indigenous peoples who inhabit the state. This statecraft is mobilized in the text as a perspective to be connected with another part of this educational policy: the experiences of indigenous people who enter in the university through a specific vestibular. Allied to Marilyn Strathern's (1991) refletion on the parciality of knowledge, the purpose of this paper is to compare the state perspective in the production of the Vestibular of the Indigenous Peoples in Paraná, and its unfolding in academic life, and the perspective of the admitted students in the university through these policy. Such reflection is undertaken from an ethnographic work with official documents and the experiences of the guarani studants at the State University of Maringá (UEM) in 2015.

Keywords: Higher education; Guarani; State; ethnography.

The relativising effect of multiple perspectives will make everything seem partial; the recurrence of similar propositions and bits of information will make everything seem connected.

(Marilyn Strathern, *Partial Connections*)

Na noite de 9 de março de 2018, na cidade de Maringá, ao Norte Central do Paraná, ocorreu uma cerimônia de colação de grau conjunta dos formandos de 2017 em cursos presenciais da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Na ocasião, 712 acadêmicos de 24 cursos diferentes receberam o diploma de graduação. Em meio à multidão de recém-graduados, um deles chamava a atenção visualmente. Ao invés do tradicional capelo, carregava em sua cabeça um *kangwaa*, que em guarani significa "coisa que usa na cabeça" e que os não indígenas geralmente conhecem como cocar. O formando em questão era um Guarani que concluía o ciclo para receber o diploma em Pedagogia. Seus parentes acompanhavam o evento da plateia, mas um deles, com um *kangwaa* ainda maior, estava na mesa de autoridades da cerimônia, o cacique da Terra Indígena (TI) Pinhalzinho (Tomazina, PR). O evento em questão faz visualizar o encontro entre a forma acadêmica, parte de um fazer institucional e estatal, e a perspectiva Guarani.

A UEM é um dos prontos importantes para pensar a presença indígena na cidade de Maringá. Apesar de não haver aldeias ou Terras Indígenas no município, há uma expressiva presença de pessoas indígenas que habitam ou estão de passagem pela cidade. Muitos dos Guarani e Kaingang que vivem no município são estudantes universitário ingressos na UEM por meio do Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná, um processo seletivo voltado à inclusão de estudantes indígenas nas oito universidades públicas do estado. Como sinaliza o evento citado acima, este contexto apresenta um complexo de relações compostas pelo encontro entre formas institucionais e políticas estatais com as múltiplas experiências indígenas com relação ao aparato das universidades. Contudo, como podemos compreender essa reunião de pessoas e perspectivas tão diversas? "Inclusão" seria realmente o termo apropriado? Como os povos indígenas se relacionam com práticas e políticas "inclusivas"? O que acontece quando as nossas aspirações pelo ingresso de pessoas indígenas enfim se realizam?

A partir de um empreendimento etnográfico com os estudantes Guarani na cidade de Maringá (Costa, 2016) e documentos que constituem o Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná, a proposta deste texto é refletir sobre esta política afirmativa e algumas das maneiras pelas quais a presença indígena na UEM esteve sendo percebida, organizada e vivenciada, sobretudo durante o ano de 2015. A ideia é empreender uma comparação que produza conexões parciais (Strathern, 1991) entre perspectivas estatais – compostas por documentos, leis, convênios e diferentes setores institucionais que constituem as políticas de inclusão e acessibilidade indígena na universidade – e perspectivas guarani constituídas com e através das experiências universitárias. Por meio dessa comparação esperamos contribuir para o debate em torno dos sentidos múltiplos e controversos das práticas e políticas universitárias que visam diversificar os sujeitos, os saberes, os modos de conhecer e os mundos cognoscíveis.

O VESTIBULAR DOS POVOS INDÍGENAS NO PARANÁ

No ano de 2017, a UEM sediou o XVII Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná. O processo seletivo ocorre anualmente desde 2002, quando teve a sua primeira edição sediada pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Fruto de uma política de ação afirmativa de âmbito estadual, o vestibular é regulado pela Lei Estadual nº 13.134/2001, que "reserva 3 (três) vagas [por instituição] para serem disputadas entre os índios integrantes das sociedades indígenas paranaenses, nos vestibulares das universidades estaduais". Em 2006, a norma foi atualizada pela Lei Estadual nº 14.995/2006, que aumentou a quantidade de vagas asseguradas aos indígenas em cada vestibular para 6 (seis). A Universidade Federal do Paraná (UFPR) demorou um pouco mais para oferecer vagas específicas aos indígenas nos cursos de graduação. Foi apenas em 2004, por meio de um convênio com a Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (SETI) do Paraná – Termo de Convênio n° 502/2004 –, que a instituição se tornou uma opção aos inscritos no Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná[3]. Atualmente, na UFPR, o número de vagas é maior do que nas estaduais (10 vagas) e são ofertadas para candidatos indígenas de todo o território nacional. Tanto nas estaduais quanto na federal, as vagas para os estudantes indígenas são suplementares, ou seja, não interferem nas vagas que são concorridas por meio do vestibular voltado ao público geral.

[3] Essa diferença entre a universidade federal e as estaduais está ligada a um quadro mais amplo de debates referentes ao ensino superior indígena em âmbito nacional (cf. Souza Lima, 2007; Barroso-Hoffman e Souza Lima, 2006, 2007; Barroso e Souza Lima, 2013; Cajueiro, 2008; Almeida, 2008). Para um informativo sobre o primeiro vestibular com vagas específicas aos indígenas na UFPR e as especificidades do mesmo com relação às políticas paranaenses, cf. Bevilaqua (2004).

A cada ano o Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná é sediado em uma universidade diferente, a qual é responsável pela sua organização junto com a Comissão Universidade para Índios (CUIA). De acordo com a Resolução Conjunta nº 006/2007, a CUIA é formada por até três membros de cada uma das universidades paranaenses – indicados pelos respectivos reitores –, tem caráter permanente e interinstitucional e "a finalidade de viabilizar aos membros das comunidades indígenas, o acesso, permanência e conclusão nos cursos de graduação nas Universidades Públicas, sediadas no Estado do Paraná". De acordo com este documento, os requisitos formais aos membros da CUIA é que tenham experiência em educação intercultural, em ensino, pesquisa e extensão com populações indígenas ou *tradicionais* e o comprometimento com políticas de inclusão. Cada universidade possui também um grupo de professores(as) de diferentes áreas do conhecimento que compõem a chamada CUIA local.

Devido às dificuldades de se ausentarem na vida cotidiana de suas aldeias, o governo paranaense, por meio da SETI, destina uma bolsa de auxílio financeiro a cada estudante indígena. Atualmente regulamentada pela Resolução nº 23/2016, este auxílio corresponde ao valor de R$ 900,00 (novessentos reais) com acréscimo de 50% aos que comprovarem ter filho(s) e/ou filha(s) sob sua guarda. A condição para a permanência da bolsa é que o(a) estudante tenha pelo menos 75% de frequência nas atividades acadêmicas.

O Paraná foi o primeiro estado brasileiro a regulamentar leis estaduais voltadas à inclusão de indígenas nos cursos de graduação universitários. Apesar do reconhecido pioneirismo, alguns autores, como Paulino (2008) e Amaral (2010), destacam que a implantação dessas políticas no Paraná ocorreu sem a devida consulta e participação dos povos indígenas e do corpo acadêmico. Isso não refletiu, contudo, em uma ausência de procura indígena pelo ingresso nas universidades. Pelo contrário, a 17ª edição do vestibular, por exemplo, contou com 725 inscrições homologadas de acordo com os organizadores do mesmo (cf. edital nº 031/2017-CVU).

O processo seletivo é composto por diferentes etapas e documentos. Para a reflexão aqui empreendida, será tomado como ponto de partida o Manual do Candidato de 2017. Este nos levará a outros documentos como a Ficha de Inscrição, a Carta de Recomendação e Autodeclaração e o Questionário Socioeducacional. Assim, orienta-se aqui pela perspectiva de pesquisa na qual o antropólogo segue os interlocutores de campo (pessoas e documentos).

No Manual do Candidato, o que primeiro chama atenção do leitor é a imagem da capa. O destaque é para o desenho gráfico, de autoria de um estudante não-indígena do curso de Artes Visuais da UEM, feito por meio da técnica *Low Poly*[4] e que apresenta

[4] Uma técnica de arte gráfica que utiliza uma malha poligonal para criar imagens 3D de baixa resolução.

a imagem do rosto de um indígena (figura 1). A imagem é a mesma que foi utilizada no cartaz de divulgação do XVII Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná. Adentrando o material, logo nas primeiras páginas, na página 4 para ser mais exato, encontrasse uma "CARTA DOS ESTUDANTES INDÍGENAS AOS/ÀS CANDIDATOS(AS)". O conteúdo desta se refere a uma recepção dos estudantes indígenas da UEM aos candidatos do vestibular. A versão em português (figura 2) é seguida por uma versão em língua kaingang e outra em guarani, que corresponde às línguas faladas pelos povos indígenas com maior presença demográfica no estado.

Figura 1 – Capa do Manual do Candidato do XVII Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná.

CARTA DOS ESTUDANTES INDÍGENAS AOS/ÀS CANDIDATOS(AS)

Olá Parentes!

É com grande alegria e satisfação que nós, estudantes indígenas da Universidade Estadual de Maringá, vos saudamos, desejando boas vindas ao XVII Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná.

Sabemos que não é fácil a luta dos estudantes indígenas! Deixar nossas Terras Indígenas, familiares e amigos para ingressar na Universidade e enfrentar a vida acadêmica na cidade nos traz várias dificuldades, mas também desafios em relação à permanência e à conclusão nos cursos, aos preconceitos de termos sido vítimas há 500 anos. Mas acreditamos que nós somos responsáveis por trazer um futuro melhor às nossas comunidades. Para isso é necessário que tenhamos dedicação e empenho.

Acreditando em um futuro mais justo e igualitário para nossos parentes, convidamos a todos e todas a juntarem-se a nós na busca de novos conhecimentos, somando as experiências das comunidades e saberes dos mais velhos, formando assim, o profissional indígena.

Que possamos ser profissionais orgulhosos(as) de nossa origem, comunidade e atuantes no movimento indígena, reivindicando e ocupando os espaços que nos é de direito na sociedade.

Sejam todas e todos muito bem vindos!|

Figura 2 – Carta dos estudantes indígenas aos/às candidatos(as) do XVII Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná.

Nota-se deste já uma estética particular que se apresenta no documento. Há uma estética e uma forma institucional "indígena" que aparece no início do Manual e que o permeia em seu decorrer.

Em uma breve leitura geral do documento aparece uma série de imperativos linguísticos como "o candidato deverá", "não será permitido", "o candidato somente poderá", "não serão concedidas", "será eliminado do Processo Seletivo ou terá seu registro cancelado", entre outras variações. Estes imperativos não são exclusivos ao Vestibular dos Povos Indígenas, pois são de uso comum em diversos processos seletivos estatais. Contudo, se não dizem muito sobre a especificidade desta política de ação afirmativa, dizem sobre a imagem do Estado, que assume aqui no documento uma forma restrita e objetificada.

A prova é composta por duas etapas, divididas em dois dias[5]. A primeira etapa é a Prova Oral, que, de acordo com o Manual,

> [...] avaliará, a partir da leitura de um texto proposto, a capacidade do candidato para dialogar sobre determinado tema, interpretar e opinar sobre posicionamentos e argumentações presentes no texto, para relacionar o texto com outros que fazem parte de sua **tradição oral** ou de outras experiências de leitura (p. 39, nossos grifos).

Percebe-se nesta etapa uma valorização da oralidade como uma característica comum aos povos indígenas. O Manual ainda informa que "antes de iniciar a arguição, entre outros quesitos, a banca dialogará com o candidato sobre sua trajetória estudantil e seu histórico de vida. Porém, isso não interferirá na nota atribuída ao candidato" (p. 39).

O destaque para a língua em detrimento da gramática aparece também na segunda etapa, composta por Prova de Redação e Prova Objetiva (Língua Portuguesa – Interpretação de Textos, Língua Estrangeira [inglês ou espanhol] ou Língua Indígena [guarani ou kaingang], Biologia, Física, Geografia, História, Matemática e Química). Dentre os conteúdos específicos de Língua Portuguesa na Prova Objetiva estão: diferença entre escrita e oralidade; a língua em situação de uso; variedades linguísticas. Contudo, se por um lado nota-se a valorização da oralidade e da variedade linguística, por outro, na Prova de Redação há uma ênfase na gramática. Nesta, um dos critérios avaliados é "a capacidade de escrever sobre determinado tema na tipologia textual solicitada e obedecendo à modalidade culta de língua" (p. 39). Em caso de empate na classificação geral, os dois primeiros critérios de desempate dão peso à Língua Portuguesa: "a) maior pontuação na prova de Língua Portuguesa – Redação; b) maior pontuação na prova de Língua Portuguesa – Interpretação de textos" (p. 38).

[5] Uma informação importante é que a prova não ocorre necessariamente na cidade da instituição que sedia o Vestibular. No ano de 2017, a prova ocorreu no município de Pinhão e são ofertados alojamento e alimentação para os candidatos.

Alguns outros aspectos dos conteúdos da prova chamam atenção, como na área de Biologia, que inclui biodiversidade, patrimônio genético, bio-pirataria, políticas públicas de saúde indígena e legislação ambiental, todas temáticas que, de alguma forma, possuem sua especificidade e proximidade com debates associados às populações indígenas em âmbito nacional e internacional (cf. Carneiro da Cunha, 1999, 2009; Soares, 2010; Teixeira e Dias da Silva, 2013).

Como já anunciado, o Manual nos direciona para outros documentos, como a Ficha de inscrição, a Carta de Recomendação e Autodeclaração, o Questionário Socioeducacional, entre outros. Estes documentos mencionados possuem finalidades distintas e passam por diversas questões como língua falada, local onde habita, vínculos com comunidades indígenas, etc. Contudo, destacamos um aspecto que atravessa todos estes documentos, que é a categoria "etnia" e o "pertencimento" a uma comunidade indígena. Na Ficha de Inscrição o candidato precisa preencher uma lacuna com "a etnia à qual pertence" e assinalar se "pertence à comunidade indígena no Paraná" ou se "pertence à comunidade indígena de outro estado do território brasileiro". Na Carta de Recomendação precisa novamente escrever sua "etnia", assinar um termo no qual declara "que pertenço a uma etnia indígena" e, se for concorrer às universidades estaduais, necessita ainda da assinatura de uma liderança indígena (cacique) que endosse a "comunidade indígena à qual pertence o candidato" (figura 3). No Questionário Socioeducacional há questões com relação à "etnia" do pai e da mãe.

Figura 3 – Trecho da Carta de Recomendação que deve ser preenchido e assinado pelos candidatos que concorrem às universidades estaduais.

Estes três documentos dão ênfase a uma necessidade de "pertencer" a uma comunidade e de se adequar a uma "etnia". O que torna visível é uma objetificação da categoria "etnia" de modo que o candidato tem que ser uma "coisa" ou outra. No caso dos Guarani, esta forma estatal/institucional de endossar tal categoria gera uma série de contrastes interessantes, que aparecem no tópico que se segue.

OS GUARANI UNIVERSITÁRIOS

A partir de trabalho de campo realizado junto aos Guarani estudantes da UEM entre 2014 e 2016[6], nota-se como a "etnia" é uma categoria recorrentemente acionada e envolta em controvérsias. Na etnologia existe certa convenção de que os Guarani que vivem no norte do Paraná são ligados a um "subgrupo" Nhandewa. Esta classificação é inspirada, sobretudo, na divisão estabelecida por Schaden (1974) de três "subgrupos" Guarani que habitariam o território brasileiro: os Ñandéva, os Mbüá e os Kayová. Essa separação vem sendo reproduzida amplamente pela literatura etnológica e também por instituições como a UEM[7].

Essa convenção pautada em uma tríade de "subgrupos" guarani no contexto brasileiro se difundiu pela etnologia indígena, de tal modo que sequer haveria espaço aqui para uma revisão bibliográfica dos trabalhos que reproduzem essa classificação de Schaden. No entanto, é sintomático que pesquisas recentes venham problematizando essa tripartição, ou ao menos apontando a sua precariedade[8]. No caso deste trabalho, foram os Guarani quem apontaram para a insuficiência desse modelo de classificação.

A partir de documentos como os descritos anteriormente, os Guarani são incitados a "pertencer" a uma "etnia" e mobilizar um etnônimo. Na cidade de Maringá, Nhandewa é o que se espera formalmente. Nas relações cotidianas, percebe-se que nenhum dos estudantes Guarani da UEM chega ao pesquisador e enuncia prontamente "sou Nhandewa" ou "sou Guarani Nhandewa". Eles dizem: "sou Guarani". No entanto, como esta era uma questão em evidência em campo, foi explorada e interrogada com os interlocutores, que em sua maioria acabava chegando à categoria Nhandewa e se reconhecendo como tal. Todavia, a categoria era mobilizada de forma distinta de como faz a lógica institucional. Alguns dos interlocutores davam respostas muito parecidas com a de Schaden. Falavam desses três "subgrupos" e se vinculavam ao Nhandewa. Outros apontavam para caminhos mais complexos, falavam de outros modos de autodenominação, como Awa Guarani e Guarani do Paraguai.

[6] Esta experiência de campo inclui um curto pré-campo no ano de 2014 e longa pesquisa e estadia em campo ano longo de 2015 e início de 2016. Os frutos desta pesquisa, que são trazidos aqui parcialmente e revisitados neste tópico, se encontram em Costa (2016).

[7] Outra instituição que merece destaque nessas relações com os estudantes indígenas em Maringá é a Associação Indigenista – ASSINDI – Maringá. Uma Organização Não Governamental (ONG) indigenista dirigida por não indígenas e que, entre outras frentes de atuação, oferece moradia temporária aos indígenas universitários da UEM. Para mais informações sobre a ASSINDI e reflexões sobre a relação dos Guarani com a instituição, conferir Costa (2016).

[8] Segundo Assis e Garlet (2004), não há um consenso sobre como é feita a classificação dos povos guarani, pois, há dúvidas ao defini-los como "subgrupos", "etnias", "parcialidades". Há também algumas tentativas de evitar categorias delimitadoras reificadas como "tribo", "etnia", "sociedade". Um exemplo é a noção de "redes guarani", mobilizada por Macedo (2009), para pensar conexões entre pessoas e significados em uma tessitura relacional em aberto.

Durante a pesquisa de campo, Marlene[9], uma estudante do curso de Letras (Português e Inglês), diz que seu pai, o *txamõi* (especialista na *espiritualidade guarani*[10]) da TI Pinhalzinho, é Kaiowa e sua mãe Mbya, portanto, seguindo a linhagem paterna, ela se considera Kaiowa – embora conheça mais da língua nhandewa. Na versão da sua irmã, Laura, uma estudante de Pedagogia que se autodenomina Nhandewa, seu pai é Guarani do Paraguai e sua mãe Kaiowa. Para Laura, ainda que o pai seja Guarani do Paraguai, ele se considera muito Nhandewa, pois habita em uma aldeia onde convive com maioria Nhandewa. Henrique, o outro irmão que mora em Maringá, também se considera Nhandewa.

Rodrigo, estudante de Direito, além de se reconhecer como Nhandewa, se reconhece também como Tupi. Ao perguntar se ele usa com frequência a denominação Nhandewa, ele responde que sim, "*usa sempre, Guarani Tupi, Tupi Nhandewa...*". Depois explica que Tupi é o tronco linguístico[11], questão à qual retornamos mais à frente no texto. Em conversa com sua esposa, Eliane, uma estudante de Letras (Português), ela traz as noções de *pureza* e *mistura* para a reflexão. Ela diz que hoje em dia tem muita *mistura* entre os Nhandewa com outros Guarani e os *brancos* (não indígenas) e, nesse sentido, fica difícil de definir quem é Nhandewa *puro*. A ideia de *pureza* para ela está associada à pessoa que é descendente de pai e mãe que se associam a uma mesma forma de autodenominação.

Do ponto de vista do estudante de Direito Luís, sobrinho de Rodrigo e Eliane, a *pureza* parece um ideal inalcançável. Filho de pai Kaingang e mãe Guarani, ele é reconhecido pelos outros indígenas e pelas instituições como Guarani. Ao ser perguntado se ele é Guarani ou Kaingang, ri e responde:

> *Aí foi criada uma nova ideia, de uma outra etnia, que no caso seria o Kainguari [risos]. Mas isso aí são só alguns que falam, então... Mas assim, [...] quando o pessoal fala "o que você é? Você é Kaingang ou Guarani?", eu não me limito, eu não me especifico somente em uma, eu falo "eu sou indígena", já basta. Se chegar alguém falando "não, mas* ***é um trabalho científico, a qual você pertence?****", aí eu falo "então tá, eu pertenço... Guarani ou Kaingang", por causa que minha mãe é Guarani. Mas eu não fico "Ah, eu sou Guarani, eu sou Kaingang", não, eu falo "eu sou indígena..."* (nossos grifos).

Quando é perguntado se ele usa ou se era comum usarem nas aldeias o termo Kainguari, ele diz que "*Não, isso aí é uma ideia que minha mãe lançou e meio que pegou nas*

[9] Mobilizo nomes fictícios para meus interlocutores.

[10] Espiritualidade guarani é a forma como os interlocutores se referem às práticas que envolvem os seres celestes e entidades invisíveis aos olhos comuns. Na bibliografia etnológica tais práticas são comumente chamadas de xamanismo, porém, optamos aqui pelo modo como os interlocutores as nominam.

[11] Aqui há uma diferença na forma em que Rodrigo mobiliza a categoria Tupi e o etnônimo Tupi Guarani que vêm aparecendo em pesquisas no estado de São Paulo. Rodrigo se refere ao tronco linguístico Tupi-Guarani como um possível modo de autodenominação e, como mostram os trabalhos de Mainardi (2010; 2016), Almeida (2011; 2016), Danaga (2012; 2016) e Mainardi, Almeida e Danaga (no prelo), o etnônimo Tupi Guarani (sem hífen) não se refere ao tronco linguístico, mas sim a uma condição de "mistura".

reservas. Casa um Kaingang com Guarani, aí fala 'vai sair Kainguari'. Nas reservas até tem, mas é nova essa ideia". Luís compara esta *nova etnia*, ou *nova ideia*, aos Tereguá, mistura de Terena com Guarani comum na aldeia Tereguá na TI Araribá (Avaí/SP)[12]. A fala de Luís é interessante para se pensar o modo criativo e aberto a transformações na mobilização de autodenominações entre os próprios Guarani: "*uma ideia que minha mãe lançou...*". No contexto institucional em Maringá, Luís sente-se seguro ao se reconhecer como *indígena*, uma categoria já bastante convencionada nas relações com os *brancos*. A ascendência Kaingang e Guarani deixa Luís em um âmbito de ambiguidade e ampla abertura para criação, como a ideia de uma *etnia* Kainguari. Mas como esta é uma *nova ideia*, nem um pouco convencionada, Luís não se vincula a ela publicamente com tranquilidade e livre de incertezas. Fala sobre ela praticamente num tom de brincadeira.

Ao mesmo tempo em que Luís faz enunciações sobre a *mistura*, sem que isso seja um problema, "*se for para um trabalho científico*", como destacamos em sua fala, ele acaba se associando a uma classificação. Lembremos que o "*trabalho científico*" está ligado a instituições, universidades e demais órgãos de pesquisa. Nos documentos do Vestibular, ao serem incitados pela categoria "etnia", por mais que o candidato tenha a liberdade de preencher o questionário com uma categoria não convencional, como Kainguari, o que estes documentos produzem é a estabilização dessas autodenominações em dados e estatísticas. Ao passo que entre os Guarani, a dinâmica ocorre de forma muito mais aberta e relacional.

Assim, a autodenominação dos Guarani em termos de uma categoria fixa emerge, sobretudo, na relação com a lógica institucional. Nesses momentos, Luís deixa de lado as explicações sobre a *mistura* e evoca a categoria Guarani (Nhandewa). Vejamos como isso aparece quando é perguntado sobre as diferenças que existem entre os Guarani. Ele diz, "*Vamos pegar o exemplo de uma* ***árvore****. Existe o Guarani mesmo, o Tupi-Guarani, e esse é o* ***tronco****, que é de onde sai os* ***galhos****, no caso.* ***Desse tronco Tupi-Guarani sai o Guarani Nhandewa, que somos nós****, sai os Kaiowa... nossa, daí tem mais uns três...*" (nossos grifos). Ao se reconhecer como Nhandewa, Luís traz a clássica imagem, muito difundida pela etnologia e diversas organizações, do tronco linguístico Tupi[13] – citado também por Rodrigo, como vimos anteriormente. Repare que quando ele diz "*Existe o Guarani mesmo, o Tupi-Guarani*", ele não está falando de si próprio, mas de uma abstração reificada. Esse tipo de lógica de pensamento é, nos termos de Luís e também de Deleuze e Guattari

[12] Marcio Coelho (2016) realizou um estudo sobre a emergência do termo Tereguá entre os Guarani e Terena na TI Araribá. De acordo com o autor, a categoria não se refere a uma nova "etnia" ou "sociedade", mas sim a uma socialidade particular que resulta da "mistura" entre os Guarani e Terena naquela localidade.

[13] De acordo com o site do Instituto Socioambiental (ISA), na divisão do tronco linguístico Tupi, o Tupi-Guarani aparece como uma família, o Guarani como língua e o Nhandéva como dialeto (cf. http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias. Acesso em 19 de dezembro de 2017.). Dialeto é o mesmo termo utilizado por Schaden (1974) e alguns dos meus interlocutores para falar das diferenças entre os povos guarani.

(1995), arborescente, que precisa de uma unidade (um tronco) para derivar as diferenças (galhos). Strathern (1991), também discorre sobre este modo de pensar. Ela identifica duas imagens recorrentes nos trabalhos etnográficos: os "mapas" e as "genealogias" (árvores). Nos mapas há regiões, sub-regiões e divisões que, em diferentes escalas de proporção, distinguem diferentes domínios (continentes, países, cidades, bairros, ruas, etc.). Nos diagramas genealógicos, como nos troncos linguísticos, os domínios (uma classe, uma ordem, uma família, uma espécie, um dialeto, etc.) estão encadeados em um esquema de descendências e derivações. Nos dois casos, a conexão entre um domínio e o outro é desproporcional, pois partem do pressuposto de que um domínio engloba o outro e possuem grandezas diferentes de complexidade. Essa lógica, apontada por Strathern, aparece na etnologia Guarani na ideia que há um "todo" Guarani composto por "partes", "subgrupos" ou "parcialidades" descendentes desse todo (no caso brasileiro, Nhandewa, Kaiowa e Mbya).

Especificamente sobre etnônimos, Calavia Sáez (2013, p. 7) refere-se a esse modelo genealógico como uma maneira de classificar os povos há muito tempo em desuso, pois atualmente seriam privilegiadas abordagens atentas aos vínculos e as relações entre parentelas co-residentes, a memória dos próprios indígenas, autodesignações, entre outras que dão maior atenção às "ideologias indígenas relativas à socialidade". Contudo, os Guarani acionam diferentes lógicas de mobilização de autodenominações e etnônimos em diferentes relações. Quando Luís aciona a lógica arborescente para explicar os etnônimos guarani, ele não está se comprometendo com esse tipo de pensamento, mas evidenciando que é esta a linguagem posta pelas instituições. São pontos de estabilização com os quais os Guarani dialogam dentro de um contínuo processo de produção de multiplicidade.

Quando nos aprofundamos nas elaborações dos Guarani sobre suas filiações e usos de autodenominações, percebemos que, apesar de acionarem lógicas genealógicas de classificação em algumas situações, elas não bastam. O caso de Pedro, estudante de Enfermagem, por exemplo, faz pensar que uma autodenominação tem menos a ver com ascendência/descendência (genealogias) e mais com relação. Pedro diz que o que define se um sujeito é Nhandewa é o lugar onde ele nasce e vive. Se o sujeito nasce e vive em uma aldeia na qual o enunciado coletivo é Nhandewa, como na TI Pinhalzinho, por exemplo, é comum que o mesmo se autodenomine como Nhandewa. Os pais de Pedro são Guarani, mas ele tem conhecimento de ter ascendentes Kaingang e Terena também. No entanto, como nasceu e sempre viveu em aldeias Guarani, assim ele se denomina. A questão não é a aldeia como local geográfico (um domínio "mapeável"), mas o conjunto de relações, uma forma de socialidade da qual emergem enunciados.

Viveiros de Castro (1996) nos chama a atenção para a característica de que as autodenominações enunciadas por nossos interlocutores diferem da lógica de produção de etnônimos. O autor afirma que:

> [...] as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como "etnônimo" parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do *"eles"*, não à categoria do *"nós"* (p. 125-126, grifos do autor).

Nesse sentido, é nessa lógica de nomeação do outro que se entende aqui as classificações feitas por parte da literatura etnológica sobre os Guarani – sobretudo após a divisão proposta por Schaden (1974) –, por organizações e setores do Estado.

Engendramos ao longo do texto o termo Guarani, sem complementos, porque é assim que os interlocutores dessa pesquisa se autodenominam nas relações do dia a dia. Mas e quanto à categoria Nhandewa? Seria apenas um etnônimo reificado? Não necessariamente. Os interlocutores estudantes em Maringá são Guarani, mas também se associam a outras formas de autodenominações. A maioria também é Nhandewa. Marlene aciona a categoria Kaiowa, embora tenha maior conhecimento da língua nhandewa. Luís também se considera Kaingang e Kainguari. Rodrigo se reconhece também como Tupi, mesmo sabendo que este é um termo que se refere ao tronco linguístico. O acionamento de uma autodenominação não diz respeito a um pertencimento original e imutável, mas a conexões parciais num complexo relacional em constante fazer. Essa variação de autodenominações não quer dizer que os interlocutores dessa pesquisa desconheçam o que eles são, mas que a multiplicidade do que são não se estabiliza em categorias reificadas.

Destacamos três aspectos acerca da mobilização de etnônimos e autodenominações dos estudantes da UEM interlocutores desta pesquisa. Primeiro, as instituições tendem a buscar a estabilização de autodenominações, o que, na leitura proposta por Viveiros de Castros (1996), produziria os etnônimos. Segundo, as autodenominações Guarani são relacionais e dizem respeito a uma socialidade caracterizada pela multiplicidade e abertura a novas possibilidades, o que difere da tendência de estabilização dos etnônimos. Terceiro, esse modo guarani de lidar com as autodenominações envolve também dialogar e acionar formas institucionais e estatais de mobilizar etnônimos, sobretudo, quando estão em relação com tais organizações. Assim, entende-se que a lógica institucional é mais uma possibilidade de relação da perspectiva guarani.

Portanto, não se trata de simplesmente opor a socialidade guarani ao *modus operandi* das instituições, mas de destacar que os Guarani e as organizações movimentam-se em tempos e a partir de tendências distintas. Os Guarani tendem à constante produção de multiplicidades e as instituições tendem à produção de reificação de saberes. No entanto,

os primeiros também acionam reificações, como na mobilização de modos arborescentes de definição de etnônimos em algumas situações, e as segundas também atualizam suas categorias, mesmo que leve um tempo maior. Nesse cenário, a figura de pesquisadores, como interlocutores das populações indígenas e agentes de instituições, como as universidades, indicam que ONGs, setores do Estado e outras organizações permeadas por saberes técnico-burocráticos (Morawska Vianna, 2010; 2014) também são múltiplas na medida em que se abrem para mudanças. Se entendermos o Estado, como sugere Herzfeld (2008), como "[...] um complexo instável de gente e de funções" (p. 20), a figura dos pesquisadores como membros de instituições pode ser entendida como uma posição de diálogo concomitante com o tempo da multiplicidade dos interlocutores e o tempo da reificação característico das instituições. Se por um lado os Guarani dialogam com os saberes e a lógica das organizações, por outro, as organizações também dialogam com o múltiplo. Aqui, destaco o trabalho dos professores da CUIA Local – responsável pela organização do Vestibular dos Povos Indígenas, entre outras atividades – que se colocam nessa posição de mediação e diálogo entre a lógica do Estado e as perspectivas indígenas.

REFLEXÕES FINAIS PARCIAIS

Em famoso livro sobre relações de troca e gênero na Melanésia, Marilyn Strathern (2006) distingue dois tipos de objetificação: a reificação e a personificação. Suas reflexões se debruçam acerca de como são construídas pessoas e coisas, e a diferença entre esses dois modos de objetificar diz respeito especialmente àquilo que as relações tornam visíveis. No caso da reificação, comum ao pensamento ocidental e ao modelo de economia de mercado, o que aparece são formas restritas, coisas. Na personificação, por sua vez, comum ao pensamento melanésio, o que se torna visível são as próprias relações. Isto não quer dizer que estes dois modos não coexistam, pelo contrário, a autora se inspira nas ideias de Wagner (2012) da relação entre convenção e invenção, que são associados por analogia respectivamente à reificação e personificação. Assim como em Wagner, estes dois termos implicam-se mutuamente. O que importa, portanto, é como as relações tomam forma e tornam-se visíveis.

Colocando tais reflexões em relação às perspectivas estatal e guarani apresentadas neste texto, é pertinente fazermos a seguinte questão: Que relações tais perspectivas tornam visíveis? Em um primeiro momento poderíamos afirmar que o contraste Ocidente-Melanésia (reificação-personificação) de Strathern oferece uma imagem analógica ao contraste Estado-Guarani (reificação-multiplicidade) aqui apresentado. Contudo, para além desta conexão contrastiva entre modos de conhecer, o caminho apontado pelos Guarani e pelos documentos estatais aqui apresentados é também de uma conexão

dialógica entre perspectivas que não apaga as especificidades de cada uma delas. É visível o contraste entre a reificação estatal e a multiplicidade guarani, mas também os pontos de contato e diálogo entre ambas que ocorrem de modos específicos e distintos.

No caso da perspectiva estatal, alguns agentes institucionais apresentam uma abertura para o diálogo que possibilita microdesestabilizações. No caso dos Guarani, o diálogo com a reificação é uma das possibilidades infinitesimais que caracteriza o múltiplo. São efetuadas alianças parciais, buscadas por ambas partes, que se apresentam como perspectivas que contrastam, conflitam e operam modos de conhecer irredutivelmente diferentes.

Destacando a perspectiva guarani, retomamos uma de nossas questões iniciais: O que acontece quando as nossas aspirações pelo ingresso de pessoas indígenas enfim se realizam? Não há respostas únicas e definitivas, mas os Guarani nos permitem pensar que nossos anseios também devem ser desestabilizados, aberto aos múltiplos e possíveis devires nos espaços universitários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Valéria S. de; GARLET, Ivori J. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidades e questões fundiárias. *Revista de Índias*, Madrid, v. LXIV, 2004.

XVII VESTIBULAR DOS POVOS INDÍGENAS NO PARANÁ. *Carta de Recomendação e Autodeclaração*, 2017.

_____. *Ficha de Inscrição*, 2017.

_____. *Manual do candidato*, Maringá, 2017.

_____. *Questionário Socioeducacional*, 2017.

ALMEIDA, Lígia R. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina –SP*: migração, território e identidade. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

_____. Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP): a busca pela "Terra Boa" e os processos de regularização fundiária. In: DANAGA, A., PEGGION. E. (orgs). *Povos indígenas em São Paulo*: novos olhares. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

ALMEIDA, Nina P. *Diversidade na universidade*: o BID e as políticas educacionais de *inclusão étnico-racial* no Brasil. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

AMARAL, Wagner Roberto. *As trajetórias dos estudantes indígenas nas universidades estaduais do Paraná:* sujeitos e pertencimentos. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010.

BARROSO, Maria M.; SOUZA LIMA, Antonio C de (org.). *Povos indígenas e universidade no Brasil*: contextos e perspectivas, 2004-2008. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.

BARROSO-HOFFMANN, Maria; SOUZA LIMA, Antonio C de. Povos Indígenas e ações afirmativas no Brasil. *Boletim PPCor*, nº28, 2006. Disponível em: http://www.acoesafirmativas.

ufscar.br/arquivos/boletim-ppcor-programapoliticas-da-cor-na-educacao-brasileira-laboratorio-de-politicas-publicas. Acesso em 13 de maio de 2014.

_____. (org.). *Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil*: políticas públicas de ação afirmativa e direitos culturais diferenciados. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2007.

BEVILAQUA, Ciméa Barbato. O primeiro vestibular indígena na UFPR. *Campos*, Curitiba, v. 5, n.2, 2004.

CAJUEIRO, Rodrigo. *Os povos indígenas em instituições de ensino superior públicas federais e estaduais do Brasil*: levantamento provisório de ações afirmativas e de licenciaturas interculturais. Rio de Janeiro: Trilhas de conhecimento, 2008. Disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/educacao_superior_indigena/arquivos/Levantamento%20de%20A%E7%F5es%20Afirmativas.pdf. Acesso em 13 de maio de 2014.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Nomes, pronomes e categorias: repensando os "subgrupos" numa etnologia pós-social. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: UFSC/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, v.138, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. *Estudos Avançados*, vol.13, n.36, 1999.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

COELHO, Márcio. *Terena e Guarani na Reserva indígena de Araribá*: um estudo etnográfico da aldeia Tereguá. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. São Carlo, 2016.

COSTA, Samuel D. Farias. *Nos caminhos da **cultura** e dos **dons**:* os Guarani e instituições no norte do Paraná. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2016.

DANAGA, Amanda. *Os Tupi, os Mbya e **os outros***: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywity Guaçu. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2012.

_____. Nomes e relações: a noção de *mistura* entre famílias Tupi Guarani do litoral paulista. In: DANAGA, A., PEGGION. E. (orgs). *Povos indígenas em São Paulo*: novos olhares. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

DIAS DA SILVA, Cristina; TEIXEIRA, Carla. Antropologia e saúde indígena: mapeando marcos de reflexão e interfaces de ação. *Anuário Antropológico*, v. 1, 2013.

HERZFELD, Michael. *Intimidade cultural*: poética social no Estado-Nação. Lisboa: Edições 70, 2008.

ISA. Instituto Socioambiental. *Troncos e famílias*. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias. Acesso em 03 de outubro de 2016.

MACEDO, Valéria. *Nexos da diferença*: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

MAINARDI, Camila; DANAGA, Amanda; ALMEIDA, Lígia. Um nome que faz diferença. Reflexões com famílias tupi guarani. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (orgs.). *Nas Redes Guarani*: um encontro de saberes, traduções e transformações. São Paulo: Hedra, (no prelo).

MAINARDI, Camila. *Construindo proximidades e distanciamentos*: etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçagüera/SP. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2010.

_____. Entre as redes das famílias Tupi Guarani: ensaio sobre as categorias étnicas. In: DANAGA, A., PEGGION. E. (orgs). *Povos indígenas em São Paulo*: novos olhares. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

MORAWSKA VIANNA, Catarina. *Os Enleios da Tarrafa*: etnografia de uma parceria transnacional entre ONGs através de emaranhados institucionais de combate à pobreza. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

_____. *Os Enleios da Tarrafa*: etnografia de uma relação transnacional entre ONGs. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

PARANÁ. *Lei nº 13.134 de 18/04/2001*. Reserva 3 (três) vagas para serem disputadas entre os índios integrantes das sociedades indígenas paranaenses, nos vestibulares das universidades estaduais. Disponível em: http://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/pesquisarAto.do?action=exibir&codAto=4440&codItemAto=29979. Acesso em 07 de julho de 2018.

_____. *Lei nº 14.995 de 09/01/2006*. Dá nova redação ao art. 1º, da Lei nº 13.134/2001 (reserva de vagas para indígenas nas Universidades Estaduais). Disponível em: http://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/listarAtosAno.do?action=exibir&codAto=4008&codTipoAto=&tipoVisualizacao=alterado. Acesso em 07 de julho de 2018.

_____. *Resolução Conjunta SETI n. 006, de 26/06/2007*. CUIA – Resolução Conjunta SETI/UEL/UEM/UEPG/UNIOESTE/UNICENTRO/UNESPAR/UENP/UFPR. Disponível em: http://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/pesquisarAto.do?action=exibir&codAto=82875. Acesso em 07 de julho de 2018.

_____. *Resolução SETI 23 - 01 de Março de 2016*. Atribuir a Coordenação do Programa Auxílio Permanência Para Estudantes Indígenas à Coordenação do Ensino Superior – CES. Disponível em: http://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/listarAtosAno.do?action=exibirImpressao&codAto=154216. Acesso em 07 de julho de 2018.

PAULINO, Marcos. *Povos indígenas e ações afirmativas*: o caso do Paraná. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SOARES, Diego. Conselho de Gestão do Patrimônio Genético: hibridismo, tradução e agência compósita. In: LIMA, Edilene; COELHO DE SOUZA, Marcela (org.). *Conhecimento e cultura*: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília: Athalaia, 2010.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Educação Superior para Indígenas no Brasil: sobre cotas e algo mais. In: BRANDÃO, A. A. (org.). *Cotas raciais no Brasil*: a primeira avaliação. Rio de Janeiro: DP&A, 2007.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Walnut Creek, CA: Altamira Press - Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

_____. *O gênero da dádiva*: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

UEM. Universidade Estadual de Maringá. *Edital n.º 018/2017-CVU*. XVII Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná, 2017.

_____. *Manual do candidato*. XVII Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná, Maringá, 2017.

UFPR. Universidade Federal do Paraná. *Termo de Convênio 502/2004*. Termo de convênio, que entre si celebram a Universidade Federal do Paraná e o estado do Paraná pela Secretaria de Estado da Ciências, Tecnologia e Ensino Superior. Curitiba, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, pp. 115-144, 1996.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 083. Forms of collaboration between anthropologists, filmmakers and indigenous groups through audiovisual production

WEDE'RÃ LAB: AUDIOVISUAL PRACTICES AS BOUNDARY SPACES AND INTER-ETHNIC RELATIONS MEDIATION

Samuel Leal
PhD in Communication at Universidade Federal Fluminense

Francisco Caminati
Professor in Sociology and Anthropology
at Universidade Estadual Paulista

Abstract

Since first contacts with Brazilian State in 1946, the Xavante learned to take into account the non-indigenous as relevant political element. During the second half of 20th century they mastered the ways of dealing with the agencies responsible for indigenous issues, which became way of resources and source of political power and dispute between leaderships.

More recently, anthropologist and artists interested in working with indigenous people also became part of the Xavante political landscape. The most noticeable form of these new ways of dealing with the waradzú is the almost mandatory need of a "project" that implies some benefit for the community, in exchange for developing research among them.

This proposal will present with one of these "projects", named Wederã Lab. It is a laboratory for audiovisual production located in the Wederã village, at the Pimentel Barbosa Reserve. Its existence is due to a network established during the creation of a "Ponto de Cultura" (a community state funded cultural center) in the village. We propose to think how the laboratory works as a place for modulating local contact with foreign practices and techniques such as anthropology and cinema, in order to minimize its danger and undesirable impact, namely among younger generations. We argue that places such as indigenous cultural centers and schools work as "boundary spaces" that favor local controlled inter-ethnic relations through circulation of people, techniques and knowledge.

Keywords: video; boundaries; inter-ethnic relations; xavante

INTRODUCTION

Since the definitive and irreversible contacts with Brazilian State in 1946, the Xavante learned to take into account non-indigenous people as relevant agents in their political system. During the second half of 20th century they mastered the ways of dealing with the

agencies responsible for indigenous issues, which became way of resources and, at the same time, source of political power and dispute between local leaderships (GARFIELD 2011).

More recently, anthropologist and artists interested in working with indigenous people also became part of the Xavante political landscape. The more noticeable form of this new ways of dealing with the *warazú* is the almost mandatory need of a "project" (CAMINATI 2016) that implies some benefit for the community, in exchange for developing research among them.

In this presentation we'll talk about one of these "projects", named Wede'rã Lab. It is a laboratory for audiovisual production with free software located in the Wede'rã village, at the Pimentel Barbosa Reserve[1]. Its existence is due to a network established during the installation of a "Ponto de Cultura", a community state-funded cultural center, in the village. We propose to think how the laboratory works as a place for modulating local contact with foreign practices and techniques such as anthropology, free software and cinema, in order to maximize cultural autonomy and political agency, at same time that minimizes the dangers and undesirable impacts of contemporary unfolding of colonial contact, namely among younger generations.

THE NETWORK AND THE CENTER

Wede'rã village, located at the Pimentel Barbosa Indigenous Land, was created in 1997 from the departure of some families from the Reserve's oldest village, also called Pimentel Barbosa. There are currently around 70 people living there, a small size considered other communities average. Some years after its creation, Wede'rã obtained a School of Basic Education, still today the only brick masonry house in the village. It is also the headquarters of a local indigenous civil association and the Ponto de Cultura, which are the legal structures that function as way of access to funding projects.

[1] Cf.: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3821

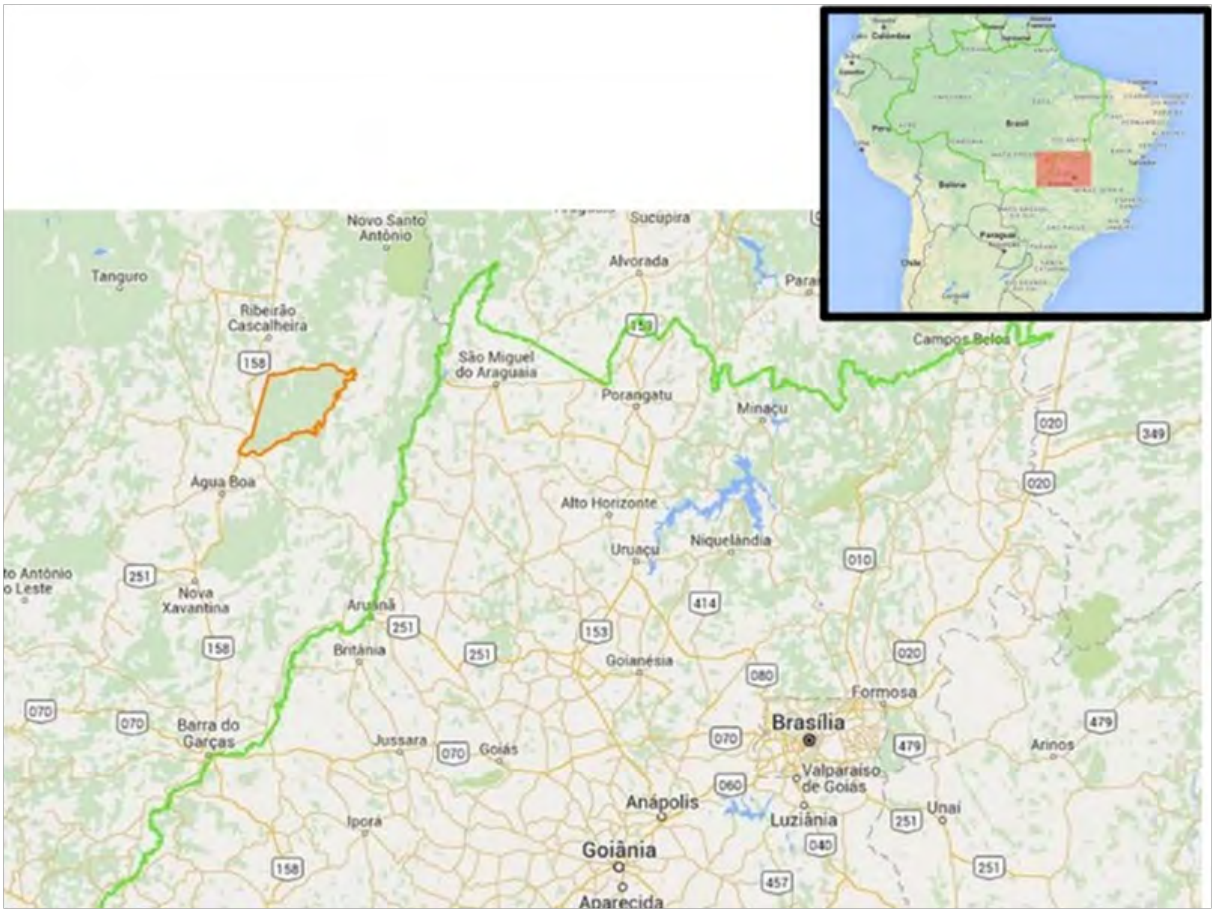


Figure 1 – General and detailed map of Pimentel Barbosa Indigenous Land area.

It was through this small legal-institutional complex that the Wede'rã Lab network was born. In 2005 the village was contemplated by an agreement with Federal Government's Culture Department that destined to the community funding for the installation of this "Ponto de Cultura". For the agreement implementation in 2008, Wede'rã residents invited a *warazú* group, as they call the non-indigenous, to compose an "external council" that would provide technical and consultative support for proposing and organizing activities (CAMINATI 2013:275-279).

Community main objective for this funding at that time was the installation of an audiovisual production laboratory, based on the usage of free software, in a room of the School's new building, which had been recently constructed. Therefore, it was agreed at this first meeting that a group of residents would go to the city of Campinas a few months later to buy the necessary equipment and engage in training workshops (*ibid*., 284). This trip, which foresaw only a week of activities, ended up being extended for more than a month, for different reasons. This period ended up bonding the *auwẽ* who participated in the activities and the *warazú* team formed to offer the workshops and facilitate equipment's purchase.

Figure 2 –Wede'rã's audiovisual reception habits.

From that moment, several other activities were organized over the following years, which consolidated the operation of this network that ended up being called Wede'rã Lab. With the "Ponto de Cultura" resources was possible to buy an editing station, cameras and accessories for audiovisual production, to set up a computer room with internet access, acquire TVs, DVD players, projection screens and projectors. This set was for a long time the only stable infrastructure of audiovisual reception and local exhibition in Wede'rã. In addition, since the arrival of the electricity grid to Pimentel Barbosa Indigenous Land in 2011 through a federal program, many families have bought their own TV sets, as well as laptops and DVD players.

In the following years, the "Ponto de Cultura" ended up constituting a space of articulation and audiovisual experimentation around issues that are dear to the community. The activities developed were consolidated beyond the workshops offered by non-indigenous researchers, establishing the "Ponto de Cultura" as a reference in audiovisual production for the nearby xavante communities.

THE SCHOOL

At Wede'rã, cinema experience is intrinsically linked to the "Ponto de Cultura" and the School. We understand that such closeness between cinematographic and pedagogical practices comes from an affinity derived from the alterity mediation device that both integrate.

We here look at the indigenous school as it has been thought in Brazil since late 1970s, as a place of continuous community production. The demands of civil society that emerged at that time were consolidated in the Constitution of 1988 and "paved the way for the establishment of 'differentiated indigenous schools' and for the formulation of public policies that respond to the educational rights of Indigenous persons to an intercultural, bi or multilingual education, community and self-determination driven" (LOPES DA

SILVA; FERREIRA 2001:10). This new conception of indigenous school, which completes three decades in 2018, guaranteed, in both practical and institutional terms, pedagogical projects based on native processes of knowledge production and transmission and open to the possibilities of intercultural context in which they are developed.

Figure 3 – Wede'rã's Etenhiritipá School – former and current buildings.

Wede'rã's School is part of this process. Having been thought to operate with a local team only, school's creation was oriented by the same project that led families, then residents of Pimentel Barbosa, to leave it and found a new village: both the pragmatic strategy of being closer to natural resources, that are more abundant into the territory, and a better way to elaborate local ethnicity towards an increasing necessity to deal with the non-indigenous to achieve local objectives. The claim of a faculty and administrative school's staff formed exclusively by local residents was based on this assumption, so that it could be means to favor a positive and productive relationship with the extra-village world and functioning as a way of accessing useful knowledge and techniques of community interest.

It is important, also, to notice that the school was preceded by the existence of the local civil association. It was the first form of civil organization in that community. This possibility, guaranteed by the 1988 Constitution, was a politicization factor of Brazilian indigenous people and contributed to shape educational policies (LOPES DA SILVA; FERREIRA 2001). But more than that, the Association was the first gesture of political articulation of Wede'rã families, guided by a community project that sought to value at the same time a traditional *a'uwẽ* way of life and the new possibilities given by inter-ethnic contact.

The legal and technical apparatus formed by the School, the "Ponto de Cultura" and the Association is the current manifestation of this founding project. It is not accidental, therefore, the integration that exists in the functioning of the School and the "Ponto de Cultura". Thus, Wede'rã's School functions as a community interface with the outside world. In this context, its role is to allow the community to reframe and transform itself so that, in changing, can maintain it's core values.

CINEMA, EDUCATION AND IDENTITY

The relations between School and "Ponto de Cultura" in Wede'rã goes beyond the formal aspect and connect them as places of community production in a broad sense. We understand this community as "a belonging and an openness" (MIGLIORIN 2015:194), in order to think cinema and education "as a strong operator in the constitution and the opening of communities" (*id.*).

We are interested in such an approach for the active dimension given to such practices and their power to mobilize group relations. Notably with regard to the school, this is an inversion of the state pedagogical hierarchy, also presupposed in the local pedagogical project. This change of perspective helps us to discuss the entrance of both pedagogy and cinema in these communities: cinema and school are foreign technical and theoretical apparatuses, formed on political, social and philosophical bases fundamentally different from the Xavante onthology. The presence of legal, financial and technical structures in the village that give shape to these foreign knowledge is therefore problematic in itself.

Both cinema and pedagogy played a decisive role in the processes of cultural colonial domination, notably in Latin America from the first decades of the twentieth century. This proximity, however, points to a central power of these practices. Cinema and education operate, especially in intercultural contexts, as devices for world mediation. In Wede'rã, we would say that these two institutions modulate experiences of interethnic contact, articulating points of view.

This calls attention to a fundamental problem: the relation between cinema, school and ethnicity implies processes of articulation, displacement and multiplication of points of view from the adoption of foreign practices. The question here therefore involves three terms: the Ponto de Cultura, the School and the Village itself. In this sense, school and cinema appears as new places in which ethnicity is configured as an active practice of cultural affirmation.

With this, we can better define the place of cinema in this community. It is a matter of thinking about audiovisual practice in an interethnic context of heterogeneous agents, a field of alterity and identity elaboration, a space in which forms of difference presentation mutually articulate and resonate.

FRONTIER, CINEMA AND INTERCULTURAL RELATIONSHIP

We then propose that spaces such as Indigenous schools and "pontos de cultura" operate as "frontier spaces" that favor local control of interethnic relations, through the

regulated circulation of people, techniques and knowledge. The idea of frontiers must be understood here as an openness, a place of mediation, exchange and circulation rather than as a limit. Thus, they are spaces of interaction in which social difference is elaborated and identities are produced differently (LOPES DA SILVA; FERREIRA 2001:64). From the work of Fredrik Barth, we understand that

> "ethnic distinctions do not depend on an absence of social interaction and acceptance, but are quite to the contrary often the very foundations on which embracing social systems are built. Interaction in such a social system does no lead to its liquidation through change and acculturation; cultural differences can persist despite inter-ethnic contact and interdependence". (1969:10)

Such argument helps us because it does not take cultural difference as a presupposition of ethnic identity, but the opposite: identity affirmation produces difference. In other words, difference perception in relation to other with whom a group relates is stronger than the perception of characteristics and symbolic processes shared internally when it refers to the constitution and affirmation of an ethnic identity.

Central to this process is a game between group's self-image and the way it is performed to other. The Xavante have a word for this perception of themselves: *auwẽ höimanazé*, which can be roughly translated as "xavante culture". The expression refers to what determines individual's group belonging, which gives him a collective identity (GRAHAM 2005). So, we can say that the "projects" we mention before currently consolidate this intercultural dynamic of identity constitution from difference perception, of which Wede'rã Lab is an example.

WORKSHOPS

In order to better illustrate our argument, we bring a practical example of an activity carried out in the context of this interethnic network that forms the laboratory. It was an editing workshop that took place in September 2010, that should work from a footage of a school's activity. This footage came from the register on an event carried out a few months earlier, part of an exchange program with other indigenous people called "Exchange of Knowledge". It was an one-week visit that guarani students and teachers from São Paulo made to the Wede'rã school. During that week, Xavante teachers planned a series of rituals and activities to introduce local culture to visitors. In the workshop, the editing orientation was to emphasize the exchange of traditional knowledge.

If we understand the "Ponto de Cultura" and the School as spaces of exchange and production of identity, this activity mobilizes the questions raised here in a very sophisticated way. That is because not only there was a relation between *a'uwẽ*and *warazú*

being mediated through the activity. In the workshop there was another mediation going on, carried out within the school: an interethnic relationship between two indigenous people, through an apparatus initially foreign to both. The "exchange of knowledge" that xavante and guarani teachers and students performed went beyond the exchange of content through the presentation of traditions. In that meeting it operated the transformation of one group by the other through self-positioning in face of difference. At the same time, there was an alignment of strategies against a common threat posed by the non-indigenous society in which both are comprehended.

Figure 4 – Frames of "Exchange of Knowledge" video.

As for the entry of network's non-indigenous members into the process, it happened in the articulation that exists between School and "Ponto de Cultura". There, our role was to help a group of adolescents from Wede'rã to think about the experience with the Guarani students. These young boys and girls who participated in this project were instigated to position themselves as Xavante in two levels: before the Guarani "kins", with whom there is a solidarity on the level of ethnic identity; and before the *warazú* and the practice of cinema, that demands an effort of elaboration of another order, that takes place in the terms of technological appropriation. In a way, the gesture of producing and editing these images was the community process of elaborating the double encounter in question.

This proximity is, in no way, contextual and goes beyond the practical and institutional aspect. It is the production, invention and circulation of knowledge from the aesthetic experience in school and village, from the encounter of traditional, pedagogical and artistic practices that takes place in a sociocultural context that decisively modifies the techniques involved.

Thus, cinema and education operate less as a place of knowledge and difference colonization and more as a hybrid place, space for presence of the *warazú* world in the village, where these foreign elements may be subject to circulation and contact rules through which external differentiation and internal transformations can be modulated and controlled.

In other words, there is a machination between cinema, school and identity that intensifies a reflexive dimension of culture, a continuous process of reinventing something that binds individual, group and collective memory from the gaze of the other and to the other. The *warazú* partners are captured precisely in this dynamic of constituting the gaze of the other about themselves, while at the same time constituting a group's self-image from other's gaze.

REFERENCES

Books

Barth, F.

(ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969

Caminati, FA.

Projeto: Pensando e Trabalhando em Projetos. Paper presented at the 30th Meeting of Brazilian Anthropology, in João Pessoa, Paraiba, Brazil, August 3–6, 2016

Terra incognita: liberdade, espoliação. O software livre entre técnicas de apropriação e estratégias de liberdade. Dissertation (PhD in Sociology) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2013

Garfield, S.

Indigenous Struggle in the Heart of Brazil. Durham: Duke University Press, 2001

Graham, L.

Image and instrumentality in a Xavante politics of existential recognition: The public outreach work of Etenhiritipa Pimentel Barbosa. *American Ethnologist*. 2005;32(4):622-641

Migliorin, C.

Inevitavelmente Cinema: educação, política e mafuá. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2015

Silva, AL; Ferreira, MKL

(eds.). *Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001

Films

TROCA DE SABERES. Ponto de Cultura Apowẽ, Brazil, 2010, 10'

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 192. Visual anthropology and colonialism: critical approaches and future guidelines

CONTACT FRONT IMAGES: RADICAL OTHERNESS AND SUBVERSIVE TEMPORALITIES IN RIO DAS MORTES (1947) AND SANGRADOURO (2009)

Samuel Leal
PhD in Communication at Universidade Federal Fluminense

Abstract

The first peaceful contact between the indigenous group Xavante and the Brazilian state took place in 1946, when the Brazil's Central Highlands colonization project put this group in the focus of the nascent Brazilian mass media. Therefore, the contact was extensively documented in images that gave rise to several texts and films. Such production presupposed a linear temporality marked by the notion of progress where the Xavante represented the backwardness, and legitimized the State's purpose to transform the natives into good citizens who would compose the colors of the nascent Brazilian nation project. These images circulated intensely and became emblematic of that moment. They have been retrieved in recent documentaries that seek to revisit them critically. I propose to look at them in two moments: first in the film Rio das Mortes (1946), made by the indigenous State agency cinematographer Heinz Forthmann, where a modern temporality is imposed over the portrayed xavante bodies; and secondly in the film Sangradouro (2009), produced by the xavante filmmaker Divino Tserewahú, where the same plans are reinscribed in another temporality, in which the Xavante are no longer object of a modernizing look and knowledge, but agents of their own history, which they affirm with a different notion of culture and society.

Keywords: archive images; film analysis; colonialism cinema; xavante

INTRODUCTION

The current period of stable contact between the Xavante indigenous group and the Brazilian state took place in 1946, when a State initiative for Brazilian Central Highlands colonization put this population in the focus of the nascent Brazilian mass media. Therefore, the contact was extensively documented in images that gave rise to several texts and films. Such production presupposed a linear temporality marked by the notion of progress where the Xavante represented backwardness, and legitimized the State's purpose to transform the natives into good citizens who would compose the Brazilian national project.

These images circulated intensely and became emblematic of that moment. They have been retrieved in recent documentaries that seek to revisit them critically. I propose to look at them in two moments: first in the film Rio das Mortes (1947), made by the indigenous State agency cinematographer Heinz Forthmann, where a modern temporality is imposed over the portrayed xavante bodies; and secondly in the film Sangradouro (2009), produced by the xavante filmmaker Divino Tserewahú, where the same plans are reinscribed in another temporality, in which the Xavante are no longer object of a modernizing look and knowledge, but agents of their own history, which they affirm with a different notion of culture and society.

RIO DAS MORTES

Rio das Mortes ("Death River") is a 1947 documentary produced by the government agency that dealt with indigenous issues at the time, called Serviço de Proteção aos Índios ("Indian Protection Service"), or simply SPI, and directed by the official agency cinematographer Heinz Forthmann. The film is a travel account of the SPI director's inspection expedition to the agency advanced posts installed at the Ilha do Bananal and Rio das Mortes banks. The trip was motivated by the recent successful contact of the mission led by the indigenist Francisco Meireles, with the hitherto uncontacted xavantes of the area.

The film works basically as an institutional piece, intended to publicize the post activities and director's political image. Filming and editing decisions emphasize the productive structure of Indian Posts and its operation. Nevertheless, the film has a technical excellence and narrative quality above the average of the other films produced by the SPI in that period. Although narration leads and establishes characters movements and meanings, the editing is not restricted to illustrate with images what narrator says. In most cases the viewer can detach from images the meaning that narrator sometimes anticipates, sometimes complements. The filmic device does not depend entirely on text because images have enough density to mobilize characters and spectators.

Rio das Mortes is composed of images made during that mentioned trip. The film protagonist is the SPI. Different characters incorporate this general protagonist, whose "avatar" is its Director most of the time, eventually the *indigenists* and, in a brief moment, the Post workers, besides the Post itself. Although the narrative speaks initially of the Xavante, they are mentioned fundamentally as a problem to be solved by the true agent of the film, the SPI. There is also an emphasis on the space in which the action will unfold, the Rio das Mortes and the Serra do Roncador area, what will be explained in a very didactic way with maps and graphics.

The first sequence is composed by static planes of Rio das Mortes and aerial landscapes shoots of Cerrado vegetation. We see from above a Xavante village, the first sign of the Indians in the film. This rapid plan indicates the purpose of the journey, what script will reinforce: there is a place in countryside where the Xavante live; they took refuge there after a conflict in the nineteenth century with the non-indigenous, as the narrator says, avoiding new contacts; finally the "civilization" arrived and conflicts started to happen again. This is the justification the film provides for the SPI action, to whom once again is given the initiative of the action that motivates characters movement: "It resulted therefrom the decision of the Indian Protection Service to try to pacify them." The map indicates this movement general dynamics, and then the viewer is placed inside the boat of the expedition that goes up the river.

We enter then in the film predominant rhythm: the safe, constant and objective movement of the group. There is no hesitation, no surprises, no fear, no tension. Characters moves decided towards the destiny they must attain, confident about how they should proceed and what to expect. The film's point of view, which is also the SPI's gaze given by it's director, scrutinizes the environment, whether to seek indications of the Xavante or to supervise the Post operation, where the delegation will arrive soon after a first exchange of gifts with the xavantes.

This firs encounter is show with stable and short plans, and straight cuts. We see arrows that are found in the sand. A part of the group leaves the boat, goes to the beach and replaces them with tools. The xavantes who left those arrows seem to be about to interact directly with the indigenists that went to the beach. For a moment we have the impression that an encounter will happen. Immediately, however, the film restores the hierarchy among its protagonists: "Arrows stuck on the beach indicate the Xavante's presence. Director Donatini orders a large quantity of axes, knives, machetes and other utensils to be deposited". The State, in the figure of the director, takes over once again action initiative. Who motivates and embodies the action in the images are the employees of the Service, at the behest of director Donatini.

The second third of the film is dedicated to presenting Posts daily work. For five minutes posts residents and workers greet the arrival of the expedition, congratulate the director, move in harmony with the soundtrack and under the superior look that oversees them. Throughout the long duration of this sequence, the impression is that the Xavante are no longer the subject of the film. It is the moment of greater invisibility of their presence in the territory, disappearing under the civilizing action of the State. Everything in the Post works as a manifest destiny that materializes with the arrival of modernizing progress. All there are pieces of a larger mechanism that is the construction of Brazilian state nation.

When the expedition is finally resumed, it goes for a new contact, this time into the territory. There is a sequence of plans showing the group on horseback opening way thought the bushes, setting up campgrounds, lighting fires, smoking cigarettes and distributing objects on wooden stands, marking the presence with SPI flags. If in the first part nature, in the figure of the Rio das Mortes, had some protagonism, now vegetation becomes the backdrop for a laudatory Brazilian State image, through the figure of the indigenists.

Film climax is reached when the group return to the river and the Xavante finally come into the image, surprising the group. Narrator states as follows the unexpected encounter: "But, days later, the Xavante appears by surprise on the banks of the Rio das Mortes". There follows a fluttering exchange of objects. We see the xavantes behind the line formed by the indigenists in front of the camera. On the other side the natives approach and retreat several times, picking up and leaving objects. All people on both sides look anxious. The objects pass from hand to hand quickly, as if there is a fear of the bodies coming too close or touching.

For the first time in the film, the plans are shaken, the image is restless. The area where the encounter takes place is covered by high vegetation, and the indigenous bodies appear almost as shadows against the backlight. The plans are short, the film rhythm changes sensibly, as if disturbed by the unforeseen encounter, by the situation that, although sought from the beginning, finally got out of control. This pertubation contaminates the editing and what we see is an image that gains a completely different quality.

On the other hand, the narration tries to recover the original tone of the narrative, overlapping to images the SPI official speech, as if trying to contain its intensity. Positivism ideas, philosophy that underlies SPI action, appear unmistakably in the voice of the narrator: "*Still suspicious, the indians receives gifts from the hands of intrepid peacemakers. But before admiring the courage of the civilized, we must admire the courage of the Indian, who knows the white man by the legend as a member of a single large and powerful tribe, strong and cruel, who sacked their houses, burned their villages and killed their ancestors. The SPI, which is proud to have achieved four peaceful encounters with the Xavante, will never be tired of refute the opinion of those who consider them treacherous, bloodthirsty and refractory to civilization. Their apparent ferocity is not simple pleasure of killing, but the reflect of evil suffered. One should never forget this, for always in the difference of these opinions is the extinction or survival of a great indigenous nation*".

Film ends with a plan of an Xavante running away from the camera, disappearing in the bush. This final sequence reinforces the ambiguous disposition from the film towards the cultural difference it seeks to show and account for. This marks decisively the film and will be the starting point for the gesture of deconstruction that the next film seeks to do.

SANGRADOURO

Sangradouro traces an investigative gesture about the homonymous community formation process. Divino Tserewahú, xavante filmmaker, conducts the narrative: he is the one who asks questions, who establishes the affective bonds with people interviewed, who gives the spectator access to the history. His investigation begins with the village elders, who tell us the trajectory of their ancestor's fleeing group from xavante internal war at northern lands and from the settlers who chased them along the way to south. They also mention the initial disagreements on the arrival at the Salesian mission, where already lived another ethnic indigenous group, the Bororo. The narrative also quickly incorporates the testimony of a Salesian priest, who brings another point of view for the reported encounter. Through this brief contextualization we get to know the village formation process.

The images that introduces this first block are precisely the sequences presented in Forthmann's film, in a gesture of looking group's past. Here, however, they are recovered from another film, named *Sertão, entre os índios do Brasil Central*, produced in 1949 by Genil Vasconcelos. Vasconcelos participated in the said expedition of 1947 and the films he produced from that trip share several plans with Forthmann's work, as well as the narrative tone that reduces the radical otherness that the Xavante represented.

In Sangradouro, there is a deliberate gesture that deconstructs the original narrative device of those images. In order to do so, the original narration is interspersed with Divino's talks in xavante language, opposing a local, internal point of view of the group that resisted the settlements, to that other, mobilized in the original images, that comes from the coast to conquer their territory.

Thus, we see these landscapes from Rio de Janeiro, departure point for the expedition, followed by short planes that retrace the aircraft route and its crew until the xavante territory. Then we see from above the same Xavante village that is shown in Rio das Mortes. The narrator highlights the role of the aircraft in this advance towards the forest and locates the village in the space to be conquered: "we saw the malocas (the homes) of the bravest Indians in Brazil".

At this moment, the Xavante narrator destabilizes images original temporality: "*running from the coast to Central Brazil, my people Auwẽ which you call Xavante, resisted for centuries the contact with the non-inidigenous. But in 1943, Getúlio Vargas launched the March to the West, to permanently occupy Central Brazil. The punitive expeditions, the farmers, the SPI contact fronts and the salesian missionaries forced us into contact*".

The narrator of Vasconcelos' film returns, describing the images of the second exchange of gifts from Forthmann's film, portraying the xavantes as derisive and greedy

by the objects. Theses images reinforce a gesture that infantilizes and animalizes portrayed bodies. Once again, however, Divino returns with the xavante language: "*Exhausted by epidemics and massacres, the xavante groups from different areas surrendered successively*."

This oscillation finally gives way in the film to the current multiplicity of xavante culture. Two aerial plans of villages are superimposed: the black and white image that we saw previously gives place to the colored image of Sangradouro village today. The musical track of a Hollywood film consolidates the deconstruction that narrative operates. The contemporary xavantes appear.

After this first block in which village elders and a salesian priest recount the community trajectory, a second filmic gesture will focus on the current situation of the group. The shock that editing tries to cause using the song *Eye of the Tiger* as transition soundtrack between past and present dialogues with the following narrative line, in wich the film wants to address the cultural exchanges that constitute the xavante culture today. So the "foreign" equipment in the village such as sound equipment, televisions, cameras and music players will be subject of film's attention. More than gifts, these devices are shown in use. The diagnosis is clear: the Xavante of Sangradouro feel at ease with the new objects and techniques they have incorporated from the contact with Brazilian society.

They are so at ease that there are hybrid cultural forms resulting from the products received by these equipments. The first example is a local resident who became a merchant within the village. The man defends himself by saying that he is only working, and justifies the legitimacy of his profit as any other merchant in the city would do. The film implies that he, like people in the city, started to work for himself, not for the community. Explanations are proposed for the emergence of this internal trade of urban products: changing dietary habits, deforestation, death of game animals. At the same time an elderly couple claims, while taking care of a garden, how the diseases that have arisen are caused by these changes in dietary habits.

This argument reaches its critical point with the dance presentation invented by village young people, which mixes north american country music with traditional performances. We see them watching a North American Indian music show on TV, followed by other young people painting their body in yellow, unusual color for their traditional habits. So these young people all come out dancing to the community. At the same time, an old men speaks, while painting himself with traditional motifs in black and red. A controversy sets in. Old people say young people have forgotten traditions, and these say that the new dance is a sign of their interest in traditions, but they need someone to teach them more about it.

Images of young merchants and dancers, interspersed with old farmers and painted bodies, create a tense assembly that nevertheless leaves no room for stereotypes, but

exposes the complexity of contact. The film does not seek to solve the problem, since its objective has already been reached. In *Sangradouro* there is an active reflection about cultural exchange, contact impact and local formulations to new problems. Divino puts his community in a place of encounter that, far from erasing tradition of its people, shows the exuberance of local culture when dealing with the society around.

CONCLUSION

Therefore, in the passage from one film to another we have that a set of images, produced originally to attest the docilization of wild Indians and their inclusion in an acceptable visibility regime, is retaken in a new narrative. If at that first moment the alterity that the Xavante impose disappears under a reifying narrative, in its retake half a century later a new editing disturbs it and connects them with the current complexity of Xavante people. Far from reinforcing a purity that remains untouched over time, Sangradouro confronts a series of stereotypes: either the frightened Indian who has passively accepted the advance of colonization, either the good savage who needs to live isolated and in harmony with nature to remain authentic. The contemporary Xavante who confront these images express the complexity of today indigenous identity, that dialogues with surrounding society and finds its authenticity in modulating the transformations they chooses to live.

REFERENCES

Films

RIO DAS MORTES. Dir.: Heinz Forthmann. Serviço de Proteção aos Índios, Brazil, 1947, DVD, 16'

SANGRADOURO. Dir.: Divino Tserewahú, Amandine Goisbault e Tiago Campos. Vídeo nas Aldeias, Brazil, 2009, DVD, 28'

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

CP 18. Local Practices, Experiences and Public Policy: A Research network in the Anthropology of Health and the Latin American Critical Approach

ATENÇÃO À SAÚDE DE MULHERES INDÍGENAS KAINGANG MORADORAS NA CIDADE: UMA APROXIMAÇÃO À POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS (PNASPI) ATRAVÉS DA EXPERIÊNCIA DE "INDÍGENAS URBANAS"

Sandra Carolina Portela García
Universidad Externado de Colombia

Resumo

A presente comunicação visa trazer a tona uma serie de narrativas de indígenas Kaingang moradoras(es) na cidade de Florianópolis no que refere ao acesso á saúde, especialmente em momentos nos quais decidem voltar para suas aldeias de origem em períodos de doença, gravidez e pos parto. Nas experiências de retorno é possível perceber que estas mulheres passam por uma serie de dificuldades, na medida em que os prestadores do serviço de saúde questionam sua identidade indígena, e por tanto seu direito ao acesso à atenção diferenciada em saúde, pois consideram que a vida urbana pode ser um índice de "aculturação" de estas pessoas. As mesmas narrativas nos permitem perceber que a garantia do acesso nas aldeias se torna mais o menos possível, na medida que elas conseguem "convencer" aos profissionais da saúde de sua indianidade, o que acontece, não tanto pelo reconhecimento social de estas mulheres vinculado as suas redes de parentela, e sim, de maneira enfática pela intencionalidade que elas manifestam de permanecerem no território após o atendimento, criando assim uma idéia de que o ser indígena é atrelado unicamente a permanência do território "tradicional" criada por parte de algumas equipes de saúde indígena, percepção esta que atravessa a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), e de maneira geral, as políticas que atendem povos indígenas no Brasil, na medida em que se considera que o indígena que sai da aldeia, nao é mais indígena, e portanto não é mais sujeito de direitos que atendam suas necessidades particulares considerando sua procedência étnica.

Palavras-chave: mulheres indígenas, Kaingang, Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), saúde indígena.

Resume

The present paper aims to bring to the fore a series of narratives of indigenous Kaingang women living in the city of Florianopolis in terms of access to health, especially when they decide to return to their native villages temporarily in periods such as pregnancy and postpartum. In the experiences of return it is possible to perceive that these women go through a series of difficulties, especially when the providers of the health service question their indigenous identity, and therefore their right to access to differentiated health care, since they consider that live in cities can be an index of "acculturation" of these women. The same narratives allow us to

perceive that the guarantee of access in the villages becomes more or less possible, insofar as they manage to "convince" the health professionals of their "indian identity", what happens, not so much by the social recognition of these women linked to the their kinship networks, but rather emphatically by the intentionality they manifest of remaining in the territory after childbirth and puerperium, thus creating an idea that the indigenous being is linked only to the permanence of the "traditional" territory by some Indigenous Peoples' Health Policy (PNASPI), and in general, the policies that serve indigenous peoples in Brazil, insofar as it is considered that the indigenous who leave the is more indigenous, and therefore no longer subject to rights that meet their particular needs considering their ethnic origin.

Keywords: Indigenous woman, Kaingang, Indigenous health, National Policy on Health Care for Indigenous Peoples

A presente comunicação surge a partir de uma serie de relatos que foram coletados durante o trabalho de campo por mim realizado entre 2011 e 2013 com indígenas Kaingang moradores na cidade de Florianópolis e que deram como resultado a realização da minha tese de doutorado intitulada *"Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina : desafiando ausências, paradoxos e outras imagens"*, defendida em 2015 no PPGAS/UFSC. O trabalho de campo relatado, fundamentou-se na realização de entrevistas etnográficas e na observação participante, a partir de uma metodología que pretendía elaborar uma etnografia multissituada, inspirada no conceito de Marcus (1998). Como seu nome indica, a tese explora diferentes experiências de circulação e permanência de indígenas Guaraní e Kaingang na cidade de Florianópolis, que de maneira geral apresentaram desde diferentes perspectivas (oportunidades de trabalho, estabelecimento de relações sociais, entre outras) a ambigüidade constante que produz ser "índio na cidade", para os indígenas na sua cotidianidade, mas também para os "não indígenas" que convivem cotidianamente com eles(as), e de maneira mais específica, para o estado, através das suas instituições. Nesta oportunidade, gostaria de me centrar em relatos oferecidos por duas jovens mulheres em idades entre os 23 e 30 anos e um homem de 36 anos -na época da pesquisa- que centralizam esta ambigüidade na garantia ao acesso à saúde de indígenas em áreas urbanas. Neste caso, evidentemente, de indígenas moradores na cidade de Florianópolis.

Antes de adentrarmos no contexto particular, é importante destacar que o Brasil possui um subsistema de Saúde Indígena (SasiSUS), que busca aplicar a Política Nacional de Atenção diferenciada à Saúde Indígena (PNASI) adotada no país, e que encontra-se destinada a atender as populações indígenas, levando em consideração suas particularidades culturais e seus próprios sistemas de conhecimento em saúde. Apesar da criação da legislação e do seu aparente funcionamento, através da análise do papel dos agentes indígenas de saúde (AIS), Langdon e Diehl (2007) mostraram a existência de uma série de dificuldades que impedem o efetivo desenvolvimento e funcionamento dessa

política, sendo que, às expectativas colocadas na legislação, acabam não se correspondendo necessariamente com a realidade dos serviços de saúde prestados para essas populações nos espaços das aldeias.

Para o objeto desta comunicação, torna-se interessante observar que o acesso diferenciado à saúde é colocado dentro do marco da lei, como direito a ser oferecido aos indígenas que moram nas aldeias ou nos territórios, ignorando, assim, o enorme contingente de indígenas que mora nas áreas urbanas e rurais do país, e que necessita, igualmente, de acesso à saúde, embora sem estar em terra indígena.

Importante lembrar também que o censo impulsionado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estadística (IBGE) de 2010 informa que a população indígena no Brasil é de 817.963 pessoas, das quais *32% mora áreas* ***urbanas*** e 63,8% em áreas rurais (sem especificar quanto dessa porcentagem pertence a territórios reconhecidos como terras indígenas). Evidencia-se também um crescimento da população indígena em todos os estados do Brasil, sendo que 80,5% dos municípios brasileiros contavam com população indígena entre seus cidadãos (AZEVEDO, 2011).

É importante destacar também que existem algumas exceções no que refere ao direito à saúde diferenciada em contextos urbanos no Brasil. Os indígenas Pankarurú e Guarani, na região de São Paulo, por exemplo, após muitos anos de luta e articulação com diversos setores políticos e ONG´s, conseguiram que a sua demanda por atenção diferenciada em saúde fosse atendida através da contratação de profissionais da saúde, para estabelecer uma equipe encarregada da Estratégia da Saúde da Família Indígena (ESFI) (OXFAM, COMISSÃO PRO ÍNDIO, 2013).

Apesar das dificuldades observadas dentro destas iniciativas, e que se concentram especialmente, na possibilidade de manter um quadro de profissionais completo e intercultural (OXFAM, COMISSÃO PRO ÍNDIO, 2013) essas iniciativas são sintomáticas da necessidade atual sentida pelas populações indígenas de ter acesso ao seu direito à atenção em saúde diferenciada em espaços urbanos, onde tem estabelecido lugares permanentes de residência, e ao mesmo tempo, dão conta do reto que o governo brasileiro enfrenta para atender à população indígena do país, reto que em parte, se deve à forma como a política de saúde à atenção indígena é constituída, pois os limites da aldeia, que a PNASPI estabelece como lugar de presencia indígena por excelência não são, necessariamente, os limites dentro dos quais a população a ser atendida ocupa e permanece. A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), ao focar seu olhar nos denominados "índios aldeiados", desconhece o direito de ir e vir das pessoas indígenas, assim como um sem-número de dinâmicas de crescimento urbano, nos quais podemos destacar, por exemplo, o fato de muitos territórios indígenas terem visto suas comunidades consumidas pelas cidades em massivo crescimento, questionando

amplamente o limite entre o urbano e rural e entre o tradicional e o moderno. Nesse sentido, e considerando as dinâmicas de vida e circulação da população indígena brasileira atual, acredito que seja necessário avaliar os alcances e retos que supõe para o Estado a atenção à saúde indígena.

Por causa dessa falta de reconhecimento na saúde, os índios residentes em espaços que não são as aldeias são cadastrados no SUS, e não dentro do marco do SasiSUS. Logo, as possibilidades de receber atenção diferenciada em saúde, em termos estritos, desaparecem completamente, como também o acesso a um direito garantido por lei. Este é o caso dos indígenas que residem na cidade de Florianópolis: cadastrados nos postos de saúde da localidade, são atendidos pelas equipes de Estratégia de Saúde da Família, que geralmente, não reconhecem a existência de conhecimentos próprios sobre saúde, doença e corpo por parte dos usuários indígenas, e incluso, não têm conhecimento da presença indígena em Florianópolis, o qual se torna evidente ao revisar as estatísticas da secretaria de saúde da cidade, que até 2013 informava não ter registro de usuários autorreconhecidos indígenas na rede do SUS da capital de Santa Catarina (PORTELA,2015). Indígenas usuários do SUS em Florianópolis relataram uma série de experiências e análises do serviço, além da forma como é abordada a PNASI, tanto no contexto urbano quanto no interior das aldeias e é sobre elas que irei a me deter, ao longo desta comunicação.

Mas antes de prosseguir, é importante pontuar que, além da procura pela atenção biomédica nos centros urbanos, a população indígena em Florianópolis também estabelece estratégias que lhes permitem ter acesso a práticas de autoatenção, quer dizer, todas aquelas práticas que buscam prevenir, dar tratamento, controlar, aliviar ou curar uma determinada doença ou padecimento, tendo em conta que tais práticas estão relacionadas tanto com as condições técnicas e científicas como também com as religiosas, étnicas, econômicas e políticas de uma sociedade com as quais têm familiaridade, uma vez que se encontram ligadas à sua visão cosmológica de corpo e saúde (MÉNENDEZ, 2003). Vê-se também que as práticas de autoatenção aparecem e são utilizadas no contexto urbano de maneira cotidiana, sendo que sua busca por atenção à saúde nos espaços urbanos (e também nas aldeias) não se restringe à procura pelos serviços da biomedicina.

O uso do conceito de "práticas de autoatenção", aqui referenciado para observar às dinâmicas propostas, tem a vantagem de não perder de vista o contexto de onde vêm as práticas escolhidas pelos pacientes e permite enxergar os usos articulados, ou "intersecções", entre tais práticas (MENÉNDEZ, 2003; GARNELO, WRIGHT,2001). A perspectiva de Menéndez se faz interessante na medida em que reconhece a diversidade de recursos terapêuticos que coexistem nas diferentes sociedades da América do Sul (não em termos de eficácia e qualidade) e a dinamicidade dos grupos sociais que podem reapropriar e ressignificar elementos "exógenos" ou "próprios", sejam estes

denominados como “biomédicos”, “tradicionais”, “alternativos” ou de qualquer outra maneira criando um contexto de intermedicalidade, isto é um espaço onde coexistem diferentes tradições médicas, entre as quais ocorrem confrontos, oposições e conflitos, assim como reapropriações e ressignificações de elementos, técnicas, etc (Greene; 1998; Foller; 2004), que é possível apreciar através das narrativas aquí apresentadas.

Considerando então que os Kaingang moradores em Florianópolis, na busca de uma boa condição de saúde articulam uma serie de práticas de auto atenção que provêm de um contexto intermédico rico, e que em dito contexto, acionar alguns serviços de saúde ativas também diversas ambigüidades tecidas pela otredade sobre eles mesmos, apresentamos a seguir uma serie de narrativas que nos permitem reconhecer não só a riqueza do contexto intermédico ao que apelam as comunidades indígenas na área urbana de Florianópolis, mas também dos paradoxos nos quais são submersos os indígenas por parte dos prestadores dos serviços de saúde, na medida em que estes são procurados para atender suas doenças e cuidar da sua saúde.

ADOECENDO NA CIDADE: TRÊS NARRATIVAS DE KAINGANG MORADORES EM FLORIANÓPOLIS

Mariana, Davi e Helena, são indígenas Kaingang moradores na capital de Santa Catarina. Confrontados por diferentes situações de saúde deparam-se com a necessidade de acessar ao serviço biomédico oferecido pelo SUS e pelo SasiSUS no contexto urbano e no contexto das suas aldeias, respectivamente. Estas narrativas são o fio condutor, através do qual proponho articular a riqueza do contexto de intermedicalidade em que estas pessoas se inserem, e as ambigüidades que acessar ao serviço de saúde implicam para elas e eles no marco da Política Nacional de Atenção diferenciada à Saúde Indígena (PNASI)

Mariana

Mariana tem cálculos na vesícula, sendo que os episódios de dor são muito fortes “como se uma faca me estivesse cortando por dentro”, ela diz. Essa doença teria causado, incluso, sua demissão de um emprego, pela sua constante ausência no seu lugar de trabalho, fruto da dor sofrida, e dificultando sua vida em vários momentos. Quando questionada sobre o tipo de atenção que teria recebido do SUS, sentiu-se parcialmente satisfeita, pois, através dele, teria conseguido os remédios para aliviar a dor, sendo que, em geral, conseguia marcar consulta e dispor de atenção médica. O problema com a doença de Mariana é que a medicação, por si só, não garante a superação do seu problema de saúde, razão pela qual o médico lhe fala da necessidade de se submeter a uma cirurgia.

Ao tentar saber o tempo que demoraria até ser chamada pelo SUS, recebeu a notícia de que a lista de espera era de dois anos. Logo, acreditou ser inútil pôr o seu nome na lista, e por isso, continuou a se tratar fazendo uso de outras estratégias. Ela manifestava que, caso voltasse à terra indígena, poderia ter uma chance de ser atendida pelo posto de saúde da aldeia, já que acreditava que, por meio dele, conseguiria se operar muito mais rápido que se ficasse na fila do SUS em Florianópolis. A única dificuldade que ela encontrava para realizar esse plano, era que para fazê-lo, precisaria voltar à aldeia e "convencer" a equipe de saúde médica de que morava lá. "Eu teria que ficar uns quatro ou cinco meses", disse ela, para que o pessoal do posto se convencesse de que ela iria ficar de maneira permanente na aldeia, podendo, então, ser atendida pelo SasiSUS, que por sua vez, faria o encaminhamento ao SUS para a realização da cirurgia. Ao ser questionada pela necessidade que ela via de "convencer" ao pessoal de saúde sobre sua permanência na aldeia, ela manifestava ter sido acusada de não ser indígena ao solicitar um atendimento no posto da sua aldeia em uma das suas visitas esporádicas à localidade por parte de uma enfermeira da EMSI. Essa acusação estaria baseada, segundo a Mariana, fundamentalmente pelas roupas que ela usava e considerando o tempo que ela levava morando na cidade (ao redor de uma década).

Mas, voltando às estratégias adotadas além do posto de saúde, Mariana começou a freqüentar em Florianópolis uma igreja pentecostal, atividade que teria sido fundamental para ajudá-la no controle das dores, as quais, segundo ela, estavam mais leves, ela avaliava uma melhoria geral no seu quadro de saúde, sobretudo, porque agora estava conseguindo tolerar alimentos mais gordurosos, cujo consumo antes lhe causava muita dor. Algum tempo depois de nos conhecermos, ela estava planejando uma viagem à sua TI para ver e tentar trazer de volta os filhos. À sua volta, soube que eles decidiram não retornar, e que o tempo na aldeia teria sido útil para ela receber os remédios de uma tia sua conhecedora de plantas, que lhe deu folhas de abacateiro, boldo e outras ervas. Os cuidados com o chá e as suas idas à igreja teriam contribuído para que ela se sentisse melhor. Contudo, para tentar atacar o problema definitivamente, se dirigiu até o posto de saúde, onde, após muitas dificuldades, conseguiu uma consulta com o médico que confirmou o diagnóstico e a necessidade de cirurgia. Porém, como menciona, a solicitação de encaminhamento da cirurgia teria sido rebatida, pois alguns profissionais da EMSI do local teriam questionado seu local de residência atual e, inclusive, sua identidade indígena, a qual fora colocada em dúvida por uma das enfermeiras que a teria chamado de "aproveitadora" e "oportunista" por tentar usufruir do serviço de saúde da aldeia (do SasiSUS e da PNASPI), sendo que ela não era mais indígena, pois morava em Florianópolis, e sendo categorizada como uma "assimilada". Frustrada, mas não surpreendida, no retorno à cidade, decidiu entrar na fila do SUS à espera de ser chamada e poder resolver o seu problema de saúde. Enquanto isso acontece, ela preocupa-se com conseguir na cidade as folhas das quais precisa para

elaborar o remédio em casa; visita esporadicamente à igreja pentecostal e experimenta estratégias e alternativas sugeridas por amigos e conhecidos: "já bebi chá de casca de abacaxi; tomei óleo de rícino (que coisa ruim, né, meu bem?), preparados de óleo com laranja e limão. Às vezes, algumas coisas ajudam, outras, nem tanto, mais tem que tentar, não é mesmo?". Durante nossa última conversa, comentou que havia conseguido uma receita na internet para fazer a limpeza das pedras da vesícula com "sal amargo", com o qual estava se tratando, e disse que estava bastante otimista e esperançosa com o resultado.

Davi

"Quando eu era mais novo, fui trabalhar em um açougue lá em Ipuaçu. Eles sempre contratam índios da Terra Indígena Xapecó (TIX), porque eles sabem que a gente precisa de dinheiro, já que muitas vezes não temos trabalho. Eu entrei lá com 17 anos, e trabalhava o dia todo cortando e manipulando as carnes. O caminhão nos procurava como às 5h30 ou 6h00 da manhã, e voltávamos como às 19h ou 20h, dependendo do serviço. O intervalo era curto, e o salário que os caras pagavam era muito ruim (...) fiquei lá uns dois anos, e logo logo minhas costas estragaram, tem horas que dói, dói mesmo, dói prá caramba e parece que não há como me curar. Então, minha mãe falou para eu sair de lá, que eles iam acabar comigo e que nós daríamos um jeito de se virar. Eu saí, às vezes, achava alguma coisa, mas era sempre essa dor e a falta de grana. Aí eu cansei de vez, larguei tudo e vim pra cá. Mas a dor às vezes é insuportável. Parece que fiz uma hérnia na coluna e eu, na verdade, não entendo se é que não pode operar ou o que acontece, porque já fui em vários médicos aqui em Florianópolis e nada foi resolvido. (...) Fui no postinho, o médico mandou testes, medicamento para dor, fiz raios X, aí me mandaram ir no ortopedista, que nunca me chamou (...). Logo tive um emprego que pagava convênio e voltei de novo, aí foi que me disseram da tal de hérnia, mas logo saí desse emprego e também não deu em nada. Já voltei no posto muitas vezes e cansei (...) tem que esperar pra isso, pra aquilo, nunca dá em nada (...) ano passado a dor foi tão ruim que fui dar no hospital em são José (SC), de novo fizeram aqueles raios X, tudo de novo, e foi aí que os caras falaram que era para ir à cirurgia, mas até agora ninguém me chamou. Minha irmã disse que se eu ficasse na aldeia o pessoal do posto lá talvez ajudava a resolver (...) mas ninguém sabe, né? Nunca tem médico nem remédio, como vão ter jeito de me operar? Aqui, pelo menos, pego o medicamento para a dor, já é alguma coisa". E acrescenta: –Depois que eu saí do hospital, a dor era tanta que liguei para a mãe vir. Ela é remedieira, manja nos remédios, sempre cuidou de nós com chás porque os médicos lá nunca prestaram, porque que interesse tem ele de cuidar dos índios, não é mesmo? Índio não presta, então, para que ficar gastando com ele (...) mas enfim,

ela fez um chazinho, emplastos e massagens, foi isso que me levantou. Se for esperar os médicos aqui eles me deixam morrer, se for lá na aldeia, eu também não acredito que eles iriam resolver, a saúde do índio está um descaso, ninguém se importa, nem aqui, nem lá (...). E isso que o pessoal fica falando o tempo todo que a saúde indígena é diferenciada, diferenciada sim: mais ruim do que o normal".

Por conta dos constantes episódios de dor, ele prepara quando está doente a prescrição do chá feita por sua mãe, diz não fazê-lo sempre, pois, às vezes, é difícil conseguir as folhas que são requeridas. Ele se lamenta de não ter espaço em sua minúscula quitinete para cultivar algumas plantas e tê-las à mão para fazer seu chá quando precisa, sem a necessidade de percorrer a cidade para conseguir o que precisa, às vezes, a preços inacessíveis. Os medicamentos do posto, diz não usar sempre porque nem sempre ajudam a melhorar a dor. A fé em Deus, o saber de sua mãe e o acupunturista que o atende esporádicamente no posto de saúde são "o que o mantêm vivo", segundo ele.

Helena

O terceiro caso foi narrado por Helena. Casada com Gonzalo (não índio) há três anos, deu à luz ao seu primeiro filho na maternidade próxima à Terra Indígena Serrinha (RS), de onde ela é oriunda. Ela queria que o seu bebê nascesse na sua aldeia, que seu nascimento marcasse o reconhecimento dele como indígena e que, desde cedo, ele ganhasse também um nome Kaingang. Ela mora há cinco anos em Florianópolis.

Estando na aldeia, e logo na hora do parto, ela e sua família dirigiram-se à maternidade para o nascimento do bebê. Pelo fato de nascer antes do tempo previsto, Rui chegou ao mundo com baixo peso e muitas dificuldades para se estabilizar e sobreviver. E segundo ela confidencia, a angústia pela situação dela e do bebê foi tanta que o seu leite secou, razão pela qual os médicos lhe indicaram usar uma fórmula em substituição do leite materno. O alto custo do leite criou uma grande ansiedade na família, pois eles não tinham como manter essa despesa, de modo que foram orientados a procurar no posto de saúde o leite do bebê, que por ter nascido com baixo peso, teria direito a recebê-lo. Assim orientadas, a mãe de Helena e ela se dirigiram ao posto de saúde da aldeia, onde receberam a notícia de que o Rui não poderia receber o leite porque Helena não morava na área indígena e não estaria cadastrada no posto e o bebê ainda não tinha sido registrado e por tanto não possuía cadastro. A equipe a orientou a procurar o posto de saúde onde estava cadastrada, o qual estava a centenas de quilômetros do lugar onde havia decidido dar à luz seu filho. Desesperadas ela e sua mãe, e depois do envolvimento do cacique da aldeia, familiares, e de varias idas e vindas, finalmente receberam o leite de uma ONG que opera no local, assim como orientação jurídica para entrar com uma

demanda ao estado por conta dessa situação, enquanto podia ser resolvido o trâmite de elaboração da certidão de nascimento. A falta de leite poderia implicar em problemas à saúde do bebê, e a dor da mãe, por não receber o que lhe pertencia por direito, ficaria para sempre marcada:

"Levei o Rui para nascer ao lado da minha mãe, na que foi minha casa, para enterrar seu umbigo no quintal onde eu brincava quando era criança, para que a mãe desse o nome indígena para ele, para que ele soubesse desde cedo o que é ser Kaingang. Tudo isso nos foi negado, fomos negados pelos médicos que falaram que nós não pertencíamos mais à nossa aldeia, que falaram que nós não éramos problema deles. É a dor e a luta de ser índio, viu Carol? Eu fui lá para meu bebê ser Kaingang desde o começo, e eles estão sempre lutando até para tirar o direito de sermos quem somos, desde que nascemos até que morremos".

Apesar das dificuldades e do questionamento das instituições que lhe prestaram atenção médica durante o nascimento e o pós-parto, ela se sentia satisfeita, pois, embora tivessem tentado tirar de seu filho o direito de ser chamado de indígena, ela e sua família conseguiram vencer essa batalha: "todos sabemos que ele é Kaingang para valer. *Mîg* (onça pintada), já nasceu brigando para que lhe respeitem o direito de ser índio. Agora ele tem seu nome indígena, ele ganhou de sua avó. Ninguém vai poder duvidar nunca mais do que ele é".

A partir das narrativas apresentadas, tentaremos a seguir, estabelecer algumas pontes que nos permitam analisar algumas questões centrais que aparecem de maneira comum nas vozes de nossos interlocutores, e que nos permitem pensar nas dinâmicas de acesso à saúde com as que se deparam indígenas Kaingang moradores de Florianópolis.

Ambigüidades e Intermedicalidade: algumas coisas que podemos aprender das experiências de indígenas Kaingang moradores em Florianópolis e sua busca por atenção à saúde

Os três casos apresentados dão conta da ambigüidade que o sistema de saúde e a PNASPI possibilitam ao incluir unicamente como usuários os indígenas que moram nas aldeias. Se o indígena mora na cidade, não pode receber atenção diferenciada, mas se volta à aldeia, também pode não recebê-la, pois sua condição de urbanidade faz com que ele "perca" o seu direito à saúde indígena ao ser observado como um "aculturado" ou "assimilado" pelos funcionários que tem a obrigação de atendê-lo. No caso da saúde (mas isto se replica em outros campos da vida) os indígenas se vêem em uma situação liminar, pois, independente do momento e do lugar onde tentam acessar o sistema de saúde, os seus direitos são, de alguma maneira, negados, parcializados, negligenciados (PORTELA,2015).

Como podemos observar, o movimento aldeia-cidade torna-se, per se, um argumento através do qual a identidade do indígena é questionada: se o índio decide sair da aldeia e morar na cidade, se entende que o processo de aculturação, assimilação e integração é ativado, e que cedo ou tarde, o índio perderá sua identidade e sua cultura. Em contraposição, e a partir dos depoimentos de meus interlocutores, foi possível notar que, desde a sua perspectiva, a vinda e a permanência na cidade se tornam um processo de aprendizado constante e de aquisição de conhecimentos do mundo dos não índios: lidar com o posto de saúde, se aproximar de novas práticas como a homeopatia, ou de usar remédios outros propostos pelos "não indígenas" com quem mantém relações de convivialidade, o incluso, a adoção de terapêuticas apropriadas da internet, demonstram a capacidade de articulação de conhecimentos e saberes destas pessoas, articulações que aparentemente discordam com as "próprias" de suas tradições médicas, conversam e se rearranjam, ampliando os seus repertórios de práticas de auto atenção e oportunidades de lidar com os seus problemas de saúde.

Observamos também que no cotidiano dessas pessoas, e especialmente na maneira de lidar com seus problemas de saúde, estes trazem diversos elementos próprios dos seus conhecimentos sobre saúde e corporalidade à cidade, e como, de alguma maneira, nesses trânsitos se passam a relativizar os limites entre aldeia e cidade, especialmente na medida que conhecimentos, pessoas, sabedoras(es), remédios, circulam e permeiam esses espaços, carregando-os de vitalidade, e fornecendo elementos que permitem a reivindicação da sua indianidade através da suas práticas de auto atenção (PORTELA,2015).

A atenção à saúde e as práticas articulatórias narradas pelos Kaingang, permitem nos ajudar a refletir como o ser indígena na cidade, é também uma maneira de tecer elos de identidade e permanência com o território além do território. O território que não é só geográfico, que se carrega no sangue, no nome, na historia, nos trânsitos, na circulação de pessoas, no uso de remédios, em uma serie de práticas cotidianas. Assim, podemos pensar que as práticas de autoatenção tornam-se parte deste repertorio vital e que condensam a dinamicidade que o Estado e a PNASPI não consegue perceber ao estabelecer a permanência no território tradicional como única possibilidade de reafirmar a identidade indígena. É claro que entendemos a ligação com o território como relação fundamental na identidade dos povos indígenas ao longo da América do Sul, e não pretendo de maneira nenhuma negar esta relação, mas sim incentivar a discussão proposta por Bernal (2009, p.18) na qual é necessário des-exotizar a presença indígena nas "nossas" cidades, deixando de lado nossos preconceitos "seculares, entre os quais, em primeiro lugar, o de reduzir a identidade à cultura" (BERNAL, 2009, p. 18).

A meu ver, o mesmo exercício pode e deve ser aplicado ao espaço geográfico

habitado, pois como nos lembra Pratt (1999), a redução do indígena à natureza (à selva, ao mato, etc.), e o próprio processo de sistematização da natureza que se ergue de maneira hegemônica no Ocidente, é produto da representação eurocêntrica. E é além de uma representação de mundos não europeus, "um discurso urbano sobre mundos não urbanos, um discurso burguês sobre mundos não letrados e rurais" (PRATT, 1999, p. 72), que não enxerga as múltiples potencialidades de viver o território além do espaço geográfico, e as diferentes concepções indígenas sobre a constituição da identidade.

Atender à saúde, então, se torna também uma maneira de contestar a idéia de que a identidade indígena se perde junto aos brancos, e mais ainda, questiona politicamente o estado sobre a necessidade de ampliar os limites de existência que ele lhes impõe.

As narrativas trazem também o paradoxo que implica precisar "convencer" pessoas -sujeitos específicos que, encarregados da atenção à saúde, têm o poder de dar ou negar o acesso ao serviço-, de que você é quem você é, e deixar o destino de sua saúde, e em alguns casos, de sua vida ou morte, ao parecer subjetivo de alguém que, pode projetar na suas decisões preconceitos e prejuízos próprios de quem tem total desconhecimento de como a identidade se constrói e se recria muito além da aldeia, e inclusive dentro dela –ou que é simplesmente negligente com o seu paciente-. Importante então refletir também sob a necessidade de des-pessoalizar o atendimento à saúde para evitar a livre interpretação dos funcionários da sua própria atividade, pois essas liberdades cerceam o acesso aos direitos das pessoas, o que, no caso que nos ocupa, se reflete no fato de que em lugar nenhum a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) afirma ou ordena que um indígena que retorna a sua aldeia depois da permanência na cidade, não pode ser mais considerado indígena e por tanto não pode ter acesso à atenção diferenciada. De novo, o problema se dá quando ele sai da aldeia, e rompe com a ordem preestabelecida pelo estado que indica que o indígena, que é indígena deve morar no mato!.

BIBLIOGRAFÍA

AZEVEDO, Martha (2011). "O censo e os povos indígenas". In. RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fani (Orgs.). Povos Indígenas no Brasil 2006/2010. Editora Instituto Socioambiental.

BARTOLOMÉ, M. (2008). –Oguerojerai (desplegarse). La etnogénesis del Pueblo Mbya-Guaraní. In. Revista Ilha, v. 10, n.1, p 115-140

FOLLER. May- Lis. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In: LANGDON, E.J, GARNELO, L. (org) Saúde dos povos indigenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: ContraCapa: ABA, 2004, p 129 – 148.

GARNELO, Luiza; WRIGTH, R. Sickness, healing and health services: social representations, practices and demands among the Baniwa. Cadernos de saúde Pública. Rio de Janeiro, v.17, n 2. p 273 – 284, 2001

GREENE, Shane. The shaman´s needle: development, shamanic agency and intermedicality in Aguaruna Lands, Peru. American Ethnologist. Washington D.C, v.25 n.4 p 634-658, 1998

LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana (2007). –Participação e autonomia nos espaços interculturais de Saúde Indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. In. Saúde soc, São Paulo, vol.16, no.2, mai./ago.

MARCUS, George (1998). –Multi-Situated Ethnography. In. MARCUS, George. Ethnography through Thick & Thin. Princeton: Princeton University Press.

MENENDEZ, E. (2003). –Modelos de atención a los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. In. Ciência e saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 185-208.

OXFAM e COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO – SÃO PAULO (2013). A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas.

PORTELA, Sandra Carolina (2015) Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina: desafiando ausências, paradoxos e outras imagens Tese de Doutorado. Programa de PósGraduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

RAMOS, Alcida Rita (1995). –O índio hiper-real. In. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 28, p. 5-14.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

PLAY WITH ME? ETHNOGRAPHY AND OTHER QUALITATIVE RESEARCH WITH CHILDREN

Sandra Mara da Cunha
cunhasandramarada@gmail.com
FEUSP/SP

Míghian Danae Ferreira Nunes
mighiandanae@yahoo.com.br
UNILAB/BA

Abstract

This workshop proposes a debate about the use of ethnography and other participatory methodologies in research with children. Doing research with children's participation implies facing the ethical, theoretical and methodological challenges that researchers confront when they propose to listen to children's points of view and ideas. Taking as a starting point the ethical issues encountered in the development of these methodological tools in research on and with children, we propose a collaborative cards game in which the paths are defined as "problem cards" are presented, followed by "words cards", bringing questions that need to be faced by child researchers most especially when using ethnography. Problems suggested in the game include submission of research to ethics committees, assent and consent, relationships with children, and dealing with our adult-centrism as researchers and owners of research themes. The examples are practical, and we must collectively decide what to do with the cards presented in situations that may bring not only by the authors but also by the group. The greater or lesser number of cards chosen by the participants may help them to define the most appropriate methodology for their research - ethnography or other participative methodologies or even the combination of these modalities. After discussing the topics chosen in the cards game, we engage how adult centrism can affect the conduct, analysis, and dissemination of research with children.

Keywords: ethnography; participatory methodologies; children; social studies of childhood

Resumo

Este workshop propõe um debate sobre o uso da etnografia e de outras metodologias participativas na condução de pesquisa com crianças. Fazer pesquisa com a participação de crianças implica encarar os desafios éticos, teóricos e metodológicos que os/as pesquisadores/as enfrenta quando se dispõem a ouvir as crianças e a considerar seus pontos de vista e suas ideias. Tendo como ponto de partida as questões éticas encontradas no desenvolvimento desses instrumentos metodológicos nas pesquisas sobre e com crianças, propomos um jogo de cartas colaborativo no qual os caminhos são definidos quando as chamadas "cartas-problemas" são apresentadas, seguidas pelas "cartas-palavras", que trazem questões que precisam ser enfrentadas

por quem realiza pesquisa com crianças, especialmente no uso da etnografia. Os problemas sugeridos pelo jogo incluem a submissão das pesquisas aos comitês de ética, os assentimentos e os consentimentos, as relações com as crianças e o enfretamento do nosso adultocentrismo enquanto pesquisadores/as e propositores/as dos temas de pesquisas. Os exemplos são práticos e o grupo de jogadores/as deve decidir coletivamente o que fazer a partir das cartas, com situações trazidas não apenas pelas proponentes, mas também pelos participantes. O maior ou menor número de cartas escolhidas pelos jogadores/as poderá ajuda-los a definir a metodologia mais adequada para suas pesquisa – etnografia ou outra metodologia participativa – ou até mesmo a combinação destas modalidades. Após as discussões sobre os temas abordados pelo jogo de cartas, debateremos como o adultocentrismo pode afetar a condução, análise e divulgação das pesquisas com crianças.

Palavras-chave: etnografia; metodologias participativas; crianças; estudos sociais da infância

INTRODUCTION

Doing research with children's participation implies facing the ethical, theoretical and methodological challenges that appear to those who propose to listen to children's points of view and ideas. In order to think about this foundational matter for the development of researches with/and about children in the social sciences applied to the education field, we have chosen a debate on the use of participatory methodologies – with a greater focus on ethnography – in researches with children, in the format of a card game.

The present debate started with the research carried out by the authors in the Faculty of Education, University of São Paulo (FE-USP), between 2017 and 2018. The researches, both strict sensu – Ph.D. and postdoctoral level – are ethnographies that sought to listen to children about their experiences regarding other people, environments, and materials that were within their reach. When looking at the universe of research with children, we seek to elaborate, in addition to the various texts produced after the researches, a more dynamic material, thus a dialogue with what the children brought to the investigation field.

This text is the record of the production of this collaborative game, which presents situations that have been found in a lesser or greater extent in researches mentioned here, but these situations can also be noticed in so many others performed with children. When writing this text, we returned to the academic model of scientific disclosure, but we didn't forget to include in this disclosure what the children brought from their playful ways of being to the process of developing this research. The considerations here may contribute not only to the debate about the research with children exactly but also on matters related to the topic, such as participation, ethics and research methodology.

Regarding the ethnographies performed, we realized that researches with children are challenges for those who invest themselves in this field. And we have realized this due to issues we had to face in the development of our own researches. With this in mind, we decided to develop a game in which several problems posing situations are presented

in the format of cards to be discussed by all players or to be suggested other similar situations; at the end of the "game", they may decide whether to use ethnography or other participatory methodologies in their researches or in the cases presented.

This game has become the motto of workshops that we have already carried out, so far, in the cities of Salamanca-Spain, in the "6th Ibero-American Congress on Qualitative research/2nd International Symposium on Qualitative Research" (Jul. 2017); in the city of Aracaju, in the "VII Colóquio de Pesquisa Qualitativa em Motricidade Humana: Ecomotricidade e Bem Viver" (Oct. 2017) and in São Paulo, in the Teca Oficina de Música (Nov. 2017), a school that develops a work with children, reference in music education in Brazil (BRITO, 2007). It is important to remember that this text only exists because this same workshop, with small modifications, was also performed the 18th IUAES World Congress (Jul. 2018). If you are reading this text, we might already have done this same workshop four times at least, with specific changes to be able to handle the required format of time, organization, and theme of each event mentioned.

In addition to presenting here the game that we have developed, at appropriate occasions, we will present analyses made by the workshops' participants in relation to the topics handled, bringing to the debate matters related to those we had thought and/or extrapolating many times what we proposed as problems to be faced by us, field researchers. The inclusion of these thoughts was accomplished not only because we understood that the dialogues made in these moments allowed to rethink both the format of the workshop itself and some of the questions that we had as researchers, but also because we sought to follow what we learn from children in relation to sensitive listening (BARBIER, 1993), the one that incorporates what is heard to the debates that are being carried out, thinking of them as a process. The concept of sensitive listening is defined by René Barbier as a mediation attitude, where the researcher must "know how to feel the affective, imaginary and cognitive universe of the other person to 'understand from the inside' attitudes and behaviors, the system of ideas, values, symbols and myths" (or internal existentiality in our language) (BARBIER, 2007, p. 94). According to this same author, such listening allows the understanding and comprehension of the complexity of the child's truth (1993).

Our concerns in the field thus became a reflexive and at the same time dynamic activity the way the children we met in our research. Playing is a verb that refers to the game, almost always linked to childhood or children, even though we disagree with the idea that a child "only" plays because we understand that playing is present in everybody's lives. As a language, the idea of the game can evoke part of the feeling we had when spending a long period with children; this proposition contains the intention

of bringing into the academic universe a new way of seeing problem situations that are often known by those who do research but do not consider the presence of children in these situations.

Based on the ethical issues found in the development of these methodological tools in research on/and with children, especially in ethnography, the idea is to invite all those who read us, as well as those who have been with us in our workshops, to join us in this collaborative game. In this, the research paths are defined starting from what we call problem cards, delivered to the participant groups in the workshop.[1]

With the cards in hand, the players start the game in order to find/analyze which methodology best suits or might suits their investigations with children, whether these investigations are still in the form of a project, in the development phase or in the process of finalization. It should be noted that what we call the problem here would not be a "problem", that is, something that makes solutions difficult or even impossible. In the ethical perspective that we defend, a problem is what mobilizes us to action, triggering a tension that would lead to other problems or responses to situations presented, even in a localized way. Here, it is also the children who, by making us see through lenses other than those that ask us for answers to ready hypotheses - play with the instruments they have (NUNES, 2017); these children bring to the methodological debate analyzes of procedures and the very nature of scientific knowledge.

1 DOING RESEARCH WITH CHILDREN: WHICH THEORIES?

As we begin the workshop, we present the theories that have supported our field research. We felt the need to make this introduction because, as we began our path in the research with children, we found few materials, either in the area of Pedagogy or Psychology, namely areas where researches with children are not new, in which what seemed to be the children's interest was taken into consideration. In this sense, we consider the social studies of childhood - with emphasis on the sociology of childhood - as one of the main themes of our theoretical debate. Many of the participants in our meetings said they knew this field of study and research, which helped to make the reflections not only in the context of the theory presentation, but these considerations were related to other areas in which the discussion about childhood became important and which also constituted the area of activity of the participants, which included debates on gender, race, art, education, and politics, among others.

[1] In the workshops, the groups of players were defined according to the number of participants enrolled. In Salamanca, for example, we had four groups, and in Florianópolis three were formed.

The concept of childhood that supports our work is the one expressed by the social studies of childhood: children are subjects of rights, competent beings who have the capacity to speak on their own behalf. However, we clarify that when we speak of children and considering that we also think of infants and young children, we consider this speech in an expanded way, since children speak through the whole body. In addition to the verbalization, they express their points of view through crying, gestures, movements, sounds, plastic spelling, coloring, dramatizations, playing, and also through their participation or refusals, through voice and silence (CUNHA, 2017).

The participatory methodologies that we focus on in this game take into account the discussions of Soares, Sarmento e Tomás (2005) and Alderson (2005), for whom participatory methodologies have become important tools for conducting research with children because, once they are dynamic, incorporate children's actions into the analyzes produced and bring other research techniques (SARAMAGO, 2001; MAYALL, 2005). In the texts by GALLAGHER e GALLACHER (2008) and GALLAGHER (2008), it is also possible to think from any criticisms that the authors make regarding the indiscriminate use of participatory methodologies. These authors also point out how the study of ethnography can contribute to the change in the perspective on children's participation in research.

To think about ethnography with children, we mainly use the studies of Corsaro (2011) and Ferreira (2002), because we understand that the concerns of these researches, which have already become classic in the area of the sociology of childhood, add questions that deal from the own nature of the researcher's work as well as themes related to childhood that we find in our research, namely topics such as gender, race, origin, geographic belonging, art, politics, inter/intragenerationality, among many others.

The game begins after this brief explanation, which does not let us forget that one of the guiding principles that weave this work, the one that keeps appearing at all times when we are on the field and that has become present in the own execution of the workshop, really is ethics. We will talk a little about ethics in the next section of this text.

2 THE ETHICAL ISSUES

Ethics in research with children could become the only theme of this article since there has been a long debate produced regarding the theme, which includes issues such as protection and participation. In the problem cards, the theme of ethics always arises in the situations experienced in the field research because it is itself a problem that also brings several issues, namely, those related to consent and assent, authorship and dissemination.

We chose here to deal with a situation we had contact with during the dissemination of our workshop performed at Teca Oficina de Música in São Paulo (SP, Brazil) to illustrate that the debate on research with children can renew the debate about ethics in human being research in the human sciences. When contacting us to request the dissemination of the workshop in social networks, the school management asked us, initially, if we had photographs of the children that were with us at the time of the research. We had photographs not only of the children involved in our research but also of others since we worked with children in other educational spaces; besides these photos, we also had artistic photos with children, made by photographers friends who were willing to assign the image rights to use in the disclosure. When we talked about this request, we have faced an ethical problem: did the children choose to disclose the workshop when they participated in the photos? Were they at least asked if they wanted to be photographed?

These questions led to considerations on whether the use of photographs of children in academic research, banners, leaflets for the dissemination of events and institutions, among others, taking into account the children's consent to be made. We understand that an ethics that deals only with the documents described in the current legislation understand that the consent must come from the children's legal guardian and nothing else is done. The question that we do not want to remain silent is: does these ethics take care of the children that are displayed in images? Should it, at this moment, extrapolate the bureaucracy that characterizes it from the protection to claim a responsive ethics (RIBES, 2007) and that watches over the children's interest?

We have always known, even before the organization of our workshop, that an image of children in action would draw much more attention to our work than a picture copied from some Internet site where some kid play with each other. We also believe that this is the reason why many people include pictures of children to illustrate what they say or want to affirm, something that Hart (1992) calls "decoration," in the ladder he made to talk about children's participation in societies. Nevertheless, we chose to say no to the request for understanding that if we wanted to talk about ethics in research with children, it was necessary to face the problem when it also caught us. Thus, we introduced our workshop at Teca Oficina de Música addressing the problem of the image, which generated some uneasiness in a few people of the group who, perhaps because they never thought about the topic, may have already performed this action without even realizing it about the children's opinion on the matter.

Another issue related to ethics in research with children is the need for children's assent because, when we think of them as subjects of our research or even as co-researchers, it is fundamental to have their approval. The idea that it is enough to have the consent of the parents and the institutions management for conducting

research with children may be unaware that in legislation on ethics in research on human beings in Brazil (Resolution 510 of April 7, 2016), although children are still viewed as vulnerable, this resolution provides for their informed consent, a term in which they express their acceptance or refusal to participate in the researches. This is a major factor in research of this nature since it is not enough only to have the parents' consent, because the children are able to respond for themselves. According to Alderson (2005, p. 424), "social research can contribute to the extensive debate about children's consent by providing evidence of children's competence in their daily lives and in research." According to Barbosa (2014, p. 244)

> Redefining ethical codes from a moralizing version of research to an ethics in research with children is a generational task that we must face because science not only finds, but produces understanding and transformation in ways of producing childhoods, children's cultures, and affirming the empowerment of children.

There are two other issues that we think are problematic according to the ethics point of view, and they are those relating to the authorship and the research disclosure. How to balance children's rights to protection, for example in the use of data that may cause them some embarrassment when making our research public, is a point that we will discuss at the end of this text, when we deal with adult power in their relationships with children, and who also appear in conducting research with children.

3 RESEARCH METHODOLOGIES WITH CHILDREN FROM A CARD GAME

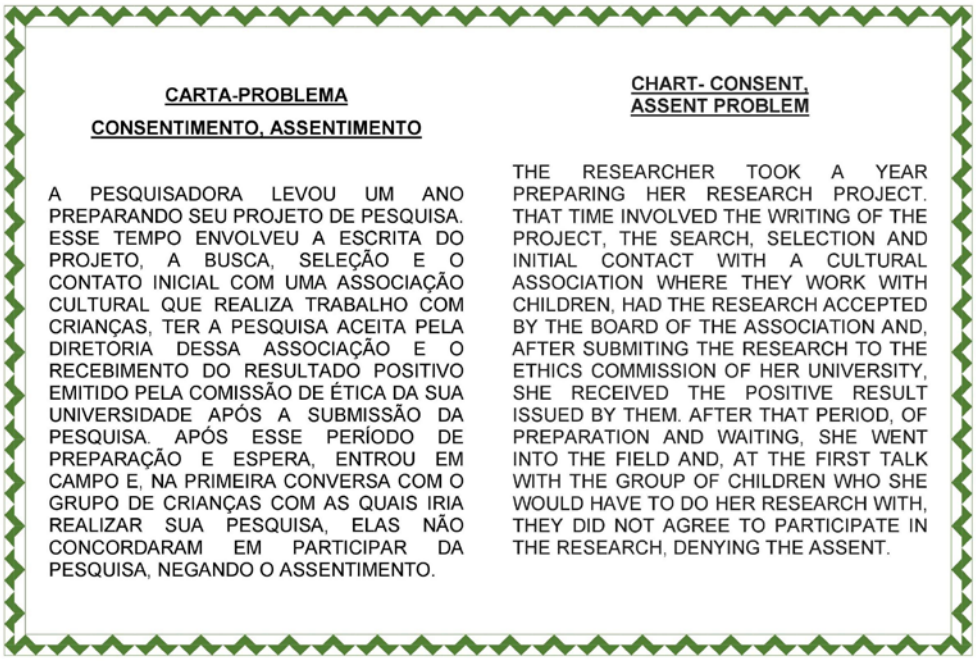
In order to start the game, we present to the workshop participants what we call problem cards, which lead the researchers to reflect on the pertinence of choosing ethnography or making the option for another participatory methodology, sometimes combining more than one problem situation, such as cards that bring the theme of the entrance into the field and authorship. Other cards, with complementary information, that we have named word cards, can include, for example, information on the age of the group of children and/or young people, the concepts dealt in the situation and context of the research, and may or may not be chosen by the participants. The complete set offers elements to immerse into the game. Three or five cards of this type can be attached to the problem card and with practical examples; the group can decide collectively what to do in each situation proposed by the main and complimentary cards.

Challenges for conducting these researches, as well as issues related to the own nature of scientific work with children - age, preferences, power relations

between children and adults - are good triggers for approaching routine situations in the researches. Situations that are experienced in the mode of the game, giving a dynamicity in which playfulness is combined with the confrontation of problem situations, in a game where everyone wins by exchanging ideas and knowledge related to qualitative methodologies, focusing on ethnography, in the research with children.

As an example of the proposal thought and built for workshops - the card game, we bring four of them that propose situations related to different moments in the development of research with children. From these cards, questions can emerge that can be faced in the conduct of the same cards and that give rise to the necessary discussions about the methodology.

One of the discussions is the one presented in the problem card (Figure 1) below, which proposes a debate on the free informed terms for consent and assent. This matter of assent and consent has already been dealt with in the previous section and here we want to discuss more incisively about the assent. Let us look at the question proposed by the card:



CARTA-PROBLEMA

CONSENTIMENTO, ASSENTIMENTO

A PESQUISADORA LEVOU UM ANO PREPARANDO SEU PROJETO DE PESQUISA. ESSE TEMPO ENVOLVEU A ESCRITA DO PROJETO, A BUSCA, SELEÇÃO E O CONTATO INICIAL COM UMA ASSOCIAÇÃO CULTURAL QUE REALIZA TRABALHO COM CRIANÇAS, TER A PESQUISA ACEITA PELA DIRETORIA DESSA ASSOCIAÇÃO E O RECEBIMENTO DO RESULTADO POSITIVO EMITIDO PELA COMISSÃO DE ÉTICA DA SUA UNIVERSIDADE APÓS A SUBMISSÃO DA PESQUISA. APÓS ESSE PERÍODO DE PREPARAÇÃO E ESPERA, ENTROU EM CAMPO E, NA PRIMEIRA CONVERSA COM O GRUPO DE CRIANÇAS COM AS QUAIS IRIA REALIZAR SUA PESQUISA, ELAS NÃO CONCORDARAM EM PARTICIPAR DA PESQUISA, NEGANDO O ASSENTIMENTO.

CHART- CONSENT, ASSENT PROBLEM

THE RESEARCHER TOOK A YEAR PREPARING HER RESEARCH PROJECT. THAT TIME INVOLVED THE WRITING OF THE PROJECT, THE SEARCH, SELECTION AND INITIAL CONTACT WITH A CULTURAL ASSOCIATION WHERE THEY WORK WITH CHILDREN, HAD THE RESEARCH ACCEPTED BY THE BOARD OF THE ASSOCIATION AND, AFTER SUBMITING THE RESEARCH TO THE ETHICS COMMISSION OF HER UNIVERSITY, SHE RECEIVED THE POSITIVE RESULT ISSUED BY THEM. AFTER THAT PERIOD, OF PREPARATION AND WAITING, SHE WENT INTO THE FIELD AND, AT THE FIRST TALK WITH THE GROUP OF CHILDREN WHO SHE WOULD HAVE TO DO HER RESEARCH WITH, THEY DID NOT AGREE TO PARTICIPATE IN THE RESEARCH, DENYING THE ASSENT.

Figure 1 – Problem card used in the workshop (CUNHA; NUNES, 2018)

We know that the problem brought by this card expresses an extreme situation, but it can happen, especially if the researchers are beginners on the development of research with children because, beyond the theoretical questions, we introduce the human aspect, since we do not simply contact the groups of children with whom we intend to develop our research. We understand that it is necessary to go beyond this initial contact and

establish with them a relationship of mutual trust that allows a more extended coexistence that is respectful of children's timings, which often show us small refusals, silences, and unwillingness to interact with us. These actions that are sometimes not taken into account in the course of the academic work, either because we do not have the time to do so or because we do not learn to listen to these silences and refusals, incorporate these attitudes in the course of the investigation as important data for research.

Discussions arising from this situation become more enhanced when we deliver the related word card (Figure 2) with the terms "consent" and "assent", leading to discussions about the often moralizing role of ethics committees in researches or the biocentric bias of these committees. The discussion can still evolve to think about the moment for the presentation and signature of the assent by the children. At this point, we believe that children's understanding of the meanings of free and informed terms must be taken into consideration. These terms should always be seen as documents that are part of an investigative work in process. Among what is established as a requirement by ethics committees and the reality of research, we emphasize the relationship established between researchers and children and the link built during the course of research.

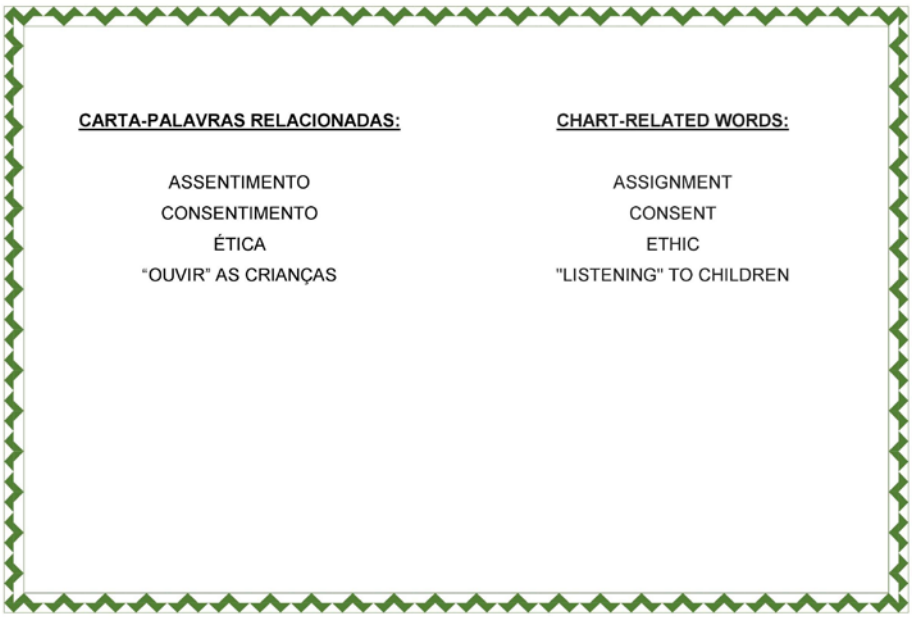


Figure 2 – Problem card used in the workshop (CUNHA; NUNES, 2018)

The extreme case shown by this problem card and the concepts contained in the word card show us how research can be impacted by the children's refusal. Refusals, however, can occur not only at the moment of the signature of the assent terms, but can also happen in small doses, reminding us how much it is necessary that the researchers are sensitive and prepared to "listening to" the children, as we have already mentioned

earlier in this text. To us, it seems to be of fundamental importance here the supervision of the advisors and/or a support network for this type of study, such as members of research groups who share and discuss their research and propose to think together the possible paths, as a network of collaboration.

Those with more experience in the development of ethnographic and/or participatory research with children are, in our opinion, an important support network for the prevention of possible problems of this nature. This analysis was raised in one of our workshops when we realized that many of the questions asked by researchers at master's level had demands related to the initial academic orientation or even what we might call here as intellectual maturity, also strengthened through participation on these academic networks. It is worth to mention that the term maturity is not only the quality of an adult, but of every person who "matures" something, which includes children in some areas of life.

The second problem card (Figure 3) that we bring as an example to this article presents the discussion about the disclosure or what many researchers call feedback to the people who are involved in the research about their results. When the research is performed with small or very small children, this question instigates us to think about ways to accomplish such action, since the themes and the interest of conducting research with children come from adults and this fact requires thinking of alternative ways of talking to them on the results. What is to tell and what does not make sense to the children in this case?

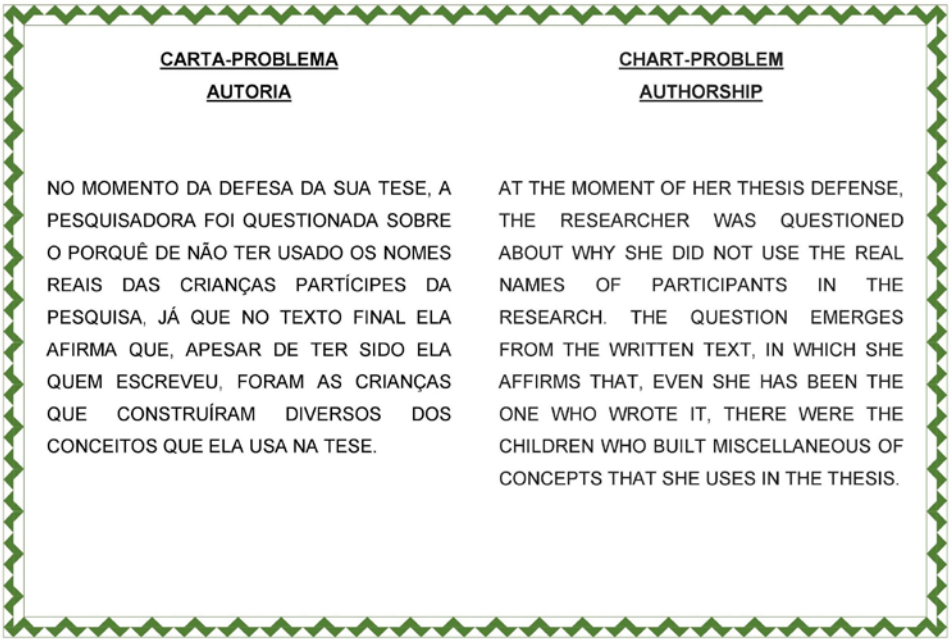


Figure 3 – Problem card used in the workshop (CUNHA; NUNES, 2017)

As the debate on this issue is heated, we show the players the word card related to this situation (Figure 4), bringing more information about the context, the age of the children and the concepts that emerge from such debates:

Figure 4 – Problem card used in the workshop (CUNHA; NUNES, 2017)

In addition to the cards we have provided here as an example, more cards with representative topics of other moments of the investigation were presented in the workshops and these cards gave us instigating debates, showing us that the idea of approaching qualitative methodologies in conducting research with children through a card game is productive and, in the opinion of the players, allows the sharing of uncertainties and the search for possible paths to be taken given the situations encountered.

4 HOW DOES ADULTCENTRISM IMPACT RESEARCH WITH CHILDREN?

After discussing the themes presented in the theoretical exposition and in the card game, at the final moment, in the workshop evaluation, we have discussed how adultcentrism - considered one of the obstacles to be faced in research with children (FERREIRA, 2002) - can impact the analysis and dissemination of this type of research.

To consider adultcentrism as a topic is to debate about the adult power in the relationship with children and, in the case that matters to us in this article, discuss with the players how this affects the development of research with children. Starting with the definition of the research themes, passing by the elaboration of the informed assent term, the careful entrance into the field, the consideration of the children's points of view,

the acceptance of their refusals, the revelation or not of their true names, the decision about which data to reveal and which to leave out in order to respect children and young people and their realities of life (their rights also to protection). Besides the writing of the work and the best way of proceeding regarding their feedback to the people who have participated in the research, to reach the moment of its disclosure, all of these are moments during which we face our adultcentrism.

We, therefore, consider this to be the greatest challenge because, even with the theoretical framework founded on social studies of childhood and with the support of writings on ethnography, adultcentrism every now and then emerges in our relationship with children. This is because the research techniques that we use in the field often continue to reproduce positivist models ("subject" - "object") even in qualitative research, leaving nothing to be desired in reflecting on the power present in the vertical relation that is established between the researcher and the other persons participating in the research.

This debate has thus renewed the discussion about the participation of people in academic research that has already been carried out by Brazilian ethics committees. Children urge us to rethink whether and how our adult power within the field has been used, demonstrating how, by being an obstacle, it eventually reduces to some extent the contributions that adult-child relationships can bring to topics that we researched. By combating adultcentrism, we can see through children's paths to learn how to build more horizontal relationships with the groups with which we relate, exposing, whenever possible - or, as we imagine, almost always indispensable, highlight paths by which adultcentrism can lead us into our formulations of the research problem and analysis.

FINAL CONSIDERATIONS

Doing research with children puts us to face questions that demand to analyze the own nature of scientific research since they make us reflect how it would be possible to listen to the children's voices in the research done with them, even after the adjustments to the existing research models in universities. We understand that this productive discussion needs to be initiated under penalty of misunderstanding the choices made in research with children, misunderstandings that may result in the erasure of children from what they can offer as the most powerful to the areas of knowledge listed here, namely their presence and new points of view on all subjects, especially those that interest them.

From this new perspective, what children think and feel, their ideas and knowledge emerge and reveal different ways of understanding the world, and we believe that we debate about all the questions we had, having the game of cards as an element that brings real lived situations during the course of the research with children. This allows us to

share not only the uncertainties but also allows us to think collectively about the possible alternatives in order to find the best path for the development of research with children.

REFERENCES

ALDERSON, Priscilla. As crianças como pesquisadoras: os efeitos dos direitos de participação sobre a metodologia de pesquisa. *Educ. Soc.* [online], vol.26, n.91, 2005, p. 419-442. Available in: http://dx.doi.org/10.1590/S0101-73302005000200007. Access in: July 15, 2018.

BARBIER, René. A escuta sensível em educação. *Cadernos ANPED*, n. 5, UFMG, 1993, p. 187-216.

_____. A pesquisa-ação. Brasília, Liber Livro, 2007.

BARBOSA, Maria Carmem Silveira. A ética na pesquisa etnográfica com Crianças: primeiras problematizações. *Práxis Educativa*. Ponta Grossa, v. 9, nº 1, 2014, jan/jun p. 235-245. Available in: http://www.revistas2uepg.br/index.php/praxiseducativa. Access in: July 10, 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. *Resolução nº 510, de 07 de Abril de 2016*. Available in: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2016/res0510_07_04_2016.html. Access in July 30, 2018.

BRITO, Maria Teresa Alencar de. *Por uma Educação Musical do Pensamento:* novas estratégias de comunicação. 288 p. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica). PUC-SP. São Paulo, 2007.

CORSARO, William. *Sociologia da Infância*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

CUNHA, Sandra Mara da. Pesquisa com crianças: implicações teóricas, éticas e metodológicas. *6º Congreso Ibero-Americano en Investigación Cualitativa/2st International Symposium on Qualitative Research*. Salamanca. Atas, Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales, vol. 3, 2017, p. 77-82. Available in: https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2017/article/view/1142. Access in July 13, 2018.

FERREIRA, Manuela. *A gente aqui o que gosta mais é de brincar com os outros meninos*!: as crianças como actores sociais e a (re)organização social do grupo de pares no quotidiano de um jardim de infância. Programa de pós-graduação da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto, 2002. Available in: https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/19509. Access in: July 10, 2018.

GALLACHER, Lesley-Anne; GALLAGHER, Michael. Methodological Immaturity in Childhood Research? Thinking through 'participatory methods'. *Childhood,* n. 15, 2008. Available in: < https://www.researchgate.net/publication/42797830_Methodological_Immaturity_in_Childhood_Research_Thinking_through_participatory_methods%27 >. Access on June 11, 2017.

GALLAGHER, Michael. 'Power is not an evil': rethinking power in participatory methods. *Children's Geographies*, n. 6, v. 2, 2008, p. 137-150.

GOTTLIEB, Alma. *Tudo começa além da vida*: a cultura dos recém-nascidos no oeste da África. São Paulo: Fap-UNIFESP, 2012.

HART, Roger. Children's participation: from tokenism to citizenship. *UNICEF*: International Child Development Centre, 2002. Available in: <https://www.unicef-irc.org/publications/pdf/childrens_participation.pdf>. Access in: July 30, 2018.

MAYALL, Berry. Conversas com Crianças. Trabalhando com Problemas Geracionais. In: CHRISTENSEN, Pia; JAMES, Allison (org.). *Investigação com Crianças: perspectivas e práticas*. Porto: Edições Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti, 2005, p. 123-141.

NUNES, Míghian Danae Ferreira. *Mandingas da infância:* as culturas das crianças pequenas na escola municipal Malê Debalê, em Salvador (BA). Tese (Doutorado). Programa de pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, FE-USP. São Paulo, 2017. Available in: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-05122017-130043/pt-br.php. Access in: July 30, 2018.

RIBES, Rita. Por uma ética da responsividade: exposição de princípios para a pesquisa com crianças. *Currículo sem Fronteiras,* São Paulo, v. 15, n. 1, p. 50-64, jan/abr., 2015. Available in: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol15iss1articles/pereira.pdf>. Access in: July 8, 2018.

SARAMAGO, Sílvia Sara Sousa. Metodologias de pesquisa empírica com crianças. *Sociologia, Problemas e Práticas* [online]. 2001, n.35, pp.9-29. Available in: http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/5/52.pdf. Access in: July 30, 2018.

SOARES, Natália Fernandes; SARMENTO, Manuel Jacinto; TOMÁS, Catarina. Investigação da infância e crianças como investigadoras: metodologias participativas dos mundos sociais das crianças. *Nuances*, v. 12, n. 13, 2005. Available in: http://revista.fct.unesp.br/index.php/Nuances/article/viewFile/1678/1593. Access in: July 9, 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 048. Cities and Images: ethnographic studies

ONCE UPON A TIME IN RECIFE: IMAGES AND MEMORIES OF AN OLD QUARTER

Sandra Simone Moraes de Araújo
University of Pernambuco

Abstract

Images and memory crisscross in time-weighted frames and tell the story of Recife neighborhood, in the seventeenth century was the genesis of the city of Recife and had its first urban plan built and inhabited by a growing population constituted by Dutch and Portuguese. This city, as Josué de Castro notes, was built to serve the port from where tons of sugar produced in the countryside was left to supply the European markets. The commercial relations that were characteristic of the daily life of this neighborhood, since its genesis, have undergone a rise and fall and in this movement, three major reforms promoted changes in the organization and use of places that interfered in the daily practice of the local population. These changes also brought different opinions between the old and current residents of the neighborhood, in which are revealed in the narratives that show the nostalgia of the spaces of memories that nowadays have been requalified for another type of occupation and use. Thus, this research has the goal of constructing a photographic narrative about the changes in the landscape of Recife neighborhood, establishing the relations between the old and new uses of places and the impacts for the local population. The photographic image is, in this research, object, and method is an information source already recognized by anthropology, a type of archive of culture, a fragment of the real with wide possibilities of an investigation.

Keywords: City, Recife, Photograph

ERA UMA VEZ NO RECIFE: IMAGENS E MEMÓRIAS DE UM BAIRRO ANTIGO

Resumo

Imagens e memórias se entrecruzam nas tramas tecidas pelo tempo e contam a história de um lugar, no caso desta pesquisa do Bairro do Recife, onde no século XVII foi a gênese da cidade do Recife e teve seu primeiro plano urbanístico construído e habitado por uma crescente população constituída por neerlandeses e portugueses, na sua maioria. Essa cidade, como observa Josué de Castro, foi erguida para servir ao porto de onde saía toneladas de açúcar produzido para abastecer as terras europeias. As relações comerciais características da dinâmica deste bairro, desde sua gênese, passou por ascensão e queda e nesse movimento três grandes reformas promoveram mudanças na organização e uso dos lugares que interferiram na prática do cotidiano da população local. Tais mudanças também suscitam diferentes opiniões entre os antigos e atuais

frequentadores do bairro, nas quais se revelam nas narrativas que dão a ver o saudosismo dos espaços de memórias que hoje foram requalificados para outro tipo de ocupação e uso. Assim, esta pesquisa tem o objetivo de construir uma narrativa fotográfica sobre as mudanças na paisagem do Bairro do Recife estabelecendo as relações entre os antigos e novos usos dos lugares e os impactos para população local. A imagem fotográfica é, nesta pesquisa, objeto e método, é uma fonte de informação já reconhecida pela antropologia, um tipo de arquivo da cultura, um fragmento do real com amplas possibilidades de investigação.

Palavras-chave: Cidade, Recife, Fotografia

INQUIETAÇÕES INICIAIS – A PESQUISA EM CONSTRUÇÃO

Faz algum tempo que a cidade do Recife se constitui o *lócus* privilegiado para o desenvolvimento das pesquisas que realizo. A primeira delas teve como tema a identidade das mães de crianças e adolescentes que buscam a sua sobrevivência nas ruas da cidade. A segunda pesquisa teve o propósito de estudar a relação entre o imaginário e a cegueira, a partir da prática cotidiana dos cegos na cidade do Recife, de maneira que pudesse compreender como estes sujeitos percorrem o trajeto antropológico[1]. Já a terceira, envolveu o patrimônio cultural de pedra e cal, com o propósito de realizar um estudo sobre a acessibilidade para pessoa com deficiência no patrimônio material da cidade do Recife, de forma que pudesse identificar as potencialidades e dificuldades para o cumprimento do Estatuto da Pessoa com Deficiência.

Embora essa cidade seja um lugar conhecido porque nela nasci e resido, é ao mesmo tempo estranho quando reconheço que ela se constitui de múltiplas cidades; verdadeiros fragmentos que se compõem a partir das relações dos diferentes grupos que nela convivem. São nesses fragmentos que destaco a alteridade, e concordo com Lévi-Strauss quando afirma: "Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças, que, de forma sempre renovada, continuará a ser da antropologia." (LÉVI-STRAUSS apud OLIVEIRA, 1998, 55).

A compreensão da diferença enquanto foco da pesquisa antropológica promove o deslocamento do olhar do plano do objeto concreto para o plano da modalidade de conhecimento, ou seja, transporta-se para um plano epistemológico. Assim, não são as aldeias longínquas, ou simplesmente o exotismo que constituem tal foco, e sim, as questões que promovem a diferença, não importa se esta diferença se manifeste próxima ou distante (ARAUJO, 2011).

A diferença, algumas vezes, desperta inquietações, uma paisagem que costumeiramente admiramos ao sofrer bruscas modificações num curto espaço tempo,

[1] Trajeto Antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social. (DURAND 1997, p.41)

provocadas pela ação antrópica, pode causar curiosidades e estranhamento. É a partir das mudanças da paisagem e do uso da Av. Rio Branco no Bairro do Recife de que trata este ensaio, cujo conteúdo é uma narrativa ilustrada por imagens novas e antigas do Recife. Observa John Berger (2017) as fotografias são "*citações de aparências*", isto porque as imagens por ela produzidas, são escolhas, mostram parte um evento, de um acontecimento que já se tornou passado ao ser fixado na seta tempo. Essas citações de aparências são indicações sensíveis que despertam o olhar e podem aguçar a curiosidade do espectador fazendo da imagem um meio para a compreensão da realidade.

De acordo com Ecléa Bosi (2003, p. 15) "a memória é um instrumento precioso se desejamos constituir a crônica do quotidiano", podendo ser construída por meio do resgate de imagens e documentos, preservando, desta forma a memória coletiva de um lugar. A fotografia tem um papel importante como método de análise das transformações ocorridas no tempo e no espaço, como observa Boris Kossoy (2014, p 32) ela é um documento visual cujo conteúdo é a um só tempo "revelador de informações e detonador de emoções. Segunda via perene imóvel preservando a imagem-miniatura de seu referente: reflexos de existências/ocorrências congeladas pelo registro fotográfico".

A fotografia é um fonte de informação histórica e também reconhecida pela antropologia não só como parte que complementa os dados coletados durante o trabalho de campo, mas também como área de interesse da antropologia visual, pois o que ela "reproduz ao infinito só ocorre uma única vez: ela repete mecanicamente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente" (BARTHES, 1984, p.13), é uma espécie de arquivo da cultura , um fragmento do real que transporta para o presente inúmeras informações de momentos históricos específicos de uma coletividade.

Para além da história da fotografia, Kossoy aponta para outra possibilidade; conhecer a história ou aspectos do cotidiano através da fotografia que se expressam em diversos tipos de imagens e compõem o patrimônio iconográfico de uma época e lugar. Na sutura entre a imagem e a narrativa mnésica o Recife inquieta-me e se expressa no relato a seguir:

Navega-se longos dias por um imenso mar até quando se ver os arrecifes que dão acesso ao antigo porto da cidade. Quando se avista a terra o viajante vislumbra de um lado a mais ou menos 200 metros da margem um fileto de terra onde se ver um parque com esculturas exóticas. Já em terra firme, a cidade se mostra a partir do entrecruzamento entre passado e presente, a tradição e a modernidade. Os antigos casarios construídos durante as ocupações holandesa e portuguesa e na primeira década do século XX desenham a paisagem de um lugar que em outrora era apenas uma faixa de terra conhecida pelo nome de Arrecife dos Navios, nela se instalava um porto por onde saía, com frequência, toneladas do ouro branco (açúcar) produzido por meio do suor, sacrifício e sofrimento dos

escravos e escravas africanas que nesta terra eram forçados a trabalhar. O ouro branco, era no século XVII, objeto de cobiça dos muitos povos do velho continente e foi justamente por causa dele que os holandeses ocuparam, por alguns anos, as terras do Recife e aqui instalaram a Nova Holanda.

Quando esses recém-chegados pisaram nesta terra, já existia a Vila de Olinda, fundada por Duarte Coelho durante o século XVI. Construída em cima de morros (figura 2), a topografia desta Vila desapontou o olhar dos holandeses: "ninguém que da Holanda vier aqui quererá ir morar em Olinda"[2]. Embora esses "invasores" percebessem certa beleza na paisagem natural de Olinda, consideravam que a sua topografia inviabilizava uma defesa eficaz. Mas, "se a cidade é uma criação da vontade humana, essa vontade só se concretiza quando corresponde a satisfação de necessidades materiais ou psicológicas de caráter coletivo"(CASTRO, 1954, p. 78). Neste sentido, se os holandeses vivam numa cidade anfíbia, construída em depósitos aluvionais provenientes da fusão de rios, foi na paisagem constituída pelo encontro dos rios Beberibe e Capibaribe e a presença do porto, onde esses recém chegados encontraram um lugar próximo a sua experiência cidade.

Figura 1 -Mapa da Vila de Olinda e do Porto do Recife do fim do século XVI
Fonte: Prefeitura do Recife - http://www2.recife.pe.gov.br/pagina/hisoria

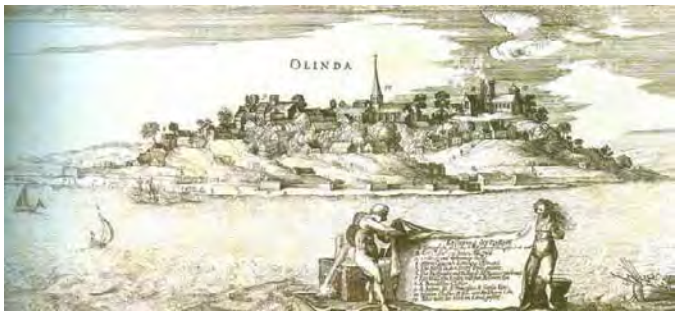


Figura 2 – Paisagem de Olinda em 1630, em gravura do acervo do Museu do Estado de Pernambuco
Fonte: Diário de Pernambuco - http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2015/03/08/internas_viver,564388/artistas-retratam-as-transformacoes-de-recife-e-olinda-que-fazem-aniversario-esta-semana.shtml

O Arrecife dos Navios foi o lugar escolhido para se erguer a Nova Holanda e este embrião de terra, pouco a pouco se expandiu por meio de inúmeros aterros. Lá, casarios, vielas, ponte, ruas e portas foram construídos, a cidade cresceu para servir as necessidades e fortalecimento do porto, lugar tão necessário para fazer escoar o ouro branco e garantir

[2] Trecho da Carta de Adolph Van Els aos diretores da Dordrecht em 5 de abril de 1630. (NETO, J. A. G M. Apud CASTRO, J. 1955, p.87)

a fortuna do antigo continente. O Recife crescia e se estendeu para a Ilha de Antônio Vaz e junto à expansão do território, cresceu também uma população de escravos, judeus, pescadores, mascates, marinheiros, comerciantes, escravocratas, etc.

Após os anos da ocupação holandesa, o Recife voltou a ser administrado pelos portugueses. Séculos mais tarde, já na época da Primeira República os habitantes deste lugar queriam transformá-lo em um lugar moderno. Para isso, foi preciso atender o código sanitário de 1894, esse código, diz alguns dos seus moradores, foi um meio encontrado para higienizar e garantir a salubridade para os habitantes da cidade a partir da vacinação contra a varíola, esfacelamento de habitações com grande quantidade de habitantes, higiene entre as prostitutas, etc. "Acreditava-se, também, que o contacto direto com o solo úmido [era] maléfico" (YAGIZI, 2000, p. 109), sendo necessário implementar um serviço de pavimentação e saneamento nas ruas da cidade. Assim, em 1910 começou uma grande reforma e uma boa parte do Bairro do Recife "veio ao chão", principalmente a região portuária e o seu entorno, onde muitos sobrados erguidos em séculos anteriores foram demolidos sob a alegação de serem locais de prostituição e disseminação de doenças, bem também aqueles que funcionavam como casas de cômodos, apontados como lugares em potencial para a proliferação da sífilis, disenteria e gripe.

Os espaços, nos quais existiam os antigos sobrados deram lugar as largas avenidas seguindo o modelo da arquitetura da *belle époque* de Haussmann[3]. A modernidade chegava ao Recife e junto a ela foram varridos as poeiras e os escombros dos antigos casarões, igrejas, portais, bicas, que faziam parte da história do lugar.

Figura 3 – Demolições do Bairro do Recife
Fonte: Acervo do Museu da Cidade do Recife

[3] PROENÇA, Rogério Leite. Contra-Usos da Cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Editora da Unicamp, Campinas-SP; Editora da UFS, Aracaju, 2004. p. 96-156.

Figura 4 – Demolições do Bairro do Recife
Fonte: Acervo do Museu da Cidade do Recife

Figura 5 – Demolições do Bairro do Recife
Fonte: Acervo do Museu da Cidade do Recife

Figura 6 – Demolições do Bairro do Recife
Fonte: Acervo do Museu da Cidade do Recife

Também faziam parte dessa poeira as pessoas não gratas ao desenvolvimento e a modernidade tais como: os mascates, artesãos, marinheiros e prostitutas, "em seu lugar, o bairro do Recife passou a abrigar bancos, empresas de importação e exportação, associações comerciais, firmas de crédito. Não é por acaso que o primeiro imóvel erigido (...) foi o London and Brazilian Bank"[4].

[4] CAMPELO, Inês. Bairro do Recife 100 anos depois: História de vencidos e de esquecimento. Disponível em http://marcozero.org/bairro-do_recife-100-anos-depois/

Durante boa parte do século XX o Bairro do Recife viveu dias de glorias e derrotas, sendo lugar de expansão do enriquecimento de grupos econômicos, de trânsito de fidalgos e trabalhadores, de gente elegante que frequentava o Hotel Chanteclet, mas que, simultaneamente, dividiam o espaço com prostitutas, mendigos e pescadores que ainda de uma jeito ou de outro impostava sua presença em meio as contradições inerentes ao próprio capitalismo.

Depois de quatro décadas do século XX, o Bairro do Recife não suportou as mudanças provocadas pelas metamorfoses da economia mundial que afetam pequenos lugarejos e os anos de glória vividos pelos burgueses/fidalgos nesse bairro desapareceu como uma imagem que vai se desbotando até ficar só um borrão. A partir de 1942, "durante a II Guerra Mundial, o bairro iria sofrer outra grande transformação, tornando-se a mais importante zona e prostituição da cidade; e com a decadência, perdeu o seu charme e os casarões e sobrados, em sua maioria deterioraram-se" (BRAGA, 2002, p. 28).

Se antes, como dizia Josué de Castro, o Recife nasceu para servir ao porto, agora o que fazer se a partir dos anos 80 as atividades portuárias foram pouco a pouco transferidas para o Porto de Suape? Lugar tão distante desse minúsculo Bairro onde quase não se reconhece a imagem construída durante a Primeira República. Mais uma vez a má fama voltou a circular e o Bairro do Recife era visto como lugar enigmático de prostituição e assaltos. Com o objetivo de revitalizar e fazer emergir a "*Belle époque*" uma nova reforma foi feita nos anos noventa do século XX. A intenção foi promover o desenvolvimento econômico e turístico inspirados no modelo *"gentrification"*. A gestão municipal, da época, iniciou a revitalização do Bairro com o slogan: "*Eu vi o mundo e ele começa no Recife"*.

Figura 7 – Praça Rio Branco 1912
Fonte: Acervo do Museu da Cidade do Recife

Figura 8 – Praça Rio Branco 1912
Fonte: Acervo do Museu da Cidade do Recife

Figura 9 – Praça do Marco Zero
antiga Praça Rio Banco
Foto: Sandra Simone/ 2008

Figura 10 – Praça do Marco Zero
antiga Praça Rio Banco
Foto: Sandra Simone/ 2008

Figura 11 – Praça do Marco Zero antiga Praça Rio Banco
Foto: Sandra Simone/ 2008

A revitalização abrangeu, na sua maior parte, a Praça Rio Branco e a Rua do Bom Jesus (Antiga Rua dos Judeus) onde foram revitalizados antigos casarões e transformados em bares, restaurantes, boates, etc, um polo de diversão para as classes mais favorecidas da cidade e turistas. Não diferente da reforma anterior, as pessoas não gratas, como mendigos, prostitutas e pobres que habitavam essas ruas foram "convidados" a deixarem esses lugares, as portas, por meio das quais se controlava a entrada e saída do Recife em séculos passados, com a *gentrificação,* foram trocadas pelos seguranças dos lojistas e pela polícia (PROENÇA, 2004).

Em 1998, o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) atribui os registros 119 no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico e 614 no Livro de Belas Artes ao Recife-PE: Conjunto Arquitetônico e Paisagístico. O antigo Arrecife dos Navios, agora se tornou um patrimônio cultural e como tal deveria ser um lugar de uma memória coletiva, guardiã da gênese da cidade, no entanto a reforma dos anos 90 revelou mais o interesse de exploração econômica em detrimento à preservação da história e da identidade cultural de um lugar.

Observa Rubens Alves (2012) que diferente dos eucaliptos são os carvalhos, enquanto os primeiros crescem com rapidez e a sua raiz se encontra próxima a superfície, os carvalhos levam anos para se erguerem e fincam profundas raízes. Talvez essa metáfora possa se aplicar a preservação do patrimônio cultural. Há lugares onde esse patrimônio é preservado e valorizado como instrumentos de memória, faz parte da identidade coletiva da comunidade. Já há outras coletividades, a exemplo do Recife, nas quais os governantes destituem a sua população dos seus espaços de memória em detrimento aos interesses do capitalismo e cortam as raízes que ali estavam se acomodando. Um exemplo foi a demolição, em 1973, da Igreja dos Martírios, uma construção do século XVIII, em seu lugar foi feita a ampliação da Av. Dantas Barreto. Em anos anteriores, para construção da Avenida Guararapes foi também demolida a Igreja do Paraíso, uma construção do fim do século XVII.

Apesar das mudanças no Bairro do Recife nos anos 90 e a implementação do modelo de gentrificação, os casarões que abrigaram os bares e restaurantes foram mais uma vez abandonados e suas faixadas pouco a pouco perderam o colorido. A partir da mudança da gestão municipal em 2001, o comercio das barracas de comida tomaram, em dias de festas, a AV. Rio Branco, enquanto os ambulantes legalizados foram ganhando espaço, os bares e restaurantes da Rua do Bom Jesus foram gradativamente fechando suas portas. Assim se passaram doze anos e mais uma vez, ao mudar o projeto partidário da gestão municipal, em 2014 foi anunciada mais uma reforma no Bairro do Recife. A Avenida Rio Branco foi fechada para trânsito de veículos com o propósito de transformá-la em uma alameda.

A alameda da Av. Rio Branco foi inaugurada em 2018. A reforma substituiu o asfalto por granizo de cinza claro, nivelando-o com o piso da Praça do Marco Zero (Figuras 9 e 10), também serão instalados quiosques e será feito o embutimento da fiação elétrica.

Figura 12 – AV. Rio Branco
Foto: Sandra Simone/2018

Figura 13– AV. Rio Branco
Foto: Sandra Simone/2018

Assim, pouco a pouco o Bairro do Recife foi sendo modificado, e diante de tantas mudanças me leva a indagar: Até que ponto os governantes para deixar a sua

marca de gestão, transformam o patrimônio cultural? E a população, como percebem as transformações desse patrimônio? Os vestígios do passado vão se acomodando na memória, seja ela iconográfica ou nas narrativas dos moradores e frequentadores mais antigos do Bairro, no entanto, "os narradores da cidade vivem em constante tensão com o espaço narrado, algumas vezes, chegam mesmo a não compreender o que se passa ao seu lado". (LIMA, 2000, p. 15).

As transformações no contexto da cidade são necessárias, com o passar dos anos o uso dos lugares se modificam gradativamente pelo movimento da história, mas o que vemos no Bairro do Recife é uma população que não opina nos projetos de reforma, levando-me a pensar que uso dos espaços e suas transformações ocorrem de acordo com a vontade política de quem ocupa a gestão e a população permanece como um observador, assistindo cada reforma varrer uma parte de sua história.

São essas inquietações que motivam esta pesquisa e tem como objetivo construir uma narrativa fotográfica sobre as mudanças na paisagem do Bairro do Recife estabelecendo as relações entre os antigos e novos usos dos lugares e os impactos para população local.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubens. *Conversas com quem gosta de ensinar*. 14ª ed. Campinas. Papirus. 2012.

ARAÚJO, Sandra Simone M. de. *Narradores da sensível*: um estudo sobre imaginário e cegueira na cidade do Recife. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFPE. Recife. 2011.

BARTHES, Roland. *A câmara clara*: nota sobre fotografia. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1994.

BRAGA, João. *Trilhas do Recife*: guia turístico, histórico e cultural. 4ª ed. Recife. Gráfica Inojosa. 2002.

BERGER, John. *Para entender uma fotografia*. São Paulo. Companhia das Letras. 2017

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória*: ensaio de psicologia social. São Paulo. Ateliê Editorial. 2003.

CASTRO, Josué. *A cidade do Recife*: ensaio de geografia urbana. Rio de Janeiro. Casa do Estudante. 1957.

CAMPELO, Inês. *Bairro do Recife 100 anos depois: História de vencidos e de esquecimento*. Disponível em http://marcozero.org/bairro-do_recife-100-anos-depois/ Acesso em 13/07/2018.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*: introdução à arquetipologia geral. São Paulo. Martins Fontes. 1997.

FIGUEIREDO, Maria do Socorro F. V.; ARAÚJO, Sandra Simone M. Josué de Castro: um olhar sobre o Recife. In SILVA, Tânia Elias M. da (Org). *Memória do Saber*: Josué de Castro. Rio de Janeiro. Fundação Miguel de Cervantes. 2012.

KOSSOY, Boris. *Fotografia e história*. São Paulo. Ateliê Editorial. 2014.

LIMA, Rogério; FERNANDES, Costa Ronaldo. *O imaginário da cidade* (org). Brasília. UNB. São Paulo. Impressa Oficial do Estado. 2000

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O Trabalho do antropólogo*. São Paulo, UNESP. 1988.

PROENÇA, Rogério Leite. *Contra-Usos da Cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Editora da Unicamp, Campinas-SP; Editora da UFS, Aracaju, 2004. p. 96-156.

YÁZIGI, Eduardo. *O mundo das calçadas*. São Paulo. Humanitas; Impresa Oficial do Estado. 2000.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*: introdução à arquetipologia geral. São Paulo. Martins Fontes. 1997.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

DILEMAS NA PESQUISA DE CAMPO: EU, A ANTROPÓLOGA E A VOLUNTÁRIA

Selma Cristina Santos[1]
Universidade Federal de Goiás

Resumo

Proponho fazer uma reflexão sobre o "estar no campo". Meu foco de interesse é cuidados paliativos e meu campo de pesquisa incide sobre um dos serviços do Hospital Araújo Jorge, o Grupo de Apoio Paliativo ao Paciente Oncológico (GAPPO), as pessoas adoecidas que o grupo atende e seus familiares. Por estar inserida no GAPPO como voluntária - desde antes de ingressar no doutorado - e, agora, como pesquisadora estou vivenciando situações que têm me colocado diante de fortes conflitos e embates. Neste trabalho gostaria de relatar algumas destas situações onde me vejo entre a pesquisadora em campo, a voluntária e a pessoa humana. Meu propósito com esses relatos é abrir um campo de discussão que nos leve a uma reflexão sobre nossa atuação profissional. Enquanto pesquisadora em um lugar e um tempo específico é necessário conciliar métodos e técnicas com princípios e valores; referenciais teóricos com situações concretas nada desejáveis; cumprimento de atividades e prazos de um programa com a brevidade da vida. Apresentar estas questões e propor uma discussão tem como objetivo pensar qual é o espaço para a pessoa humana, nessa teia de relações. Estou pensando também naqueles alunos que adoecem durante sua pós-graduação e de profissionais, já formados, insatisfeitos e/ou adoecidos.

Palavras chave: Antropologia. Pesquisa de campo. Pessoa humana. Situações de adoecimento.

INTRODUÇÃO: DA PESQUISA E DO CAMPO

Nosso projeto é intitulado de: cuidados paliativos, pacientes Fora de Possibilidade de Tratamento de Cura (FPTC) e familiares: Narrativas e silêncios que se entrecruzam na vivência da dor e na elaboração do processo de morrer.

Tendo como referência o princípio geral dos cuidados paliativos que é garantir à pessoa adoecida[2] FPTC amenização dos sintomas de sofrimento e uma melhor qualidade

[1] Doutoranda em antropologia social do PPGAS/UFG sob a orientação da professora doutora Joana Aparecida Fernandes da Silva. Voluntária na Associação de combate ao Câncer ACCG Hospital Araujo Jorge. Professora universitária.

[2] Pessoa adoecida é um termo por mim usado para fazer referência às pessoas que estão em situação de doença sendo atendidas por profissionais da saúde. Este termo foi pensado para substituir o termo paciente, que é comumente usado na área da saúde e que considero inadequado.

de vida no tempo que lhe resta para viver (OMS, 2017) é que estabelecemos o problema central da pesquisa que é: Perceber em que medida as narrativas e os silêncios das pessoas envolvidas no processo de adoecimento e de elaboração do morrer interferem na qualidade de vida da pessoa adoecida e na maneira de lidar com o sofrimento e a ideia de proximidade da morte.

Para realizar este objetivo definimos como campo de pesquisa o Grupo de Apoio Paliativo ao Paciente Oncológico (GAPPO), um dos setores de atendimento do Hospital Araújo Jorge (HAJ) que é uma das cinco unidades operacionais da Associação de Combate ao Câncer de Goiás (ACCG). Serão abordados os profissionais diretamente ligados ao GAPPO, as pessoas adoecidas pelo grupo atendidas em domicílio e seus familiares.

Embora meu proposito neste trabalho seja, por meio de relatos de experiência de campo com as pessoas adoecidas e familiares abrir um leque de discussão que nos permita compreender melhor nossa atuação profissional, ressalto que até chegar ao ponto de estar em contato com os mesmos, vários foram os momentos de dificuldade. Organizar o projeto dentro de uma estrutura e de uma linguagem que fosse compreensível e aceita pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) foi trabalho árduo. Tendo sido aprovado via Plataforma Brasil, iniciei o trabalho de campo em março de 2017, com um cronograma de um ano de pesquisa que terminou se estendendo para dois.

A entrada em campo não demandou um momento inicial de conhecer e fazer-se conhecer pelo grupo pois já encontrava nele inserida enquanto voluntária. Porém o início dos trabalhos de campo gerou uma certa dificuldade, uma vez que passei a desempenhar um novo papel, o de pesquisadora. Sendo o grupo formado na sua quase totalidade por profissionais da área da saúde, nem sempre tem sido fácil fazê-los compreender que a antropologia trabalha com métodos e técnicas diferentes dos métodos e técnicas da área da saúde.

Postas estas questões, meu foco de atenção neste momento será o trabalho de campo com as pessoas adoecidas e seus familiares em domicílio.

DO LUGAR DA EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA NA PESQUISA EM CUIDADOS PALIATIVOS

Ao mesmo tempo que as relações entre a voluntária e alguns membros do GAPPO mudaram a partir do momento em que foram comunicados da pesquisa, também senti mudar minha relação com as pessoas adoecidas e seus familiares, mesmo nas situações em que eles não ficam sabendo que eu sou pesquisadora. Enquanto faço visitas semanais, no contato diário com as pessoas adoecidas e familiares, não raras as vezes me sinto dividida entre agir como voluntária ou como pesquisadora. Para melhor esclarecer esse sentir-se

dividida, apresentarei dois casos por mim selecionados: o do senhor Benvindo e o da senhora Esperança[3], ambos assistidos pelo grupo.

O senhor Benvindo tinha mais de 70 anos e além do câncer de próstata FPTC tinha também diagnóstico de alzheimer e parkinson. Ele não apresentava sinais de lucidez, falava muito pouco e era difícil compreender sua fala. Eu já o visitava há dois meses quando, inesperadamente, em uma visita, ele disse que eu era "a moça de roupa verde lá do Hospital Araújo Jorge". Ao perceber que ele me reconhecera pelo jaleco, fui estimulando e ele começou a falar com nitidez e coerência. Neste dia ele relembrou coisas da infância, da sua migração do Piauí para Goiás quando tinha ainda 17 anos. Muito emocionado lembrou-se de quando conheceu a esposa, dos tempos de namoro, do que seu sogro lhe falou quando foi pedir a mão dela em casamento, dos filhos quando eram pequenos, da relação que hoje estabelece com as noras, do contato com os netos, do amor que ainda hoje sente pela sua esposa. Quando lhe perguntei se quando jovem sentia ciúmes dela ele disse "se eu sentia? Se eu sentia, agora dobrou. Agora sim que eu tenho ciúmes dela".

Cada vez que eu tentava encerrar a conversa e me despedir ele começava um outro assunto para que eu não saísse. Só consegui sair da casa depois de 1:15 minutos de visita e deixei a esposa no portão querendo que ficasse um pouco mais para conversar com ela que estava sem entender a atitude do esposo. Com espanto e satisfação me disse "eu não sabia que ele percebia as coisas é do jeitinho que ele falou mesmo"[4].

Se estivesse ali como pesquisadora eu ficaria enquanto eles manifestassem o desejo da minha presença, mas acabei me retirando da casa, contra a minha vontade e a deles. Eu olhava para o meu jaleco de voluntária e pensava que ele me reconhecera como tal. Naquele momento, minha postura tinha que ser de voluntária e, enquanto voluntária, a orientação recebida é para que as visitas não sejam muito longas, para não cansar a pessoa adoecida e para não tomar muito tempo dos familiares.

Este foi o primeiro momento em que me deparei com a realidade de que não é possível automaticamente sair de um papel e assumir outro quando se está lidando com vidas. No caso mencionado, uma hora de conversa é um tempo muito longo. Mesmo que naquele momento eles estivessem gostando, isso poderia cansar física e emocionalmente a pessoa adoecida, o que não lhe faria bem. Some-se a isso que uma visita longa, em um dia de semana, na parte da manhã, pode interferir muito na rotina doméstica. E uma voluntária não pode deixar que estas coisas aconteçam.

O fator tempo, é uma questão que tem se apresentado como de difícil conciliação na pesquisa de campo em cuidados paliativos. Tanto a pesquisadora quando os pesquisados

[3] Trata-se de nomes fictícios.
[4] Visita domiciliar dia 13 de agosto de 2017.

se deparam com a realidade de dois tempos distintos, porém duplamente relevantes. As pessoas adoecidas e seus familiares se encontram diante do tempo limitado de vida que lhes resta e o extenso intervalo de tempo de uma medicação a outra. E a pesquisadora entre o tempo de contato com a pessoa adoecida e o tempo para defender a tese.

As pessoas adoecidas e os familiares sempre veem o tempo como limitado a um curto espaço. Uma pessoa que acompanhava o pai adoecido ao me falar sobre sua necessidade de fazer uma cirurgia e com isso ter que se ausentar do pai durante o tempo de repouso cirúrgico disse que "para quem está morrendo, quatro semanas é tempo demais". Ao mesmo tempo em que lidam com o sentimento de um tempo que flui rapidamente em direção ao morrer, convivem com o sentimento de uma extensão de tempo que parece não ter fim ante a situação de dor. Pensando a extensão do tempo, quando em casa, o intervalo de quatro horas entre uma medicação e outra para controle de sintomas é sempre reclamado como "muito tempo sem remédio", e quando no hospital, falam do tempo do pingar do soro.

Em campo, a pesquisadora precisa lidar com o fator tempo levando em conta essa dualidade de sentimento (ao mesmo tempo limitado e extenso) dos envolvidos na pesquisa e a sua realidade que também é dual. Se por um a lado é preciso, num exercício de atenção e paciência, cuidar do tempo de permanência junto à pessoa adoecida, que não pode ser evasivo, longo, acompanhado de muitas palavras, de muitos questionamentos, por outro lado não pode perder de vista o tempo para apresentar os resultados, que é um tempo que tem preço, cronograma, objetivos.

Diante desta realidade, não deixamos de reconhecer a importância das orientações dos nossos clássicos em relação a trabalho etnográfico, porém constatamos que a pesquisa etnográfica em cuidados paliativos oncológico não se encaixa nos moldes estabelecidos pela antropologia uma vez que nestes, a brevidade do tempo é uma constante[5] e, em geral, não dá para deixar que o tempo faça acontecer o que for necessário. Por assim ser, uma antropóloga não pode seguir o curso normal do que estabelecem as teorias antropológicas no que diz respeito ao trabalho de campo.

Sabemos ser ainda hoje importante observar o que Malinowski (1978) chamou de "os imponderáveis da vida real" e reconhecemos a necessidade de "fazer o registro da carne, do sangue e do espirito", o que muda é como e em que tempo fazemos isso. Não dá para seguir a recomendação de Malinowski de lançar as redes e esperar que algo caía nela, também não é possível viver com o "nativo", acompanhar repetidamente, acumular exemplos, retornar ao campo para confirmar ou negar algo. Menos ainda "conviver um

[5] Vale ressaltar que cuidados paliativos não é sinônimo de terminalidade. Mas no caso específico do meu universo de pesquisa, até o presente momento, 63% das pessoas adoecidas encaminhadas para o grupo faleceram em um espaço de tempo inferior a um mês.

longo período até passar despercebido por eles". Em cuidados paliativos você nunca vai conseguir "parecer ser um deles", pode-se até conseguir ser bem-vindo no meio deles, mas nunca passar despercebido.

Também não cabe em cuidados paliativos as orientações de Geertz em relação ao pesquisador em campo, que segundo ele precisa fazer um trabalho "quase obsessivo, de peneiramento, *a longo prazo*, e altamente participante" (1989, p. 33 *grifo meu*). Longo prazo, é algo que não existe em cuidados paliativos oncológicos. Tempo em campo para estabelecer laços, gerar confiança, criar afinidade, em cuidados paliativos não procede. O trabalho de campo tem que ser feito sempre ciente de que não se terá outra oportunidade. O estabelecimento de laços, a confiança, a afinidade – coisas tão caras para uma boa coleta de dados - precisam serem conquistados em tempos curtos, contatos rápidos, dosando a cada visita o que é possível buscar da pessoa adoecida e/ou da família naquele momento.

Entendendo a etnografia como sendo mais que um método, uma técnica, um conjunto de procedimentos, mas como um modo de acercamento e apreensão como nos apresenta Magnani (2002), ou ainda como nos apresenta Peirano (2008) "uma forma de ver e ouvir, uma maneira de interpretar, uma perspectiva analítica, a própria teoria em ação", o intuito aqui não é o de questionar sua adequação, validade ou eficácia para pesquisa em cuidados paliativos. Assim como Cardoso de Oliveira (2002), considero a etnografia como uma das práticas de pesquisa mais intensas nas ciências sociais. Minha proposta é abrir espaço para pensar formas outras de fazer acontecer o trabalho etnográfico levando em conta as especificidades dos sujeitos envolvidos no processo.

Mesmo sabendo que Malinowski já havia chamado a atenção para os "mistérios etnográficos" que o campo se nos apresenta, ao falar sobre o fazer etnográfico no universo urbano, Uriarte (2012) chama a atenção para situações de extrema complexidade no que diz respeito a questões ético-morais, segundo ele, nem se quer imaginadas pelos "pais fundadores". Sintetiza o seu pensamento afirmando que:

> Fazer etnografia supõe uma vocação de desenraizamento, uma formação para ver o mundo de maneira descentrada, uma preparação teórica para entender o 'campo' que queremos pesquisar, um 'se jogar de cabeça' no mundo que pretendemos desvendar, um tempo prolongado dialogando com as pessoas que pretendemos entender, um 'levar a sério' a sua palavra, um encontrar uma ordem nas coisas e, depois, um colocar as coisas em ordem mediante uma escrita realista, polifônica e inter-subjetiva (URIARTE, 2014)

O fazer etnográfico em cuidados paliativos em quase tudo se encaixa neste entendimento de Uriarte. A vocação aliada à formação que leva ao desenraizamento e a disposição para ver o mundo de maneira descentrada é tão importante quanto a preparação teórica e o levar a sério a palavra dos envolvidos, para compreender o que

o campo se nos apresenta, dar ordem às coisas e apresentar os resultados em forma de escrita. O grande diferencial em cuidados paliativos é que tudo isso precisa ser feito sem tempo prolongado para diálogo com as pessoas que precisamos compreender. É preciso como nos diz Rocha e Eckert (2008), fazer acontecer na pesquisa de campo a "interação com o Outro evocando uma habilidade para participar das tramas da vida cotidiana, estando com o Outro no fluxo dos acontecimentos" porém, sem contudo estabelecer contatos prolongados com o Outro. É esse o desafio.

O grande dilema em campo tem sido o fato de que ao mesmo tempo que, enquanto pesquisadora, preciso ter muito cuidado e paciência, por estar tratando de temas caros e delicados para a pessoa que, em geral, se encontra muito fragilizada física e/ou emocionalmente, também preciso ter sempre em mente que não tenho o tempo a meu favor. Primeiro porque a pessoa adoecida pode não mais estar viva na semana seguinte (e isso tem acontecido com muita frequência em meu campo), e segundo porque enquanto pesquisadora tenho tempo preestabelecido para pesquisa e para apresentação dos resultados. E além disso ainda é necessário conciliar o tempo e o horário da pessoa adoecida e de seus familiares com o tempo da pesquisadora, voluntária e pessoa humana.

É comum chegar para uma visita às 9 horas da manhã e as pessoas estarem dormindo por terem passado a noite acordadas tentando controlar sintomas. Ou chegar em um dia que a pessoa emocionalmente não está bem e não consegue dialogar. Ou ainda que esteja cansada, indisposta, entristecida, com algum desconforto causado pela doença que o impede de se concentrar na conversa. Ou ainda que fora levada para o hospital na tentativa de controlar sintomas. O fato é que são muitas as variáveis emocionais e/ou físicas que não me permite tratar de questões relacionadas à pesquisa conforme o planejado. Foram estas tantas variáveis que me fizeram estender o tempo de pesquisa de campo de um para dois anos.

Mesmo tendo estendido o tempo de pesquisa, para garantir condições de pesquisa, em alguns casos tentei aumentar o tempo de duração das visitas, sabendo que a pessoa adoecida muitas vezes não tinha condições físicas para uma visita prolongada. A tentativa se mostrou ineficaz uma vez que sentindo-se cansada com a visita, a pessoa adoecida terminava dispensando as mesmas, inviabilizando com isso o contato direto em domicílio. Além de não conseguir atingir meus objetivos de pesquisadora, essa conduta me fiz mal, pois entendo que minhas necessidades de pesquisadora não podem estar acima de meu papel de voluntaria. Antes de tudo devo levar para a pessoa adoecida situações que lhe propiciem melhor qualidade de vida. Somando se a isso, enquanto pesquisadora, preciso respeitar o nosso código de ética que falando dos direitos do antropólogo, ressalta que: "Os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa".

Em outros casos tentei reduzir o tempo entre uma visita e outra[6], o que também não foi bom para a voluntária que terminou se ligando muito ao sofrimento daquele ambiente e, consequentemente, se submetendo a uma carga muito grande de stress. O mais complicado é que mesmo utilizando destes recursos, ainda assim, em vários momentos as coisas não aconteceram como planejado gerando frustração tanto na pessoa adoecida e familiares quanto na pesquisadora. Eis um caso que evidencia muito claramente o que estou tentando falar.

Como voluntária, assumi a senhora Esperança, que veio do Rio de Janeiro para tratar da saúde e não tinha contatos aqui em Goiânia. Como já não conseguia mais sair de casa, vivia um sentimento de solidão muito grande. Quando, na primeira visita (23/09/2017), lhe expliquei que era voluntária e que, a partir daquele momento, eu a visitaria mais vezes caso ela desejasse, sorriu e disse "então quer dizer que agora eu tenho uma voluntária só para mim" e quando me despedi ela disse "você volta outro dia né!". Diante do que presenciei neste primeiro encontro, e do que já havia sido discutido sobre ela nas reuniões semanais do GAPPO, percebi que poderia me ser importante na pesquisa, mas percebi também que era uma pessoa muito carente de atenção. Neste dia, nada falei sobre pesquisa.

Sabendo do pouco tempo que lhe restava de vida, pensei falar sobre a pesquisa na segunda visita, mas estava preocupada em não mudar seu sentimento de ter ali uma voluntária tentando lhe propiciar momentos de bem estar. O estado físico e emocional dela no segundo dia de visita (30/09/2017) não me deu oportunidade para falar de pesquisa. Na terceira visita (07/10/2017), quando cheguei, ela me disse "eu já estava te esperando", o que significava que já havia criado laços. Conduzi a visita como de costume e só na hora de ir embora consegui forçar um espaço para lhe falar da pesquisa. Quando terminei de explicar, ela estava visivelmente cansada e abatida e três falas dela me marcaram muito. Num esforço para ficar com os olhos abertos ela disse "eu estou muito cansada. Eu estou tentando ficar acordada mas não estou conseguido". Em seguida me perguntou "para que isso pode servir?". E, quando eu esperei dela uma resposta em relação a aceitar participar da pesquisa, com um aspecto de muita tristeza ela disse "eu quero, mas 'eles' não vão aceitar essa pesquisa". Ao dizer que eles não aceitariam ela ainda reforçou "se eles não querem nem que eu tome remédio para dor, acha que eles vão permitir que eu participe de pesquisa".

O temor de não aceitar estava ligado ao fato de morar em uma chácara que era um espaço criado por um pastor evangélico com o intuito de "resgatar almas". Neste ambiente tem uma igreja, um galpão e sete residências. E ali existem algumas normas de

[6] Normalmente faço visita domiciliar quinzenal à pessoa adoecida e seus familiares.

convivência e tudo acontece sobre o olhar atento e o consentimento do referido pastor. Ela morava sozinha em uma destas residências e era cuidada por uma irmã de igreja e por um missionário, ambos moravam também nesse espaço. Ela sabia que para participar da pesquisa ela dependida do consentimento dos cuidadores e do pastor.

Sai da visita muito angustiada porque estava ciente de que lhe fizera mal triplamente, cansando-a muito, criando nela uma expectativa de ser útil a outras pessoas em situação de doença e deixando-a em estado de tensão ante o seu querer e uma possibilidade de conflito familiar[7]. Mesmo assim, corri atrás das negociações a fim de viabilizar a autorização necessária para a pesquisa. Os cuidadores (a irmã e o missionário) aceitaram fazer parte da pesquisa desde que o pastor consentisse. Antes de receber deles o aceite, precisei escutar do missionário uma pregação de 2:40 minutos a fim de me convencer de que embora o hospital tenha dito que ela era FPTC a cura aconteceria no tempo de Deus e que ele fora escolhido como o mediador desse processo.

Me fizeram entender que a anuência do pastor deveria ser buscada por eles. Explicaram que o pastor estava viajando e só voltaria na semana seguinte. Não me restando outra opção, fiquei a esperar que eles conseguissem a autorização para a pesquisa.

Na quarta visita (13/10/2017), ainda não tinha conseguido a autorização. Conduzi a visita como de costume e em um dado momento ela me disse: "E aí, vamos começar a pesquisa, a entrevista?" Eu expliquei que ainda não tínhamos autorização. Ela se entristeceu e respondeu "É mesmo! Mas será que a gente já não pode começar?". E a filha que a acompanhava disse "porque não? se ela quer, ela é que tem que mandar no corpo e na vida dela. Eu não aguento mais esse negócio de tudo ter que depender deles". Começar era tudo que eu precisava, mas não podia expô-la ao risco de em caso de descontentamento, ela ser expulsa do seu alojamento, onde era acolhida, tratada, recebia carinho, atenção, e mais ainda, a esperança de cura. E mais uma vez sai de lá com a certeza de que meu lugar de pesquisadora estava gerando inquietação e descontentamento. Na senhora Esperança que tinha presa para dar a sua parcela de contribuição na pesquisa e na sua filha que a cada dia se incomodava mais com o estado de submissão em que a mãe se encontrava.

Na quinta visita (20/10/2017), estava maior a expectativa (dela e minha), mas estávamos ainda sem autorização. O pastor chegou quando eu estava de saída. Consegui por fim falar com ele. Me ouviu atentamente, e depois de me falar por 1:15 minutos sobre o poder de Deus que está acima do poder dos homens, se mostrou aberto, autorizou a pesquisa e prometeu participar. Por fim fui então aceita como pesquisadora e tive o consentimento da participação de todos.

[7] Quando no texto me refiro à família da senhora Esperança, estou falando do pastor, da irmã cuidadora, do missionário cuidador espiritual e duas filhas uma que veio ficar com ela 20 dias antes da sua morte e outra que chegou no dia do sepultamento.

Mesmo tendo a autorização e já preocupada com o agravar da doença, não podia naquele mesmo dia fazer entrevistas e imagens porque já passava de duas hora de visita e ela estava visivelmente cansada. Sugeri antecipar dia e horário da visita semanal para fazer as entrevistas, o que ficou acertado. Porém, um dia antes do combinado precisei ligar desmarcando por motivos pessoais. Mesmo sabendo que eu havia desmarcado a visita ela pediu que arrumassem a casa, que lhe vestissem uma roupa nova, que lavassem seu cabelo, porque "vai que ela muda de ideia [...] ela pode querer fotografar e filmar, e tudo precisa estar arrumado".

Na minha sexta visita (27/10/2017) fui recebida pela cuidadora que estava bastante entristecida. Me informou que a senhora Esperança havia passado muito mal durante toda a noite e que haviam ministrado remédio para ela dormir há quarenta minutos. Quiseram acordá-la e eu não permiti. Esperei por duas horas e meia, ela não acordou. Enquanto esperava fiquei conversando com seus cuidadores. A irmã cuidadora relatou que, mesmo sob o efeito da morfina, durante a madrugada sentindo uma dor muito intensa afirmou: "Tudo aqui dentro da minha barriga estourou". O missionário me falou que iria conversar com ela e se ela autorizasse ele iria tirar a morfina alegando que o que ela estava sentindo eram efeitos colaterais da medicação[8].

Quando falei de ir embora, o missionário disse: "Eu acho que nós podíamos acordar ela, porque senão ela vai ficar triste quando nós contarmos que a senhora esteve aqui, porque ela gosta muito de conversar com a senhora, ela a espera toda sexta feira [...] Ela tá ansiosa com a pesquisa". Enquanto pesquisadora, precisava muito falar com ela, mas como voluntária eu não podia jamais permitir que eles a despertassem do sono. Retornei da visita sem falar com ela.

Voltar para casa com a certeza de que seu quadro de doença havia agravado, com a preocupação de que lhe tirassem a morfina, e, enquanto pesquisadora sabendo que estava correndo contra o tempo mais uma vez me colocava diante do dilema entre a pesquisadora, a voluntária e a pessoa humana.

As dores da senhora Esperança eram tão intensas e frequentes, que um papagaio da chácara aprendeu a imitar seus gemidos e gritos. Em alguns momentos em que eu estava lá, e que ela estava sem dor, eu vi o papagaio, em cima do portão, dizendo nitidamente: "Socorro, eu não aguento mais ... ai dói demais ... socorro". Para a família, esta questão do papagaio era irrelevante, ante a certeza de que: "A ferida vai fechar[9], seus órgãos genitais serão totalmente restaurados, ela voltará a viver normalmente sem a presença do câncer em seu corpo. Ela viverá para testemunhar a grandeza, o poder e a glória de Deus"[10].

[8] Em outros momentos eles já haviam retirado a medicação, o que causou desgaste entre eles e o GAPPO.
[9] O tratamento curativo a que fora submetida em momento anterior causou uma fistula reto-vaginal e abriu uma ferida que terminou consumindo seus órgãos genitais externos se estendendo para as virilhas.
[10] Fala do missionário no dia 27/10/2017.

As pessoas que a acolheram, e que estavam cuidando dela naquela chácara, estavam todas envolvidas da crença - que se transformou em certeza - de que ela seria curada do câncer por Deus. Para eles o diagnóstico de terminalidade não tinha valor, porque "Deus iria fazer a obra, no tempo certo". Por terem a certeza de que Deus agiria, eles entendiam que o uso de medicações, inclusive para alívio da dor, era mais que desnecessário, era um erro, pois se haviam depositado a confiança em Deus então o alívio da dor também deveria vir das mãos Dele. Para eles tanto o câncer quanto a dor tinham um sentido de "colheita", de expiação pela vida de pecado que ela havia levado. Desta forma, não havia nem preocupação, nem empenho da parte deles em ministrar as medicações nas doses e horários certos afim de que ficasse livre das dores. Segundo eles, "quando a dor fica numa intensidade muito grande a gente bate o joelho no chão em oração e a dor passa".

Se esta situação, de antemão já me angustiava, nesse dia sai de lá ainda mais sofrida, pois sabia que o agravamento da doença intensificaria suas dores e sabia também que ela iria aceitar ficar sem a medicação. Diante desse fato, enquanto pesquisadora, meu lugar era de observadora, isso eu estava fazendo. Enquanto voluntária minha postura tinha que ser a de não desrespeitar, não intervir nas crenças, desejos e decisões da pessoa adoecida, isso com muito esforço eu tentava fazer. Mas enquanto pessoa esta situação estava angustiando.

Embora comungasse da crença no poder de cura do mesmo Deus deles, eu não tinha a mesma certeza deles pois, para mim, a morte causada pelo câncer, num breve período de tempo, era inevitável. A meu ver, curas outras aconteceram e poderiam ainda acontecer, mas não a do corpo, do câncer, da ferida como eles esperavam. Mas naquele ambiente, naquelas circunstâncias eu podia agir apenas como voluntária e pesquisadora.

Angustiada com a situação – e aqui era a pessoa humana – mesmo não sendo dia de visita, na segunda feira (30/10/2017) tentei falar com eles e como não consegui, fui até a chácara, na esperança de que encontraria um meio de fazê-la usar a morfina.

Informada de que ela havia sido levada para o hospital na madrugada do dia anterior, para lá me dirigi e ao chegar, percebi que ela não tinha mais condições de participar da entrevista e que teria bem pouco tempo de vida. De fato, o câncer havia causado danos irreversíveis em seu intestino, a ferida havia aberto ainda mais a virilha direita, o quarto exalava um cheiro fortíssimo. Ali diante daquela pessoa adoecida no leito do hospital, sabendo que vivia seus últimos momentos de vida, ao seu lado, novamente me encontrei entre a pesquisadora, a voluntária e a pessoa humana e as três extremamente fragilizadas e em situação de sofrimento. Nenhuma delas podia deixar para fazer depois o que tinha a ser feito.

Ela ainda me reconheceu e, como pesquisadora, lhe pedi desculpas por não ter conseguido fazer as entrevistas, as fotos e vídeos que ela tanto queria. Lhe expliquei que,

mesmo não tendo feito as entrevistas, ela já era parte da minha pesquisa. Agradeci por tudo que me propiciara de dados e pedi autorização para que sua filha fizesse uma foto dela comigo.

Como voluntária, conversei com sua filha sobre a proximidade da morte de sua mãe e sobre seus direitos de receber informações acerca do quadro de saúde, mesmo sendo menor de idade; sugeri que apressasse a vinda da irmã do Rio de Janeiro e conversamos sobre como ela se ajeitaria após a morte da mãe. Estar ali, diante de uma pessoa de 17 anos, que tinha apenas a mãe que estava morrendo e uma irmã gemia como referência familiar, foi muito difícil para mim. Perceber que ela estava sozinha na vida, que além de ter que acompanhar a morte da mãe, precisava tomar decisões sobre o funeral, tinha ainda que se preocupar com sua irmã que, segundo ela, "é muito frágil e não dá conta de lidar com estas questões" e, mais, pensar para onde iriam após a morte da mãe. Durante a conversa eu voluntária deveria transmitir segurança, firmeza, força. Tentei, mas não consegui, a voluntária cedeu espaço para a pessoa humana. Não foi possível conter as lágrimas.

Voltei ao hospital no dia seguinte, já sabendo que a médica havia dito que a morte aconteceria dentro de algumas horas. Ao entrar no quanto me deparei com o missionário que, com as mãos postas sobre seu corpo, orava fervorosamente e ainda o ouvi dizer: "Tira Senhor tudo o que tem de ruim e estragado dentro da barriga dela. Cura, restaura". A pesquisadora observou, a voluntária lamentou em silêncio, mas a pessoa humana sentiu um desejo imenso de dizer para aquele homem: "Liberta essa mulher, deixe-a morrer". Mas não havia espaço para a pessoa humana, pois se eu estava ali ao lado do seu leito fora do horário de visitas e sem ser parte da família é porque eu tinha um jaleco de voluntária que me garantia um livre acesso dentro do hospital.

A angústia de ser pesquisadora e voluntária foi crescendo em mim e sem que planejasse, por um instante me esqueci que ela era "paciente de contenção"[11] e me debrucei sobre o seu leito, comecei a acariciar sua face já desfalecida e então lhe disse: "Esperança eu não sei o que você quer nesse momento, eu não sei qual a vontade de Deus para a sua vida, mas eu sei o que nós queremos. Sua filha quer continuar vivendo com você, eu quero sua participação nas entrevistas, o missionário quer ver você testemunhando a obra de Deus [...] nós não temos o direito de te segurar aqui [...] se a sua hora chegou vai, cada um aqui vai conseguir se virar sem você [...]".

Na medida em que eu fui conduzindo a conversa com ela, o missionário se ajoelhou de frente o seu leito e se pois a chorar compulsivamente. Terminei a conversa, continuei acariciando o seu rosto e comecei a cantar "segura na mão de Deus e vai". O missionário em soluços se levantou muito lentamente e começou a me acompanhar, cantando. Paramos

[11] O H.A.J. define como paciente de contenção as pessoas adoecidas que seu processo de doença oferece risco de contaminação por contato.

de cantar e ficamos em um silêncio demorado, eu não sabia o que dizer a ele. Daí a algum tempo a filha dela chegou e pouco tempo depois o missionário foi embora.

Ficamos no quarto, a senhora Esperança, sua filha e eu. Do quarto exalava um cheiro putrefo, a senhora Esperança ardia em febre, um silêncio de dor pairava sobre o ar. Sua filha me disse: "O olho dela tá estranho, olha aqui". Olhei, e como voluntária expliquei que o olho já dava sinais de morte, estava parado, sem brilho, a pupila totalmente dilatada. Diante da situação, orientei a filha a gravar um vídeo para sua irmã que provavelmente não chegaria em Goiânia antes que a mãe morresse. Com compressa de água gelada ficamos tentando amenizar a temperatura da sua pele. Umedeci seus cabelos, arrumei os cachos de modo que ficasse bem apresentável. Ajudei a gravar o vídeo.

Sentamos nas cadeiras próximas do leito e começamos a conversar. Eu não podia roubar da filha o fio de esperança que restava, mas também não podia lhe causar falsas ilusões. Me lembrei de uma música da Maria Gadú e pus para elas ouvirem

> De todo amor que eu tenho, metade foi tu que me deu [...] Se queres partir, ir embora, me olha da onde estiver, que eu vou te mostrar que eu tô pronta, me colha madura no pé [...] minha vida depende só do seu encanto Cila pode ir tranquila, seu rebanho tá pronto. Teu olho que brilha e não para, tuas mãos de fazer tudo [...] Me mostra um caminho agora, um jeito de estar sem você, o apego não quer ir embora, diacho, ele tem que querer. O meu Pai do céu, arrume tudo ai, vai chegar a rainha precisando dormir, quando ela chegar, tu me faça o favor, dê um manto a ela que ela me benze aonde eu for. O fardo pesado que levas deságua na força que tens, seu lar é no Reino Divino, branquinho cheirando alecrim.

Depois de um tempo de silêncio pesado, num tom de brincadeira disse: "Esperança eu estou aqui pensando, se daqui a uns dois anos eu for passear no Rio de Janeiro e nós duas estivermos sentadas à beira da praia lembrando este momento eu não vou me importar se você rir da minha cara". Naquele momento, por ter já estabelecido laços, no fundo eu queria estar enganada em relação à chegada da hora. Também eu queria me alimentar da certeza da cura, por isso, na hora de ir embora, ao me despedir disse: "Neguinha, eu preciso ir, mas eu vou providenciar dois mantos um no Reino Divino e outro aqui, de qualquer um dos lugares nós vamos esperar sua benção" e me percebi beijando a sua testa. Ao abraçar sua filha disse "pode ter certeza, o lugar dela é no Reino Divino, branquinho cheirando alecrim".

Ali estava a pessoa humana, que saiu daquele hospital com um sentimento de impotência ante a fragilidade da vida e com uma dor típica de quem estabelecera laços. No carro, com a cabeça dando mil voltas não me lembrei de nenhum referencial teórico que me ajudasse a vivenciar aquele momento, só me lembrei do pequeno príncipe quando disse "Se tu vens, por exemplo, às quatro da tarde, desde as três eu começarei a ser feliz [...] Tu te tornas eternamente responsável por aquilo que cativas".

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta e outras situações têm me posto diante de um embate que se dá em três dimensões. Por um lado a preocupação da voluntária de cumprir o seu papel de levar conforto à pessoa adoecida e seus familiares e, portanto, não estar desgastando/cansando a pessoa adoecida. De outro lado a preocupação da pesquisadora de estar garantindo quantidade e qualidade de dados para a pesquisa em tempo hábil, sem desrespeitar a pessoa adoecida e seus familiares. E ainda, por outro - e este tem sido o aspecto que mais tem pesado - minha preocupação que, de forma consciente estou estabelecendo vínculos de afetividade, relações de confiança com o intuito claro de atender a meus interesses de pesquisa, mas que estas relações uma vez estabelecidas criam laços. Laços esses que se desfazem muito rapidamente com a morte e, ante essa realidade, nem a pesquisadora, nem a voluntária, nem a pessoa humana tem algo a fazer.

Por mais que exista uma racionalidade em relação a estabelecer laços, enquanto pesquisadora que precisa conquistar a confiança da pessoa adoecida e de seus familiares não consigo ser indiferente à pessoa que está me falando sobre o seu processo de morte, que me conta como é sentir-se morrendo, como é estar ao lado de uma pessoa que você ama e que sabe que em um breve espaço de tempo não estará mais contigo, como é sentir o câncer consumindo a vida pouco a pouco, como é estar ao lado de uma pessoa em situação de sofrimento.

Embora saiba que estas especificidades sejam do meu campo de pesquisa, trago-as à tona por acreditar que os/as demais colegas, em outros moldes - dentro de suas áreas de pesquisa - também vivenciam situações que põem em conflito pesquisador(a) e pessoa humana. Meu intuito com isto é abrir um leque de discussão que nos ajude a repensar o fazer etnográfico nos moldes de nosso tempo. Assim como na década de 1980 os americanos se propuseram fazer uma crítica à etnografia (critica esta que ganhou corpo também no Brasil), mas uma vez penso ser necessário criar caminhos de discussão como outrora.

Na década de 1980 o que estava em discussão em relação ao fazer etnográfico na antropologia era como lidar com o "outro" que agora é um dos seus, "como tornar exótico o familiar" (o que foi muito discutido sobretudo na antropologia urbana). O que estava sendo posto à época era se a etnografia, que fora pensada como caminho (para não falar método), para se estudar o "outro" enquanto o exótico, o distante, se ela também serviria para estudar o familiar. A meu ver esta discussão já está dada. É certo que ainda hoje o melhor caminho para o fazer antropológico é a etnografia. O que eu estou propondo trazer à tona agora é como lidar com o fazer etnográfico no nosso contexto atual.

Como trabalhar com a etnografia que é aquela que exige tempo, contato, convivência, relacionamento, se os(as) antropólogos(as), assim como os informantes,

vivem regidos pelo fator tempo, ou melhor, pela falta de tempo, por parcos contatos, convivências e relacionamentos online. Nessa nova lógica, o(a) antropólogo(a), seja na condição de estudante de pós graduação, seja na condição de profissional em exercício da função, está sempre correndo contra o tempo para entregar relatórios dentro do prazo, preparar material para congresso, encaminhar artigos e livros para publicação. Vivem sempre sobre a realidade de que seu departamento está sendo avaliado segundo a sua produção. Antes e acima de tudo é preciso gerar dados que precisam se converterem em números, como condição para receber titularidade, para garantir nota de programa, para conseguir recursos, para não ter cortada a bolsa, ... Mesmo quando o(a) antropólogo(a) é chamado para exercer funções fora da docência, como no caso de determinações judiciais para produção de laudos antropológicos, dele é cobrado agilidade, presteza. Em geral pensa se uma perícia antropológica nos mesmos moldes em que se pensa uma perícia de transito ou médica.

Se o(a) antropólogo(a) de hoje, não pode como o de ontem, se dar ao luxo de viver apenas para o fazer antropológico, do meu ponto de vista, aqui está a urgência de pensar o nosso fazer atual. Adequar o fazer etnográfico ao nosso tempo é urgente porque estamos atuando em uma situação angustiante. A tentativa de adequação do fazer etnográfico tem sido, uma das causas que tem gerado alto índice de insatisfação pessoal, de stress e consequentemente adoecimento tanto de estudantes que se envolvem com o campo de pesquisa, quanto de profissionais já no exercício da função.

Não sei o caminho, mas entendo ser necessário criar um espaço de discussão com o intuito de achar um meio termo onde se faça possível conciliar pesquisa e vida, sem que seja necessário, em momentos pontuais, abdicar de uma para viver outra.

É a minha expectativa.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLGIA. *Código de ética do antropólogo e da antropóloga*. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/index.php/codigo-de-etica>. Acesso em: 17 de junho de 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo. São Paulo: UNESP, 2000.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____. *A experiência etnográfica:* antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998. p. 17-62.

GADÚ, Maria. *Dona Cila*. Música. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sID-p2pt7z>. Acesso em: 05 de novembro de 2017.

GUEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1989.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. "De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v.17, n. 49, junho 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. A etnografia como prática e experiência. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 15, n. 32, jul./dez. 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Os Argonautas do Pacífico ocidental*: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1978.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe*, São Paulo: NAU/USP, a. 2, versão 2.0, fev. 2008. Disponível em: < http://journals.openedition.org/pontourbe/1890 ; DOI : 10.4000/pontourbe.1890>. Acesso em: 07 de junho de 2018.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornélia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim; Guazzelli, César Augusto Barcellos. *Ciências Humanas*: pesquisa e método. Porto Alegre: UFRGS, 2008. p.

SAINT-EXUPÉRY. Antoine. *O Pequeno príncipe*. 48. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2003.

URIARTE, Urpi Montoya . Podemos Todos ser etnógrafos? Etnografia e narrativas etnográficas urbanas. Salvador. *Revista Redobra*, a. 3, n. 10, p. 171_189, 2012. Disponível: <http://www.redobra.ufba.br/wpcontent/uploads/Redobra_10_22.pdf>. Acesso em: 30 maio 2018.

URIARTE, Urpi Montoya . O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Revista PontoUrbe* [Online]. São Paulo, n. 11, posto online no dia 14 março 2014. Disponível: <http://www.redobra.ufba.br/wpcontent/uploads/Redobra_10_22.pdf>. Acesso em: 30 maio 2018.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Palliative Care*. Fact sheet. Reviewed. Geneve: August 2017. Disponível em: http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/. Acesso em: 06 de Agosto de 2017.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ALGUMAS EXPERIÊNCIAS SOBRE GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL MATERIAL E IMATERIAL NO ESTADO DO AMAZONAS, BRASIL[1]

Sérgio Ivan Gil Braga[2]

Resumo

Apresento nesta comunicação algumas experiências sobre gestão do patrimônio cultural material e imaterial, correspondentes ao período de 2011 e 2012. Época em que fui Superintendente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), no Estado do Amazonas, Brasil. Desde o início de nossa gestão, tornou-se evidente os interesses políticos que se contrapunham as ações do IPHAN, já que o órgão poderia exercer fiscalização e decretar embargo de obras de particulares ou de órgãos públicos, que não obedecessem à legislação vigente. Ressalto dois grandes desafios enfrentados pelo IPHAN, o tombamento do Centro Histórico de Manaus e do "Encontro das Águas" dos Rios Negro e Solimões, decretados em 2010. Essas decisões representaram forte impacto no Estado e na cidade de Manaus, considerando vários interesses e desinformação da sociedade local sobre o estatuto do tombamento.

1. INTRODUÇÃO

Ingressei nos quadros da Universidade Federal do Amazonas em janeiro de 1991. Em 1993, tive oportunidade de integrar a equipe do Museu Amazônico da UFAM. Fora convidado para assumir a Divisão de Antropologia. O diretor do museu era o professor Geraldo Sá Peixoto Pinheiro. Fiquei no cargo até dezembro de 1996, quando então solicitei dispensa para doutoramento em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. Retornei ao museu em 2009, na condição de diretor do museu, permanecendo dois anos e meio no cargo.

Tive oportunidade de ler e refletir com mais atenção sobre o livro "Itinerários transculturais", de James Clifford (1999), que trata sobre as suas experiências museológicas.

[1] Comunicação científica apresentada 18th IUAES – Mundo de encontros: o passado, o presente e o futuro do conhecimento antropológico. Simpósio XI – Patrimonial Dynamic: Cross-Cutting Axis, Critical Perspectives and Agency. Florianópolis (SC), Brasil, 16-20 julho de 2018.

[2] Professor Titular de Antropologia, Universidade Federal do Amazonas, IFCHS - Departamento de Antropologia, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social e Programa de Pós Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Pesquisador do INCT - Brasil Plural.

Para o autor, um museu deveria oportunizar espaços de encontros de pessoas, de culturas, "zonas de contato". Penso que, com semelhante motivação, realizamos muitas exposições no museu, tanto na capital como no interior do estado, divulgando pesquisas onde se incluíam festas religiosas e populares. Em várias dessas exposições, procurávamos agregar experiências de literatura oral, teatro, fotografia, vídeo, oficinas de artefatos. O Museu Amazônico sempre foi algo muito vivo e contagiante no tempo que permanecemos naquele espaço.

A passagem pelo Museu Amazônico da UFAM contribuiu significativamente para despertar em mim, questões relativas ao patrimônio histórico e cultural das populações amazônicas. Não que esses temas fossem novidade, mas sim o fato de estar investido enquanto agente de órgão público, em tarefas relativas a inventário, conservação e restauro de bens patrimoniais. No museu, além do colecionamento, colocava-se também a importância da pesquisa e acessibilidade de um público mais amplo ao conhecimento das coleções etnográficas, arqueológicas e documentais.

2. A IDEIA DE PATRIMÔNIO

Entendo que as questões associadas à ideia de patrimônio cultural no Brasil, remontam a década de trinta do século passado, com o trabalho de Mário de Andrade, folclorista e modernista, do projeto para criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). O primeiro órgão público, que se ocupou da conservação e preservação do patrimônio cultural, artístico e histórico no Brasil.

Este intento estava em sintonia com as ideias de autores modernistas, como Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral, Heitor Vila Lobos, entre outros, de redescobrir o Brasil. Por outro lado, as missões folclóricas da Secretaria de Cultura de São Paulo, organizadas na década de trinta do século passado, e as várias viagens realizadas por Mário de Andrade no Nordeste e Norte do Brasil, além do Centro-Sul, representavam a necessidade de conhecimento e valorização do Patrimônio cultural brasileiro.

O primeiro dispositivo legal, que instituiu a figura do tombamento no Brasil, foi editado em 1937, durante o chamado Estado Novo do governo de Getúlio Vargas, o Decreto Lei n° 25 de 30 de novembro de 1937 (IPHAN, 2006). Neste Decreto, no título "Do patrimônio histórico e artístico nacional", no art. 1°, tem-se a definição de "patrimônio histórico e artístico nacional": "o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico". Assim, estavam lançadas as bases da concepção de patrimônio no Brasil.

O reconhecimento de um bem como patrimônio de interesse público, implicava a sua inscrição em um dos quatro livros Tombo do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, hoje denominado IPHAN: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo das Belas Artes; Livro do Tombo das Artes Aplicadas. Em janeiro de 2009, foi criado o Instituto Brasileiro de Museus, IBRAM, que assumiu algumas atribuições do IPHAN sobre bens móveis, como inventário e fiscalização de bens artísticos, envolvendo inclusive a arte sacra.

A constituição promulgada em 1988 faz referência às expressões culturais de indígenas, remanescentes de quilombos, sujeitos de cultura popular e migrantes na formação histórica do Brasil. Mas, somente com a edição do Decreto Lei n° 3551/2000, que instituiu as normas para inventário, tombamento e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial brasileiro, é que de fato e de direito, foram instituídos procedimentos para identificação e tombamento de expressões do patrimônio intangível.

3. O IPHAN NO ESTADO DO AMAZONAS

Diante de todo esse processo normativo, de conscientização da relevância do patrimônio cultural brasileiro, em outubro de 2011, tive uma grande surpresa. Fui nomeado Superintendente no Amazonas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Quando fui chamado em Brasília, para uma reunião com o Sr. Luis Fernando de Almeida, lembro da conversa com Presidente do IPHAN, sobre o interesse do órgão em contar com um técnico para a gestão da Superintendência do IPHAN no Estado do Amazonas. Não imaginava as situações com as quais havia de me defrontar no novo cargo.

Em outubro de 2011, solicitei dispensa da UFAM para dirigir a Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no Amazonas. Assim, procedeu-se a minha "cedência" institucional da UFAM para o IPHAN, e dei início ao trabalho no novo órgão federal. O meu ofício de antropólogo, que até então estava voltado para coleções museológicas, orientava-se agora para bens edificados e do patrimônio imaterial.

A nossa saída do IPHAN ocorreu em outubro de 2012, motivada por mudança na Presidência e redefinições administrativas na gestão do próprio órgão. Quando assumi o cargo, a ministra da Cultura era Ana Buarque de Holanda, que fora substituída pela Senadora Marta Suplicy. Desde então, a superintendência do IPHAN no Amazonas sofreu várias mudanças, o que tem dificultado a continuidade de ações programadas nas diferentes administrações deste órgão.

4. A EXPERIÊNCIA DE GESTÃO NO IPHAN AMAZONAS

A nossa passagem pela Superintendência do IPHAN no Estado do Amazonas foi "densa" e "intensa". Um grande desafio, tendo em vista que o IPHAN havia decidido em 2010 sobre o tombamento do Centro Histórico de Manaus e do "Encontro das Águas".

O Centro Histórico fora tombado em função do conjunto arquitetônico, de estilo "eclético" e correspondente ao período histórico de exploração da borracha (*Hevea brasiliensis* L.) no Amazonas. Um levantamento inicial identificara dois mil imóveis de interesse histórico, incluindo prédios particulares e públicos. Antes disso, quatro bens edificados já tinham sido beneficiados com o estatuto do tombamento: O teatro Amazonas, O Mercado Adolpho Lisboa, O Reservatório do Mocó e o Porto de Manaus.

O "Encontro das águas" dos rios Negro e Solimões fora tombado como patrimônio cultural e paisagístico. O rio Negro com águas castanho escuras banha a cidade de Manaus e, a seis quilômetros à jusante, encontra as águas barrentas do rio Solimões ou rio Amazonas (das Amazonas). O fenômeno do encontro das águas corresponde as duas águas que correm juntas, mas não se misturam ao longo de dezenas de quilômetros. Além da paisagem de rara beleza, o lugar do encontro tem importância arqueológica, agrega atividades de pesca de ribeirinhos, é reconhecido como criatório de um dos peixes mais populares da região, o jaraqui (Semaprochilodus taeniurus), entre outros motivos que justificaram o tombamento.

À época que estivemos na gestão do IPHAN amazonas, essas decisões representavam forte impacto no Estado e na cidade de Manaus, considerando interesses de particulares, que poderiam se contrapor aos interesses públicos consubstanciados no estatuto de tombamento.

Desde o início de nossa gestão, tornou-se evidente os interesses políticos que se contrapunham as ações do IPHAN, já que o órgão poderia exercer fiscalização e decretar embargo de obras de particulares ou de órgãos públicos, que não obedecessem à legislação vigente. Diariamente chegavam ao IPHAN demandas para análise de projetos. Muitos deles referentes ao Centro Histórico, mas também pedidos para licenciamento de trabalhos de prospecção arqueológica, entre outros.

As demandas para questões relacionadas ao patrimônio imaterial estavam restritas a algumas situações. Até então, existiam dois bens imateriais tombados no Estado do Amazonas, a "Cachoeira de Iauaretê", considerada lugar sagrado dos povos indígenas do Alto Rio Negro e, os "Sistemas tradicionais de Cultivo do Rio Negro", incluindo variedades, beneficiamento, circulação e consumo da mandioca. Na época, esses tombamentos dependiam de discussão com as populações indígenas locais, sobre formas de salvaguarda

dos bens intangíveis. Depois do inventário e do tombamento, a salvaguarda representa a manutenção do bem cultural, com vistas a estabelecer medidas de sustentabilidade e de autogestão.

Além dessas ações, acrescente-se a decisão do Governo Federal de incluir a cidade de Manaus, como uma das capitais brasileiras que deveria se tornar sede para os jogos da copa do mundo, realizada em meados de 2014. Por conta disso, não foram poucas as demandas que chegaram ao IPHAN Amazonas. Tratava-se de dotar a cidade de infraestrutura necessária para receber torcedores de outros países, incluindo melhorias no Porto de Manaus, criação de novos modais para mobilidade urbana (Monotrilho e BRT), construção de um mirante para o Encontro das águas, com base em um projeto arquitetônico desenvolvido pelo consagrado arquiteto brasileiro Oscar Niemeyer, para citar as ações mais relevantes.

Outras ações de salvaguarda do patrimônio imaterial brasileiro ocuparam a nossa atenção, como foi o caso da Capoeira. Manaus apresentava muitos grupos de capoeira, alguns deles antigos, os praticantes reclamavam sobre a falta de espaços públicos para a prática da Capoeira. Havia também a necessidade de reconhecer grupos de Capoeira de outras localidades do estado do Amazonas. Em conversas estabelecidas com integrantes de grupos de Capoeira de Manaus, em especial com o capoeirista Kaká Bonates, muito conhecido na cena local, algumas reivindicações de salvaguarda foram destacadas. Por se tratar de uma expressão de matriz afrodescendente, originada no domínio da rua, o desafio maior era o de reconhecimento, de reconquistar o espaço público para a prática da Capoeira.

Destaque-se também o inventário dos bois-bumbás do médio Rio Amazonas, envolvendo nove municípios do Estado do Amazonas: Manaus, Parintins, Itacoatiara, Itapiranga, Silves, Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Nova Olinda do Norte e Maués. Não necessariamente um inventário dos bois-bumbás de Parintins, Garantido e Caprichoso, mesmo reconhecendo a importância dessas agremiações, mas de outros bois-bumbás, que existiam nos demais municípios. Provavelmente pouco conhecidos, mas com relevância cultural que justificasse sua identificação e estudo.

Além das demandas do próprio órgão público, que eram muitas, cogitava a possibilidade de avançar alguns projetos ou planos de ação, inclusive atividades já desenvolvidas no âmbito do Museu Amazônico. Destaque-se o trabalho arqueológico promovido na Zona Leste de Manaus, incluindo a Colônia Antônio Aleixo, o inventário da festa de São Benedito na Praça 14 de Janeiro, o Seminário de formação de agentes patrimoniais no município de Itacoatiara, o levantamento do patrimônio edificado do Centro Histórico de Manaus, o inventário dos bois-bumbás do médio Rio Amazonas, incluindo os bumbás Garantido e Caprichoso, entre outras ações.

5. O PATRIMÔNIO CULTURAL EM PROCESSO

Ana Rosas Mantecón (2005: 65) visualiza na noção de patrimônio imaterial, um "processo de construção social", cabendo ao pesquisador reconhecer "rupturas e conflitos tanto no processo de definição" do próprio termo, como "nas políticas de conservação e na relação dos habitantes de uma nação", com aquilo que concebem enquanto patrimônio imaterial ou intangível. Assim, a "construção de um patrimônio" seria algo "dinâmico", "enraizado no presente, a partir do qual se reconstrói, seleciona e interpreta o passado". Não se trata, portanto, "de uma homenagem a um passado imóvel, mas da invenção a posteriori da continuidade social, na qual a tradição" ou herança cultural tem "um papel fundamental".

Nesses termos, o conceito de patrimônio imaterial tornou-se sugestivo para estudos das festas religiosas e populares na Amazônia, enquanto expressões de identidades e do patrimônio cultural brasileiro. Tendo em vista, apreender nos eventos, formas de "celebrações", "manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas", "lugares", como "mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços, onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas".

Um fato que nos deixou bastante contente, foi que havíamos redigido um plano de ação de inventário da festa de São Benedito, da Praça 14 de Janeiro, em Manaus. Esse plano fora aprovado pelo IPHAN, mas com a nossa saída, acabou não sendo efetivado. Ocorreu, entretanto, que um grupo de moradores da Rua Japurá, da Praça 14, que se declaravam "quilombolas do barranco", reivindicaram os seus direitos junto a Fundação Palmares, do Ministério da Cultura. Depois de muita luta, adquiriram a condição de "quilombo urbano" para a comunidade de moradores. De fato, um primeiro passo, de ações voltadas para inventário e tombamento da festa centenária de São Benedito, realizada por afrodescendentes, vindos do Maranhão, que chegaram à cidade em fins do século XIX.

Desde 2002, no Grupo de Pesquisa NAURBE – Cidades, Culturas Populares e Patrimônios, em especial nos últimos anos, vários trabalhos de pesquisa concluídos ou em andamento tem representado contribuições significativas sobre o estudo do patrimônio cultural em processo.

Destaco as seguintes pesquisas: Lúcia Maria Barbosa Lira, Doutoranda - "Visibilidade ou invisibilidade dos afrodescendentes na Praça 14 de janeiro em relação as suas origens", 2014; Valter Frank de Mesquita Lopes, Doutorado - "Os Processos Culturais na Pintura do Artista Plástico Moacir Andrade", 2013; Tharcisio Santiago Cruz, Doutorando - "Capoeira e fronteira no Alto Solimões: religiosidade e segredo", 2017; Rodrigo Fadul Andrade, Mestrado - "Os preparativos para a copa do mundo de futebol de 2014 em Manaus",

2011; Cristian Pio Ávila, Doutorado - "Gambá - os tambores da floresta", 2016; Urçula Regina Vieira Fernandes, Doutorado - "Vozes das barrancas - a festa de Santo Antônio da Terra Preta em Manacapuru (AM)", 2015; Victor Hugo Costa Pimentel, Graduando, iniciação científica - Requalificação da Praça da Matriz e Avenida Eduardo Ribeiro no Centro Histórico de Manaus: espaços públicos e usos urbanos, 2016-2017;

Um trabalho recente sobre o Centro Histórico de Manaus, que merece referência, é a Tese de Doutorado de Maria Evany do Nascimento, "Do Discurso à Cidade: Políticas de Patrimônio e a Construção do Espaço Público no Centro Histórico de Manaus". Trata-se de uma análise de intervenções em espaços públicos, bem como analise dos diferentes discursos de patrimônio sobre o tombamento do Centro Histórico.

6. CONSIDERAÇÕES ADICIONAIS

Depois dessa "viagem", percorrendo diferentes trajetos antropológicos, procurando caminhos, diante de muitos acontecimentos, caberiam algumas considerações adicionais.

Desencanto ao ver interesses poderosos, que se contrapõe à vida de populações locais. Mesmo que se justifique a relevância para conhecer esses segmentos sociais e se identifique possibilidades para atender as suas demandas.

Por outro lado, esperança quando se pode reunir um conhecimento razoável sobre as populações estudadas. E descobrir que estamos diante de outras "visões de mundo", diferentes modos de vida e utopias. Na concepção de Georg Simmel (2004), "mundos paralelos", desde que sejamos capazes de apreender e alargar o nosso conhecimento, sobre distintas formas de vida humana e civilização.

Boaventura de Souza Santos (2007) nos inspirou com a ideia de uma "antropologia das ausências", de reconhecer conhecimentos tradicionais não apenas no meio rural e em aldeias indígenas, mas também no meio urbano das cidades. Penso que apresentamos alguns caminhos nesse texto, pequenas "viagens" em busca de "outros saberes", ouvindo a fala dos "nativos", vendo as suas vidas e identificando os seus problemas sociais, estabelecendo possibilidades de diálogo e registros de suas memórias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAGA, Sérgio Ivan Gil (2009) Culturas populares na cidade. In: FORTUNA, Carlos & PROENÇA, Rogério. Plural de cidade. Coimbra (Portugal): Editora Almedina.

CLIFFORD, James. (1999) Itinerarios transculturales. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.

IPHAN. (2006) Coletânea de leis sobre preservação do patrimônio. Rio de Janeiro: IPHAN.

MANTECÓN, Ana Rosas. (2005) Las disputas por el patrimônio – transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial em México. In: CANCLINI, Nestor García (org.) La antropologia urbana em México. México: Conaculta, UAM, FCE.

NASCIMENTO, Maria Evany do. (2014) Do Discurso à Cidade: Políticas de Patrimônio e a Construção do Espaço Público no Centro Histórico de Manaus. Tese de Doutorado defendida na PUCRJ.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2007) Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo Editorial.

SIMMEL, Georg. (2006) Questões fundamentais de sociologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

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

OP 023. Anthropology of contemporary states: institutions of public administration, population management and symbolic production of state centrality

DAS MUITAS MÁSCARAS DO "ESTADO": O IPEA E O "PLANEJAMENTO" NO REGIME MILITAR (1964-1979[1])

Sérgio Ricardo Rodrigues Castilho
Professor Associado I - Departamento de Sociologia e Metodologia das Ciências Sociais – Universidade Federal Fluminense (GSO/UFF)
sergiorodriguescastilho@gmail.com

Resumo

O texto trata da questão do "planejamento" na administração pública federal, tomando como estudo de caso o Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (IPEA) no regime militar, especificamente entre 1964 e 1979. A hipótese central é que o Ipea funciona como uma "tecnologia organizativa" que instrumentaliza a noção de "planejamento" de forma a: a) construir desenhos de "Estado" que se pretendem mais racionais e que demandam um contínuo "fazer e refazer" dos diversos órgãos e setores que compõem aquele; b) tornar o trabalho especializado de uma certa tecnocracia – tanto em sua efetividade técnica quanto em sua performatividade simbólica – centrais ao funcionamento do "Estado". O "planejamento" atua aqui, portanto, como uma máscara para o "Estado", no sentido que lhe atribuiu o clássico texto de Abrams (1977). Seguiremos histórica e sociologicamente a criação e estruturação do Ipea, utilizando documentos produzidos pelo próprio Instituto (artigos de revista, notas técnicas, relatórios, etc.), entrevistas e situações de interação com técnicos e funcionários obtidas a partir da etnografia realizada entre 2013 e 2015, além da bibliografia histórica e sociológica pertinente.

Palavras-chave: "desenvolvimentismo inclusivo"; "IPEA"; "Brasil" "etnografia"; "Estado".

INTRODUÇÃO

A ideia de "planejamento" é constitutiva do Ipea e dos propósitos para os quais foi criado. Trata-se de um processo mais amplo de racionalização das estruturas estatais e da vida social como um todo que se intensifica entre as décadas de 30 e 60 do século

[1] Esse texto só foi possível em virtude de minha participação no projeto de pesquisa intitulado "Etnografia institucional do IPEA", coordenado pela Professora Carla Teixeira, do Departamento de Antropologia da UnB, e que vigiu durante o período entre 2013 e 2015. A Carla Teixeira e Andréa Lobo (também do DAN/UnB) agradeço pelo aprendizado e pelo estimulante trabalho em equipe.

passado e tem consequências até hoje. Esse processo se articula, de maneira mais ampla, com a reação a alguns momentos de crise das sociedades capitalistas no século XX, como a experiência do Plano Marshall nos EUA e a exportação (dos EUA e da Europa para a Ásia, África e América Latina) da ideia de construção de "nações modernas", especialmente no contexto do pós-II Guerra Mundial.

Ao longo do tempo e de acordo com a conjuntura, as práticas e as teorias relacionadas ao "planejamento" no Ipea se transformaram substantivamente, tanto por conta das mudanças e orientações por parte do governo federal, composição dos técnicos e a atuação destes, quanto por conta da correlação de forças na sociedade mais ampla. O que se pretende fazer nesse texto é trazer à luz mais elementos acerca dos diversos sentidos que a ideia de "planejamento" assumiu entre 1964 e 1979, procurando evidenciar tanto seu caráter instrumental para a ascensão de uma certa tecnocracia, quanto sua eficácia simbólica e performativa para a legitimação do "Estado" e dos regimes políticos que conferem suporte real.

Os técnicos e funcionários do Ipea, em seus diversos testemunhos (tanto os já publicados quanto aqueles que pude obter) e produções escritas evidenciam que a tessitura da vida institucional cotidiana vai muito além das classificações simples que orbitam em torno da vida político-ideológica (por exemplo, aquela que opõe, num determinado plano da luta política, os "(neo)-desenvolvimentistas" versus os "(neo)-liberais"). Tais testemunhos evidenciam que a eficácia do Ipea e seu prestígio são possíveis em virtude de, entre outros elementos: sua capacidade científica e técnica; sua diversidade política e ideológica; sua capacidade de articulação com centros importantes do complexo poder-saber (o "governo", em primeiro lugar, mas também as universidades e os meios de comunicação) e, não menos importante, seu manejo da ideia de "planejamento".

Os (re)arranjos e acomodações que explicam em boa medida o prestígio e a eficácia do Ipea são formas peculiares de refratar os discursos científicos (econômicos, principalmente), políticos e ideológicos através dos quais se constituem as práticas da instituição. Essas formas de refração constroem possibilidades de comunicação e pontes entre perspectivas que, em outras situações e contextos podem ser negativas para a eficácia institucional.

O texto seguirá as principais manifestações do "planejamento" no Ipea, o que implica analisar diversas ações do governo federal e formatos institucionais que lhes deram suporte. Diversos órgãos foram responsáveis, entre 1964 e 1979, por funções de "planejamento", assim como foi mantida a dinâmica dos "planos econômicos" inaugurada na década de 50. Tratarei primeiro dos órgãos ou agências individuais e das pessoas que os promoveram e, em seguida, dos "conselhos" e dos planos econômicos. Utilizarei documentos produzidos pelo próprio Instituto (artigos de revista, notas técnicas, relatórios, etc.), entrevistas e

situações de interação com técnicos e funcionários obtidas a partir da etnografia realizada entre 2013 e 2015, além da bibliografia histórica e sociológica pertinente.

I – O IPEA E O PLANEJAMENTO NO REGIME MILITAR

O Escritório de Pesquisa Econômica Aplicada – EPEA - foi criado em 1964 pelo então Ministro Extraordinário do Planejamento e Coordenação Econômica Roberto Campos (abril 1964 – março 1967), no Governo Castello Branco, tornando-se Ipea em 1967. O Instituto não surge a partir de um vazio institucional sendo, ao contrário, o resultado de iniciativas e experimentos diversos no plano da administração pública federal, dos quais os dois mais importantes foram o ISEB e a ESG. Esta última, particularmente, por fazer parte do complexo institucional militar, foi um experimento privilegiado para a estruturação do Ipea[2]. Uma leitura cuidadosa dos atos, ideais e movimentos instituintes do novo regime militar-civil evidencia que, além da componente nacionalista, existia um forte viés pró-planejamento, ambos orbitando agora em torno da noção de "segurança nacional". O convite feito por Castello Branco à Roberto Campos, expressa essa continuidade: "(...) imaginava solicitar sua cooperação para retomar os trabalhos do Planejamento, interrompido na última fase do governo Goulart" (Campos, 1984: 559-560).

Durante o período em que os militares estiveram à frente do poder, mas especialmente entre 1964 e 1979, o "planejamento" foi parte importante da estrutura administrativa e da disputa em torno de posições influentes na nova estrutura de poder que se desenhou. Dentre as importantes mudanças que dizem respeito diretamente ao nosso interesse aqui e que se expressaram no organograma do Ministério do Planejamento (Conferir o anexo 1), devemos lembrar que: a) O Epea/Ipea foi criado como uma agência encarregada de "pensar o planejamento a longo prazo"; b) o orçamento federal foi vinculado ao planejamento, o que trouxe para dentro deste ministério o controle orçamentário de todas as agências do governo.

Em termos ideais, portanto, o Ministério do Planejamento tornou-se o grande coordenador de todo esse arranjo centralizado, e o Ipea, por sua vez, o seu centro. Essa centralidade se manteve, com nuances, até o governo Geisel. Com a entrada de Figueiredo, em 1979, um novo arranjo de forças, com Delfim Neto à frente do Planejamento e a desestruturação da economia, que sofre com hiperinflação e o crescimento das greves, coloca o "planejamento" numa posição secundária.

[2] As observações acerca dos aspectos da continuidade institucional do Ipea e que relativizam um dos mitos fundadores dessa instituição, a saber, o de sua propalada novidade institucional, são de Carla Teixeira, em texto a ser publicado em breve no livro que aglutinará alguns dos resultados escritos da já citada pesquisa "Etnografia institucional do IPEA".

I.1 – INSTITUIÇÕES E PESSOAS

Um dos principais veículos de todo o processo de planejamento no plano da administração federal durante o regime militar foi, evidentemente, o Ministério do Planejamento, no qual o EPEA – Ipea a partir de 1967 – foi inserido. A capacidade efetiva que o Ipea teve de controlar e gerir os processos de racionalização administrativa, incluindo a política econômica, variou muito em função da força política que o encarregado deste ministério possuía, mas também em função das capacidades dos funcionários do Instituto, que se tornaram reconhecidos e prestigiados por sua excelência técnica.

Entre 1964 e 1985 o Ministério do Planejamento (o ministério foi criado em 1962, no governo de João Goulart) mudou três vezes de nome e esteve mais ou menos próximo ao núcleo do poder, isto é, ao presidente e aos militares. Roberto Campos foi muito prestigiado por Castello Branco, tornando-se, como já citado, o Ministro Extraordinário do Planejamento e da Coordenação Econômica. Já Hélio Beltrão (1967-1969), no que pese o ministério ter recebido uma denominação mais grandiloquente a partir de sua gestão - Ministério do Planejamento e Coordenação Geral –, ficou desencantado com o desengajamento de Costa e Silva que teria permitido, na prática, que o Ministério do Planejamento ficasse nivelado aos outros ministérios, o que dificultava sua atuação (Velloso, 2004: 112). Geisel mudará, em 1974, o nome da Ministério do Planejamento para Secretaria de Planejamento no bojo de uma verdadeira reforma administrativa, como veremos.

Entre 1965 e 1979 Reis Velloso esteve à frente do EPEA/Ipea de diferentes formas. Na sequência do convite feito por Castelo Branco a Roberto Campos, este convida, por sua vez, Reis Velloso a criar o IPEA, o que foi registrado por esse último da forma seguinte:

> *"(...) foi quando ele [Roberto Campos, em 1964 – srrc] me propôs a criação do Escritório de Pesquisa Econômica Aplicada (Epea), hoje conhecido como Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada). A ideia era constituir um órgão pensante de governo, fora da rotina da administração, pois dentro da rotina já havia os grupos setoriais do Planejamento. Pretendíamos que o Ipea fizesse pesquisa econômica aplicada, ou seja, policy-oriented, e que ajudasse o governo a formular o planejamento, numa visão estratégica de médio e longo prazos*. (D' Araújo; Farias; Hippolito, 2005: 21)

Na sequência, Reis Velloso se torna primeiro Secretário Geral do Ministério do Planejamento na gestão de Beltrão; em seguida, Ministro do Planejamento a convite de Médici; entre 1974 e 1979 será o Secretário de Planejamento após o presidente Geisel ter substituído o Ministério pela a Seplan[3]. Nesses mais de dez anos à frente do órgão

[3] No Anexo 2 listo, ao longo do tempo, essas instituições mais importantes e seus ocupantes, de forma a facilitar a tarefa do leitor.

máximo do planejamento na administração pública federal Velloso não encontrará, no entanto, o terreno desimpedido, disputando planos, projetos e cargos com outros atores e órgãos, mais especialmente com o Ministério da Fazenda, além dos já citados "grupos setoriais" de planejamento.

O conflito de atribuições com o Ministério da Fazenda torna necessária uma definição mínima daquilo a que estamos nos referindo aqui quando falamos em "planejamento", de modo a compreendermos melhor o que está em jogo. "Planejamento" aqui é a concepção nativa que uma série de atores da máquina administrativa federal (mas também, em menor escala, estadual e municipal) possui acerca da necessidade de racionalizar procedimentos para se atingir objetivos estabelecidos e definidos de antemão com alguma precisão. O Ipea pretende uma espécie de monopólio das atribuições pretendidas do "planejamento", o que implica a necessidade de reorganização de todos os vetores já voltados a tal prática.

Em torno dessa concepção de "planejamento" se constroem teorias mais ou menos sofisticadas e se mobilizam técnicos e especialistas com formação diversa, mas especialmente economistas, administradores e engenheiros. Na prática, a capacidade de atingir os objetivos estabelecidos depende não só da "correção" do plano e daquilo que se planeja (algo sempre passível de contestação) mas também da posição que a agência possui no processo decisório, se esta possui capacidade deliberativa ou apenas consultiva, etc.

A generalidade dessa definição é motivo de força, e não de fraqueza. É ela que permite que "o planejamento", para que possa se efetivar com todo o seu potencial, tenha que estar, necessariamente, no centro de controle e atribuição de tarefas de toda e qualquer organização. Quando transposta para o plano institucional, tal concepção nativa cria uma espécie de "imperialismo institucional" que não pode se satisfazer com qualquer subordinação.

Esta é a motivação subjacente ao conflito latente entre o Ministério da Fazenda e o Ministério do Planejamento/Ipea. O primeiro tem como função precípua a condução da política econômica, que é um dos principais elementos para o "planejamento" das atividades de governo. As formas de controle da política monetária, da política fiscal e tributária, a maior ou menor taxa de investimento do governo federal, o funcionamento das empresas públicas diretas e indiretas, a projeção das taxas de crescimento – todos são tópicos historicamente afeitos à Fazenda, mas que agora se encontram contestados e disputados pelo "planejamento".

Enquanto Roberto Campos esteve à frente do Ministério, o Ministro da Fazenda era pouco expressivo. Com a ascensão de Delfim Neto a partir de 1967 (Ministro da Fazenda de Costa e Silva), mas sobretudo a partir de 1969 (Ministro da Fazenda de Médici) o "planejamento" irá encontrar um forte adversário, que não abrirá mão de todos os instrumentos à disposição da política econômica do governo. Essa mesma lógica criará

tensões entre o Ministério do Planejamento/Ipea e os conselhos/colegiados de ministros que se fortalecerão ao longo do regime militar, como veremos.

Velloso procurará racionalizar, em suas memórias, a divisão de tarefas dentro do governo de forma a minimizar a posição subordinada que o Ministério do Planejamento assumiria frente à Fazenda e também aos "conselhos" entre 1967 e 1974, recorrendo ao jargão de que a Fazenda ficava com o dia-a-dia, enquanto o Planejamento seria "(...) o campo natural dos assuntos de longo e médio prazos" (Velloso, 2004: 113). Ocorre que os assuntos de médio e longo prazos se viam curto-circuitados pelas instabilidades inerentes aos acordos necessários para a consolidação e permanência dos militares no poder.

Reis Velloso foi fundamental não apenas para a consolidação e prestígio do Ipea, mas também se tornou um personagem central na difusão de uma certa história desta instituição e de sua versão particular do regime militar. O zelo e o cuidado com que Reis Velloso lida com essa memória, a par de seu intenso ativismo em torno dela, tornaram-na sem nenhuma dúvida a versão mais influente acerca da história do Ipea e das relações que uma certa tecnocracia ligada ao "planejamento" manteve com o regime militar. Trata-se não só das diversas entrevistas e relatos transcritos em vários registros escritos, mas também da utilização de outros meios de comunicação – por exemplo, o livro *O último trem para Paris* (1986) virou uma série de cinco programas televisivos, transmitidos pela TVE naquele mesmo ano (Velloso, 2004: 243). À narrativa em primeira pessoa do livro de 1986 seguiu-se o livro de 2004 intitulado *Tempos modernos – memórias do desenvolvimento*. O livro é resultado de entrevistas realizadas por pesquisadores do CPDOC/FGV – Maria Celina D'Araújo e Celso Castro. Maria Celina d`Araújo também coordenou, junto com dois outros pesquisadores do CPDOC (D'Araújo; de Farias; Hippólito: 2005), um livro dedicado à comemoração dos quarenta anos do IPEA, que teve Reis Velloso como o primeiro dos fundadores a ser entrevistado. Uma leitura cuidadosa desses registros evidencia que trechos inteiros sobre episódios importantes se repetem com notável precisão, o que garante um certo enquadramento da memória no qual o agente ativo é o ex-ministro.

As escolhas que Reis Velloso fez para a presidência entre 1969 e 1974 evidenciam a cristalização de certa tecnocracia formada por economistas e engenheiros com trânsito entre a esfera da administração pública e a iniciativa privada, (com as posições nos bancos de desenvolvimento – o BID, o BNDES e os bancos estaduais de desenvolvimento – sendo muito valorizadas[4]).

[4] Caso exemplar sendo o de Marcos Pereira Viana, que era engenheiro formado pela Universidade do Brasil. Ele foi, entre 1970 e 1975, presidente do Banco Tecnicorp. No mesmo ano de 1970 foi nomeado presidente do BNDE pelo presidente Médici, tendo sido mantido nesse cargo por Geisel e substituído apenas em 1979 no início do governo Figueiredo. O verbete biográfico do CPDOC da Fundação Getúlio Vargas afirma sobre ele: "Sua atuação à frente desse órgão [o BNDE, que se torna BNDES em 1971... srrc] voltou-se para o reforço da função

Dos seis presidentes do Ipea durante o regime militar[5], (se descontarmos Marcos Amorim, de curtíssima passagem pelo Instituto), quatro eram muito próximos de Reis Velloso, tendo trabalhado diretamente sob sua subordinação como secretários gerais ou interinos do Ministério do Planejamento. Apenas José Flávio Pécora (o último presidente do Ipea durante o regime militar) não fazia parte desse grupo, pertencendo ao círculo de economistas da USP capitaneados por Delfim Neto – com a saída de Reis Velloso no governo Figueiredo, Delfim ampliará sua ascendência para abranger o Ipea. Desses seis primeiros presidentes do Ipea, quatro eram economistas, um engenheiro e um dublê de economista e engenheiro[6].

É importante registrar a dimensão política dessa ascensão de Velloso, indissociável de sua capacidade técnica e acadêmica. Ele soube, a partir do convite de Campos, construir um espaço de poder e aglutinação política que foi essencial para que o Ipea e uma determinada ideia de planejamento fossem bem-sucedidos. Embora tenha consolidado sua reputação essencialmente como técnico qualificado e *scholar* (a foto da capa de seu livro *Tempos Modernos...* mostra Velloso ministrando a aula inaugural de 1968 na UFRGS, na qual teria rebatido a tese de Herman Khan, do *Hudson Institute*, no livro *The Year 2000*), demonstrou muita capacidade política. No testemunho colhido no início da década de 90 ele afirma:

> *Eu gosto de política, mas não tenho vocação para política partidária, o que é diferente. Sempre fui um animal político, desde os 16 anos. Gosto de política intelectualmente e todos os cargos que exerci, em certo sentido, exigiam uma vocação política. Por exemplo, ministro é um cargo essencialmente político. Pode ser um ministério dito técnico, como os da área econômica, mas sempre será político. Até hoje interesso-me por temas políticos, leio sobre o assunto. Mas não tenho vocação para política partidária* (Velloso, 2004: 108).

Podemos dizer de Velloso, portanto, o mesmo que ele disse sobre Hélio Beltrão: trata-se de "(...) um animal político por excelência, embora tivesse formação técnica". (Velloso, 2004: 100). O próprio Velloso, evidentemente, é muito cuidadoso ao lidar com essa dimensão política de sua atividade, o que não impede que esta apareça em vários momentos de suas memórias. Um único exemplo é bastante significativo. Quando terminou o mandato de Castello Branco (1964-1966) e Costa e Silva (1967-1969) ascendeu ao poder, seu principal aliado – Roberto Campos – perde influência e Hélio Beltrão se torna o ministro do Planejamento. Perguntado sobre como se deram as relações entre o Ipea e o novo ministro, Velloso respondeu:

---

privatista da instituição e do setor privado da economia brasileira" (http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/marcos-pereira-viana. Consulta em 07/05/2018)

[5] Os presidentes do Ipea durante o regime militar foram: João Paulo dos Reis Velloso (1967-1969), Marcos Pereira Viana (1969-1970), Mario Cláudio da Costa Braga (1970-1971), Henrique Flanzer (1971-1974), Élcio Costa Couto (1974-1979), Marcos Amorim Neto (1979-1979) e José Flávio Pécora (1979-1985) A lista completa dos presidentes do Ipea encontra-se em http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1230&Itemid=68

[6] No Anexo 2 listo, ao longo do tempo, essas instituições mais importantes e seus ocupantes, de forma a facilitar a tarefa do leitor.

> *(...) as relações iniciais foram um tanto formais (...). Havia um grupo da assessoria do Beltrão ligado àqueles grupos setoriais que o Campos havia criado e que queriam reduzir a importância do Ipea dentro do planejamento. Fomos levando o nosso trabalho com cautela, até surgirem as oportunidades. Nossa posição ficou consolidada junto ao novo ministro quando começaram a acontecer as viagens do presidente Costa e Silva às diversas regiões do país*. (Velloso, 2004: 99)

Assim, somos informados também que o "planejamento" era atravessado por disputas entre os planejadores "centrais" e os "setoriais". Evidencia de que apesar de Velloso pretende falar pelo "planejamento", ele fala de uma certa versão deste.

Nesse período entre 1965 e 1979 o Instituto se consolida, crescendo não só em número de técnicos como também em complexidade: ao longo da década de 70 são criadas as seguintes sub-divisões principais: INPES (Instituto de Pesquisas); IPLAN (Instituto de Planejamento); INOR (Instituto de Programação e Orçamento); CENDEC (Centro de Treinamento para o Desenvolvimento Econômico) e o Centro Nacional de Recursos Humanos (CNRH). A divisão entre o Iplan e o Inpes, especialmente, foi cheia de consequências para o Ipea, já que cristalizou por muitos anos uma divisão entre os "planejadores" e que, portanto, assessorariam diretamente o governo, e os "pesquisadores", que teriam uma relação mais frouxa com aquele. O CENDEC em especial cumpria uma importante função, uma vez que era destinado a qualificar pessoal para as secretarias gerais dos ministérios e as secretarias de planejamento dos estados, capacitando-os para o "planejamento". Era a iniciativa que os planejadores ligados ao IPEA tinham para, a médio e longo prazo, adquirir supremacia sobre os grupos encastelados nos ministérios individuais.

Um técnico desde 1973 na instituição lembra apenas parcialmente dessa estruturação institucional, mas acrescenta uma importante informação acerca da centralidade do Ipea na elaboração do orçamento da União durante a década de 70:

> *Um pouco depois do Ipea ser criado, o Ipea tinha três divisões principais, era o INPES (Instituto de Pesquisa), que eram as pessoas que trabalhavam aqui no Rio, o Instituto de Planejamento que cuidava de elaboração e acompanhamento de diversos planos do governo e o INOR que era quem fazia o orçamento. A SOF que era a Secretaria de Orçamento era um órgão virtual apenas, quem elaborava o orçamento da União era o Inor que era um departamento do Ipea. Só posteriormente, que eu não me lembro quando, é que foi criada a SOF propriamente dita pra planejamento e o pessoal foi pra lá*. (**TPP, 04/06/2014**)

Sabemos que a Secretaria de Orçamento Federal foi estruturada a partir de 1972[7]·. O que nos importa aqui não é a data dessa criação nem o momento em que ela se tornou

[7] Secretaria de Orçamento Federal – SOF. A história da Secretaria teve início em 1967, quando pelo Decreto Lei nº 200, de 25 de fevereiro, foi criado o Ministério do Planejamento e Coordenação Geral que estabelecia como sua área de competência a programação orçamentária e a proposta orçamentária anual. Em março de 1971, com a publicação da Portaria nº 20, a então Subsecretaria de Orçamento e Finanças passou a ter atribuição de órgão central do sistema orçamentário. No ano seguinte, com a publicação da Portaria nº 46 de 14 de junho de 1972, passou a ser a Secretaria de Orçamento e Finanças - SOF. Obtido em http://www.planejamento.gov.br/acesso-a-informacao/institucional/unidades/sof em 16/06/2018.

o órgão orçamentária "efetivo" da União, mas somar elementos na percepção de que o Ipea foi parte muito importante no processo de construção de uma rede de instituições orientada para o "planejamento" e a racionalização da administração pública federal. A estratégia de inserir a elaboração do orçamento no interior do Ministério do Planejamento foi, como já observado, central à tal processo, e o Ipea controlou diretamente essa elaboração no período inicial do regime militar.

O prestígio que o Instituto obtém ao longo da década de 70 resulta, portanto, da influência política de seus criadores (Roberto Campos e Reis Velloso), mas também, como já observado, das diversas capacidades que os técnicos apresentam: capacidades científicas e técnicas; diversidade política e ideológica; capacidade de articulação com o complexo poder-saber; manejo eficaz da noção de planejamento como elemento capaz de, simultaneamente, articular redes no interior da administração pública e impor a esta certas formas de controle para as quais esses novos planejadores são, evidentemente, os mais preparados.

Deve-se notar que desde muito cedo os técnicos do Instituto tiveram a habilidade de dirigir sua produção e atuação tanto para o "planejamento" quanto para as chamadas "políticas sociais", o que evidentemente ajudou a legitimar a Instituição tanto em termos de sua aderência a transformações futuras do regime político quanto em termos de um diálogo com as "necessidades mais amplas da sociedade"[8]. Importante é a percepção, por parte de atores envolvidos no processo, bem como de agentes do processo de enquadramento da memória da instituição, de que tal produção é "dual".

Um de nossos interlocutores, desde 1975 na instituição, assim se expressou:

> *Bem, durante os anos 1970 o Ipea tinha uma produção muito grande e muito prestigio e era uma produção de natureza dual. Por um lado, havia uma série de estudos, com uma visão mais crítica, nada excessivo, mas que durante o período da ditadura militar destoava, pois havia a censura seja na imprensa e nas universidades, e etc, então tinha uma serie de cerceamento de opiniões veiculadas, então o Ipea se torna um órgão que tem uma visão crítica, como o Claudio Moreira Castro. O próprio Albert Fishlow que tinha vindo como missão da Usaid para o Brasil, publica algumas coisas sobre distribuição de renda com uma visão crítica (...). O Malan é discípulo do Fishlow e segue fazendo uma série de estudos, o Claudio Moura Castro também, com menos ênfase, se bem que ele nunca foi um cara de esquerda, mas no debate da época isso tinha algum sentido. Essa era uma linha que notabilizou o Ipea, mas o Ipea era uma instituição que na verdade fazia planos de governo. O primeiro PND, o segundo PND. Uma instituição de botar no papel os programas de investimento*. (**TPP, em 19/05/2015**)

Da mesma forma o livro *Ipea 40 anos* (D'Araújo; de Farias; Hippólito, 2005), tão importante para uma certa forma de enquadramento da memória da Instituição,

[8] Estou preparando, para o já citado livro que aglutinará alguns dos resultados escritos da pesquisa "Etnografia institucional do IPEA" um capítulo sobre as políticas de combate à pobreza no Instituto.

como já pudemos observar, corrobora tal visão de uma "produção dual". O livro, relembremos, organiza seu conteúdo em torno de três períodos: I – Os anos 60-70; II – Os anos 80-90 e III – O Ipea do século XXI. O período I é dividido, por sua vez, em três capítulos: 1- Os fundadores; 2 - O Ipea social (composto pela entrevista com seis personagens: Hélio João Soares, Claudio de Moura Castro, Divonzir Arthur Gusso, Anna Maria Tibúrcio Medeiros Peliano, Dorothea Werneck e Ricardo Paes de Barros) e 3 – Pesquisa econômica e planejamento. O "IPEA social" se tornará, crescentemente, uma marca da capacidade do Instituto, embora seja somente a partir da segunda metade da década de 90, já após o fim do regime militar, que se possa perceber, em termos da dinâmica social mais ampla, resultados dessas ações.

I.2 – PLANOS ECONÔMICOS, CONSELHOS E O OCASO DO PLANEJAMENTO NO FINAL DO REGIME MILITAR

Agências ou instituições pertencentes ao sistema ordinário da administração pública federal eram um dos formatos acionados para se ir na direção do "planejamento". Dentre essas agências as principais foram, como vimos, o Ministério do Planejamento, no qual se localizava o Ipea, além das seções de orçamento em cada ministério que produziam os "orçamentos setoriais" e, secundariamente, o Ministério da Fazenda. Com a relativa perda de importância do Ministério do Planejamento como órgão central de administração da política econômica a partir de 1967, a organização do "planejamento" no Brasil passou a ter, ao lado da estrutura formal, centralizada no ministério, uma estrutura de tomada de decisões baseada na ascensão dos colegiados de ministros, muitas vezes chamados de "conselhos" (Monteiro & Cunha, 1973: 1050-1051; Codato, 1997: 33-35).

Dentre os principais conselhos dedicados ao "planejamento" que o regime militar se utilizou temos o Conselho Consultivo de Planejamento - CONSPLAN (1965-1966), o Conselho Monetário Nacional - CMN (1964-...) e o Conselho de Desenvolvimento Econômico - CDE (1974-1981)[9]. É importante fazer referência a esses conselhos também porque a abrangência e capacidade de influência que cada um possuiu fala sobre a relação de forças entre aqueles atores empenhados na difusão do "planejamento" e os núcleos do poder político e econômico ao longo do regime militar.

O Conselho Consultivo de Planejamento – CONSPLAN – foi criado pelo governo Castelo Branco e existiu entre 1965 e 1966. Uma das principais funções atribuídas ao CONSPLAN foi opinar sobre o PAEG, mas ele também tinha sob sua responsabilidade

[9] Existiram muitos outros, mas de menor importância, seja por sua abrangência, seja por não se relacionarem mais diretamente ao "planejamento".

uma pletora de atividades de aconselhamento, assessoramento e elaboração de políticas de governo. (Cruz, 1997). O CONSPLAN teve oito sessões plenárias, sempre presididas pelo Ministro Roberto Campos (1964-1967), que era seu Secretário Executivo e agia como ator e como juiz, propondo também a agenda de trabalho. Era constituído por dezenove (19) pessoas, dos quais dez (10) eram representantes de interesses setoriais (cinco representantes das classes trabalhadoras e cinco representantes das classes produtoras), mais um representante e nele o espaço que o Presidente da República tinha para a indicação dos membros era, na prática, ilimitado. (Cruz, 1997: 20)

De acordo com o caráter autoritário do regime instalado em 1964, críticas e discussões efetivas eram algo impraticável. Foi a partir do CONSPLAN, no entanto, que se expressou uma crítica, ainda que bastante limitada, aos rumos do PAEG. Essa crítica não se originou de uma iniciativa de sua Secretaria Executiva, mas sim de um memorial de março de 1965 que o General Edmundo Macedo Soares, então Presidente da Confederação Nacional da Indústria (CNI), encaminhou ao Presidente da República, aos integrantes do seu ministério e a setores militares do governo, questionando duramente a formulação e execução do PAEG. Logo após esse documento da CNI, chegava à secretaria da CONSPLAN o trabalho do prof. Dias Leite, também crítico. Leite criticava sobretudo a incompatibilidade entre os dois objetivos básicos declarados de combater a inflação herdada do governo João Goulart e de garantir o crescimento.

Esses debates não se davam no interior do órgão – as sessões deste, consoante o espírito do tempo, eram de quase monocórdio apoio as posições do governo, exceção feita a alguns tímidos pronunciamentos de alguns representantes trabalhistas. O CONSPLAN foi sobretudo pensado como um órgão que servisse como caixa de ressonância para o dissenso e instrumento de legitimação do regime (Cruz, 1997: 34-45; 52). Sua dissolução mostra, no entanto, de maneira clara, os limites da capacidade de lidar com o dissenso.

O CMN foi, do ponto de vista da arquitetura econômica e financeira, uma peça essencial do projeto modernizador do regime militar. Criado no último dia do ano de 1964 através da Lei 4.595 – a Lei da Reforma Bancária - como agência deliberativa máxima do sistema financeiro nacional, o CMN substituiu a Superintendência da Moeda e do Crédito (a Sumoc), que tinha sido criada em 1945. Com a expansão do sistema financeiro, os controles e regulações institucionais tornaram-se obsoletos, criando entraves significativos à acumulação do capital. O CMN inseria-se, portanto, num esforço de maior regulação e racionalização do sistema financeiro, que envolveu a reestruturação das agências bancárias como um todo (Werneck Vianna, 1987; Guimarães e Werneck Vianna, 1987: 20-31).

Sua composição, assim como a correlação de forças no seu interior mudaram significativamente. Houve mudanças na composição do CMN em 1969, 1972 e no governo Geisel e elas foram no sentido de uma ampliação da participação dos membros

do governo. Em 1964 faziam parte do Conselho o Ministro da Fazenda (presidente), os presidentes do Banco do Brasil e do Banco Nacional de Desenvolvimento (apenas esses três tinham direito a voto nesse momento), o Ministro da Indústria e Comércio, o Ministro do Planejamento e seis nomeados (sendo um deles o Presidente do Banco Central, mais três diretores da mesma autarquia e dois representantes do "setor privado"). Em 1969 foram incluídos o Ministro da Agricultura e o Ministro do Interior e o direito de voto estendido a todos os participantes; em 1972 foram incluídos ainda os Presidentes da Caixa Econômica Federal e do Banco Nacional de Habitação (Werneck Vianna, 1987: 65).

O CMN foi palco privilegiado da ascensão do ministro Delfim Neto à condição de super-ministro da área econômica, especialmente entre 1969 e 1974. Delfim mostrou-se extremamente hábil na cooptação de clientelas ligadas a iniciativa privada, tratando de maneira pragmática e não ortodoxa os problemas que se apresentavam para a articulação de um bloco político e econômico de sustentação ao regime (Guimarães e Werneck Vianna, 1987; 50-51). Beneficiado por uma conjuntura econômica internacional sem crises e abundante oferta de capital estrangeiro, o projeto desenvolvimentista capitaneado pelos militares alcançou, nesse período, taxas incríveis de crescimento, ainda que às custas do crescimento das desigualdades sociais e regionais.

A ampliação do CMN e de suas competências – sua atribuição originária estava restrita a política monetária - é expressão da capacidade que Delfim demonstrou de concentrar toda a política econômica do regime militar, dialogando e construindo consensos no âmbito das mais importantes agências de política econômica da administração pública e também da iniciativa privada. Já a partir do governo Geisel, com as mudanças introduzidas por este presidente, o CMN perderá força, como veremos – embora se mantivesse como autoridade financeira e monetária máxima.

Retornando ao Ipea, é preciso reafirmar que ele esteve envolvido, em maior ou menor medida, em todos os principais esforços dos sucessivos governos militares na elaboração dos "planos econômicos". O Instituto contribuiu para os planos de desenvolvimento que se sucederam, produzindo "diagnósticos" sobre diferentes "setores" e "problemas" econômicos e sociais brasileiros: o Plano Decenal (1967-76) que se transformou no Plano Estratégico de Desenvolvimento (1968-70); o Plano de Metas e Bases (1970-1971); I Plano Nacional de Desenvolvimento (I PND, 1972-74); o II PND (1975-79) e o III PND (1980-85).

Como sabemos, o Programa de Ação Econômica do Governo (PAEG) foi lançado em 1965 na gestão do marechal Castelo Branco, sob a responsabilidade do ministro Roberto Campos e para o qual o economista de matriz "ortodoxa" Mario Henrique Simonsen tinha sido um dos principais elaboradores (Mantega, 1997: 07). O PAEG foi publicado como Documento no 1 do EPEA (Referência).

Já pudemos registrar, através das citações aos debates em torno do CONSPLAN, que o PAEG foi altamente polêmico em sua tentativa de manter, ao mesmo tempo, crescimento, controle da inflação e diminuição do déficit público. Enquanto vários críticos apontam a incongruência entre esses objetivos, quanto mais porque alicerçada por uma política de forte contenção e restrição salarial, Reis Velloso afirma que o PAEG, do qual o Ipea teria sido encarregado da revisão técnica do plano como sua "primeira tarefa" teria sido "um avanço", uma vez que "propôs conciliação entre crescimento e estabilidade de preços, desenvolvimentismo soft" (D'Araújo, 2005: 22-23).

O Plano Decenal lançado em 1967 (e que ficaria conhecido como Programa Estratégico de Desenvolvimento - PED) seguiria linhas semelhantes, agora com uma ênfase maior na proposição de altas taxas de crescimento e um combate progressivo à inflação. Começava a se delinear o projeto desenvolvimentista e ufanista do "Brasil grande" que ajudou a legitimar o regime militar até o final dos anos 70. Mas o planejamento a longo prazo pretendido inicialmente se viu eclipsado e transformado em um modelo macroeconômico para três anos, de 1968 a 1970 (D'Araújo, 2005: 22; 28-9)[10].

Não obstante essa perda relativa, um importante passo para a criação de uma estrutura de planejamento do setor público foi a criação do Orçamento Plurianual de Investimentos (OPI) e a aprovação do primeiro documento desse tipo para 1968-1970. Em março de 1968, o regime militar encaminhou ao Congresso Nacional a proposta do primeiro OPI. O OPI era uma determinação da Lei no 4 320/64, mantida pela Constituição de 1967 (art. 63) e regulamentada pela Lei Complementar no 3, de 07/12/67, que estipulava a elaboração de estimativas de investimentos para um prazo mínimo de três anos. A ideia central desse orçamento plurianual era permitir a integração plano-orçamento, a partir da concepção de que os investimentos constituem a base para o desenvolvimento econômico e social, compreendendo o plano de governo, o próprio OPI e o orçamento anual. O OPI cumpriu, não muito satisfatoriamente, esse papel durante pouco mais de uma década (de 1968 a início dos

[10] O depoimento de Artur Pinto Ribeiro Candal - que entrou no Ipea em 1966 - reforça a percepção de que a instituição dispendeu um grande esforço, produzindo e sistematizando informações em larga escala, além da relativa liberdade de contratação naquele período: "Lembro que em Porto Alegre recebi um telefonema do Helder Mota, que coordenava o setor de indústria geral do Ipea, convidando-me para uma conversa no Rio de Janeiro, para discutir uma proposta de emprego no Ipea. Por alguma razão, ele sabia que eu tinha experiência prévia em análise industrial; talvez Maria da Conceição Tavares, que era sua amiga e estava no escritório Cepal-BNDES, no Rio de Janeiro, tenha comentado algo com ele. De qualquer maneira, Helder mandou-me uma passagem e eu vim ao Rio, onde tivemos um longo almoço e ele me convidou para trabalhar no Ipea. Ele sabia que eu tinha curso na Polônia, que tinha sido expulso da Bolívia – achei tudo muito estranho, muito liberal, mas ele estava autorizado pelo Velloso. E a razão pela qual eles me convidavam era que o Ipea estava elaborando o Plano Decenal – aliás, o último levantamento exaustivo da economia brasileira; de lá para cá não se fez mais nada de forma sistemática. (...). Os pesquisadores tinham terminado seus diagnósticos setoriais, mas faltava o diagnóstico central. (D'Araújo, 2005: 43).

anos 80), após o que a escalada inflacionária lhe retirou previsibilidade e capacidade orientadora (Garcia, 2000: 11).

O I PND e o II PND foram resultado de uma articulação de forças mais ampla do que o PAEG, o PED e o Plano de Metas e Bases para a Ação do Governo. Enquanto estes últimos eram documentos que traduziam intenções do Poder Executivo e como tal foram executados, os dois primeiros foram convertidos em lei após terem sido analisados e aprovados pelo Congresso. Tanto o Plano de Metas e Bases quanto os dois PNDs tiveram uma participação decisiva de Reis Velloso, do Ministério do Planejamento e sua equipe do IPEA.

O I PND desenhou uma grande articulação entre bancos oficiais (o BNDES no centro), empresas do estado, e outras instituições públicas para a elaboração de políticas setoriais. Ele se inscrevia na estratégia de crescimento acelerado e se atribuía o objetivo de colocar o Brasil no rol das nações desenvolvidas no prazo de uma geração, com taxas de crescimento anual entre 8% e 10%.

Telecomunicações, transportes, a expansão das indústrias petroquímica siderúrgica e, naval, e também investimentos em ciência e tecnologia estavam previstos. Velloso faz questão de dar ênfase aos investimentos nestes últimos, conectando-os ao que teria sido um grande investimento na área, através do I e II Plano Básico de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, da criação do Fundo Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FNDCT) em 1969 e a transformação da Finep em empresa pública (Velloso, 2004: 113-117)

Faziam parte ainda do Plano grandes obras de infraestrutura, como a Ponte Rio-Niterói, a rodovia Transamazônica e a usina hidrelétrica de Itaipu. O período foi de grande crescimento da economia mundial e abundância de capitais estrangeiros, o que permitiu que se alcançassem as projetadas elevadas taxas de crescimento, ainda que as custas do crescimento das desigualdades sociais e regionais.

Na passagem do governo Médici para o governo Geisel os efeitos das variáveis políticas e econômicas se conjugaram para trazer mudanças significativas nos arranjos do poder, na condução da política econômica e das ações de "planejamento" do governo.

Politicamente, a ascensão de Orlando Geisel significou uma linha de continuidade com a facção castellista dos golpistas de 64, tida como mais branda no que diz respeito ao endurecimento e ao fechamento do regime militar. Tal facção teria sido derrotada com a ascensão da Junta Militar e de Médici e teria agora conseguido retornar ao núcleo do poder. Do ponto de vista da articulação entre grupos e facções no interior dos militares tal interpretação está correta. Equívocos aparecem, e é preciso registrá-los, quando se atribui ao governo Geisel uma política de "abertura democrática" em torno da fórmula "lenta, gradual e segura", já que tal facção teria sido mais "branda".

A revelação recente de atos brutais de autorização de assassinatos políticos diretamente por Geisel e ao Alto Comando das Forças Armadas naquela época[11], bem como robusta produção historiográfica converge no sentido de mostrar que não houve uma "abertura democrática" mas uma "política de abertura" que tinha como propósito promover não um "retorno à democracia", mas uma reconversão, tutelada desde cima, da ditadura militar (O'Donnell & Schmitter, 1988; Martins, L. 1988; João Quartim de Moraes 2014; Ferreira & Gomes, 2014). É preciso lembrar também que a Lei 6.036 de 01/05/1974 estabelece uma verdadeira reforma administrativa na qual também se eleva o status do Gabinete Civil, do Gabinete Militar, do SNI e do EMFA, tornado seus titulares "ministros de Estado" (alterando assim as disposições dos artigos 32, 35 e 36 do Decreto-lei nº 200, de 25 de fevereiro de 1967).

Essa reforma administrativa introduzida por Geisel atendia a interesses na reorientação da política econômica e da condução das ações do governo. Além de nomear Mario Henrique Simonsen ministro da Fazenda e diminuir de fato os poderes do CMN, Geisel criou o Conselho de Desenvolvimento Social, transformou o Ministério do Planejamento e Coordenação Geral (Miniplan) em Secretaria de Planejamento da Presidência da República (Seplan) e criou o Conselho de Desenvolvimento Econômico (CDE) (Codato, 1997 e 1998; Guimarães e Werneck Vianna, 1987: 34-49).

A Lei 6.036 de 01/05/1974 estabelecia que tanto a Secretaria de Planejamento da Presidência da República (Seplan) quanto o Conselho de Desenvolvimento Econômico (CDE) seriam, a partir de então, "órgãos de assessoramento imediato do Presidente da República" (Artigo 1º). A função essencial do CDE era a de auxiliar o "Presidente da República na formulação da política econômica e, em especial, na coordenação das atividades dos ministérios", *segundo a orientação macroeconômica definida pelo II Plano Nacional de Desenvolvimento* (grifo meu) (Art. 3º). O conselho, presidido diretamente pelo Presidente da República, seria integrado pelo ministro-chefe da Seplan, que também cumpriria as funções de secretário-geral do novo órgão, e pelos ministérios da Fazenda, Indústria e Comércio, Agricultura, Interior e (Art. 4º). Durante o período em que esteve ativo (entre meados de 1974 e o início de 1981), o CDE realizou cerca de cento e cinquenta

[11] Refiro-me a revelação recente do Memorando de 11 de abril de 1974, assinado pelo então diretor da CIA William Egan Colby, que narrava uma reunião no Centro de Inteligência do Exército entre Geisel, João Batista Figueiredo (então chefe do Serviço Nacional de Informações), e dois outros generais. Destinado ao então secretário de Estado dos EUA, Henry Kissinger, o documento reproduz fala do general Milton Tavares de Souza: "Em 1º de abril, o presidente Geisel disse ao general Figueiredo que a política deveria continuar, mas que deve-se tomar muito cuidado para se assegurar que apenas subversivos perigosos sejam executados", diz o documento, lembrando que todas as execuções deveriam ter o consentimento do general Figueiredo. O mesmo documento estimava que 104 pessoas consideradas "subversivas perigosas" tinham sido assassinadas pelo Estado brasileiro em 1973. Conferir em "'Último prego no caixão de Geisel', diz coordenador da Comissão da Verdade sobre memorando da CIA". https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44091099. Acesso em 15/06/2018.

sessões plenárias com expressiva participação de todos os seus membros titulares, além de outros convidados (Codato, 1997: 43)

À Seplan caberia auxiliar diretamente o Presidente da República na coordenação, revisão e consolidação dos programas setoriais e regionais e na elaboração da programação geral do governo (Art. 5º, par. 1º). As funções de coordenação da Seplan se estenderiam também sobre o sistema de planejamento e orçamento federal, e ao acompanhamento da execução do plano de desenvolvimento, medidas de política econômica, social, científica, tecnológica além de assuntos afins ou interdependentes que interessarem a mais de um ministério (Art. 7º).

De acordo com alguns economistas o II PND deslocou o polo dinâmico da acumulação de capital no Brasil para o setor de bens de produção, por um certo período, e fez isso sem aniquilar a poderosa indústria de automóveis, eletroeletrônicos, e demais bens duráveis, que tivera seu auge nos Governos Costa e Silva e Médici. Teria dado também um passo decisivo em direção ao fortalecimento do parque industrial brasileiro, tornando-o mais autônomo. O Programa teria sido o resultado de uma determinação política de utilizar a política econômica do governo como forma de fazer frente à recessão mundial e lidar com a adversidade externa. (Castro, 1985; Mantega, 1997). Geisel optou por um programa econômico "estritamente desenvolvimentista", deslocando o eixo da política econômica para o [ministério do] planejamento" e tomando para si as principais decisões nessa área estratégica" (Mantega, 1997: 5).

Para além das razões que levaram Geisel a sua reforma administrativa e os fundamentos de sua política e política econômica, o que nos interessa é sublinhar, por um outro ângulo, que Reis Velloso e sua equipe do Ipea estiveram no centro de uma poderosa estrutura de "planejamento" organizada em torno da Seplan. Geisel corrobora o testemunho de Velloso, afirmando que o II PND tinha sido montado em grande parte pelo Instituto, mas cuidando de acrescentar que tinham partido de ideias que ele teria exposto já na sua primeira reunião ministerial (Entrevista de Ernesto Geisel ao CPDOC. http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/historia-oral/entrevista-tematica/ernesto-geisel-10[12])

[12] Velloso testemunha da seguinte forma: "Houve um esforço concentrado a partir de abril, maio [de 1973], e a redação foi feita em apenas seis semanas. É um documento pequeno, 140 páginas. O que fiz foi determinar que todos os estudos, inclusive os do BNDES, e outros especialmente encomendados a consultores, como o sobre poluição, fossem encaminhados ao Iplan, em Brasília, cujo superintendente era Roberto Cavalcanti. A partir desses estudos, o Ipea preparou textos básicos que me foram encaminhados, e eu próprio redigi o II PND, nos fins de semana. Pergunta: Qual foi o papel de Élcio Costa Couto nessa empreitada? Resposta: Élcio era o secretário-geral do ministério e, nesta qualidade, presidente do Ipea, para evitar que houvesse problemas de coordenação entre o Ipea e a Secretaria Geral do Planejamento. Élcio supervisionava todo o trabalho realizado pelo Ipea, mas a verdadeira coordenação dos textos do II PND foi feita pelo Roberto. Eu redigi o texto completo e encaminhei ao presidente Geisel. No momento em que ele autorizou, enviei o texto final aos ministros" (D'Araújo; de Farias; Hipólito, L. 2005: 37). Também é importante registrar que Velloso insiste que "Já no II PND se propunha 'crescimento com redistribuição' e as políticas sociais também vão sendo repensadas, para dar prioridade aos pobres". Velloso, 2004: 77.

Os últimos anos do governo Geisel foram marcados pelo descontrole das contas públicas, pelo crescimento da inflação[13] e pelas greves de trabalhadores que se multiplicarão ao longo da década de 80. A chegada de Figueiredo ao governo representou a vitória da liberalização controlada do regime, o que ficou claro com a permanência do General Golbery do Couto e Silva no cargo de Chefe da Casa Civil da Presidência, cargo que ele já ocupara no governo Geisel.

A nomeação de Delfim para a Secretaria de Planejamento - após um breve período em que se manteve Mário Henrique Simonsen como titular - evidencia o quanto o novo governo desprivilegiou o "planejamento", mas isso foi resultado também das necessidades práticas de combate à inflação. Também foi criado um "Ministério Extraordinário para a Desburocratização", que teve como seu ocupante o mesmo Hélio Beltrão que fora ministro do Planejamento durante o governo Costa e Silva. O paradoxo de uma Secretaria de Planejamento que se manteve próxima ao núcleo do poder, mas que tem um secretário que publicamente desdenha do "planejamento" (mais precisamente, que é crítico do planejamento de longo prazo, o que introduz uma importante nuance que evidencia que "planejamento" é uma intenção de controle e condução diretamente dependente da variável "tempo") é mais um daqueles que diz respeito ao regime militar.

A chegada de Delfim e a nomeação de José Pécora é lembrada por diversos técnicos do Instituto como um dos momentos mais difíceis de sua história:

> *O primeiro [momento difícil na vida do Ipea, srrc] foi em 1979 (...), quando o Simonsen saiu e entrou o Delfim Neto no planejamento. Naquele momento não houve tentativa de acabar com o Ipea, mas houve o esvaziamento muito grande das funções do Ipea. Me lembro naquele momento nós ficamos até o final de 79, a gente ficou uns 6 meses pelo menos, 7 meses, sem saber muito o que fazer.* (**TPP, 04/06/2014**)

Francisco de Almeida Biato, técnico do Ipea entre 1967 e 1990 e diretor-adjunto do Iplan entre 1974-76, embora afirme que "não colocaria no plano político as mudanças de rumo do Ipea dos anos 80 e 90", reconhece que Delfim desprestigiou a instituição, preferindo se utilizar dos serviços de outros corpos de técnicos, entre eles especialmente a Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas, criada em 1973 e vinculada ao Departamento de Economia da Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo (FEA-USP).:

> *Houve uma intenção do ministro Delfim Neto de preferir outros técnicos, outras competências. Ele parece ter recusado a maneira como, sobretudo o Iplan, coletava e*

[13] Apenas para se ter uma dimensão, seguem os índices de inflação para os últimos anos do regime militar: 1978: 40,81%; 1979: 77,25%; 1980: 99,20%; 1981 95,65%; 1982: 104,80%; 1983: 163,99%; 1984; 215,27%; 1985: 242,24% (http://www.r7.com/r7/media/2014/20140331-info-ditadura/20140331-info-ditadura.html. Acesso em 06/07/2018)

trabalhava a informação, elaborava sugestões de iniciativas governamentais, preferindo chegar a isso por outras vias. (D'Araújo; de Farias; Hippólito, 2005: 90)

O III PND manteve uma retórica desenvolvimentista, "democrática" e "inclusiva" [14], propugnando altos índices de crescimento – com aumento de investimentos, da produção e do emprego - e um combate progressivo a inflação. Assim como o I e o II PND, ele também foi aprovado pelo Congresso, no início de 1980, mas a propaganda em torno dele foi bem mais limitada, como que a revelar a falta de confiança do governo nas medidas propostas. O crescimento exponencial da inflação a partir de 1981, o descontrole das contas públicas e a crise de legitimidade que começava a rondar o regime levaram a um abandono real de suas metas e a um relativo ostracismo do Ipea, que procurará se adaptar a mudança de regime em 1984-1985.

CONCLUSÕES

Seguir a trajetória do IPEA e de seus artífices entre 1964 e 1979 permitiu colocar em perspectiva uma dimensão da administração púbica federal, aquela relacionada a ideia e a prática do "planejamento". Trata-se, como já pude mencionar, de um processo mais amplo de racionalização das estruturas estatais e da vida social como um todo que se intensifica entre as décadas de 30 e 60 do século passado e tem consequências até hoje.

A importância do IPEA para o entendimento sociológico daquilo que o senso comum denomina Estado está, entre outras coisas, que embora ele "faça parte do Estado", foi constituído como um órgão "pensante" de governo, "fora da rotina da administração" – pretendia-se que o Instituto "fizesse pesquisa econômica aplicada, ou seja, *policy-oriented*, e que ajudasse o governo a formular o planejamento, numa visão estratégica de médio e longo prazos" (Velloso, op.cit.).

É por isso que sustento que o Instituto funcionou como uma "tecnologia organizativa" que instrumentalizou a noção de "planejamento" de forma a: a) construir desenhos de "Estado" que se pretendem mais racionais e que demandam um contínuo "fazer e refazer" dos diversos órgãos e setores que compõem aquele; b) tornar o trabalho especializado de uma certa tecnocracia – tanto em sua efetividade técnica quanto em sua performatividade simbólica – centrais ao funcionamento do "Estado". O "planejamento"

[14] Afirmando no seu capítulo primeiro, "Fundamentos", entre outras coisas, que: a) "A plena execução da política nacional de desenvolvimento - para realizar o objetivo maior de construir uma sociedade democrática e desenvolvida - exige a motivação e o engajamento dos três Poderes de Governo e da população no amplo esforço de mobilização das grandes potencialidades do País"; b) "A necessidade imperiosa de concentrar esforços governamentais na promoção da distribuição mais justa · dos frutos .do .desenvolvimento econômico, dirigindo-se prioritariamente para a melhoria das condições de vida· dos segmentos menos favorecidos da população brasileira". III PND, pp. 10-12.

atua aqui, portanto, como uma máscara para o "Estado", no sentido que lhe atribuiu o clássico texto de Abrams[15].

Evidentemente, nem Roberto Campos nem Reis Velloso nem o IPEA e seus funcionários inventaram o "planejamento" – o processo histórico mais amplo de racionalização do "Estado" produz uma série de discursos e práticas modernizadoras que concorrem ou se acomodam aquelas levadas a cabo pelos atores que privilegiei em minha análise. Assim é que o trabalho de "planejamento" levado a cabo por Reis Velloso e seus aliados em torno do Ministério do Planejamento e do Ipea sofreu a concorrência e a oposição de outros grupos e forças políticas ao longo do regime militar, em especial nos seus últimos anos.

A saída de Reis Velloso do governo em 1979 não pode ser vista como uma derrota do "planejamento", sob pena de conferirmos unidade aquilo que não a possui e assumirmos a versão desses atores como a única autorizada. O mais acertado é afirmar que uma determinada visão do que deveria ser o "planejamento" foi momentânea e relativamente derrotada. Momentaneamente porque a gestão de Delfim à frente do Ministério do Planejamento não levou ao fim do Instituto. Relativamente porque o Ipea foi capaz de disseminar a percepção de que tanto sua efetividade técnica quanto sua performatividade simbólica são centrais ao funcionamento da administração pública federal pós-regime militar.

A efetividade técnica, indissociável da política, como pude evidenciar, é um ponto a ser ainda melhor explorado. Explorar as relações entre as inegáveis capacidades técnicas dos funcionários do IPEA e suas também inegáveis capacidades de articulação e aglutinação política como faces de uma mesma moeda tem o potencial, desde a perspectiva etnográfica que adoto aqui, de lançar luzes sobre os processos micro sociais de ascensão de toda uma camada social que encontrou na modernização conservadora do regime militar um momento privilegiado. O desafio aqui é entender os papéis específicos que determinadas "tecnocracias" - grupo composto por técnicos especializados que afirmam seu direito de governar a partir do conhecimento que possuem sobre o mundo – exerceram no contexto da modernização autoritária que tomou conta não so do Brasil como da América Latina nas decadas de 60 e 70. Nesse contexto foram construídas configurações organizacionais que isolaram os "tecnocratas" da população e dos políticos, como condição necessária ao sucesso de suas ações (Centeno & Silva, 1998:10-11).

Por último, cabe registrar a capacidade de transformação e de adaptação dessa tecnologia organizativa que constitui o IPEA. Criado num momento crucial de

[15] "(...) the state is not the reality which stands behind the mask of political practice. It is itself the mask which prevents our seeing political practice as it is". Abrams, Philip. "Notes on the difficulty of studying the State". In: Sharma, Aradhana; Gupta, Akhil, ed. The anthropology of the state: a reader. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 112-130.

modernização conservadora da administração pública federal em que as instituições são radicalmente transformadas e tendo atribuída a ele a intenção de "pensar" como o "Estado" deve se organizar, ele foi capaz ainda de se atualizar durante a "Nova República". Mas essa última escapa ao escopo do exercício que aqui propomos.

BIBLIOGRAFIA

ABRAMS, Philip. 2006 [**1977**]. "Notes on the difficulty of studying the State". In: Sharma, Aradhana; Gupta, Akhil (Ed.). The anthropology of the state: a reader. Oxford: Blackwell Publishing, , pp. 112-130.

CAMPOS, Roberto. **1994**. A lanterna na popa: memórias. Rio de Janeiro: Topbooks.

CASTRO, Antonio Barros de. **1985**. A economia brasileira em marcha forçada. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CENTENO, M.A.; **SILVA**, P. **1998**. "The Politics of Expertise in Latin America: Introduction". In: Centeno, M.A.; Silva, P. (ed). 1998. The politics of expertise in Latin America. London: MacMillan Press.

CODATO, Adriano C. **1998**. "Militares, sistema decisório e Estado ditatorial no Brasil: apontamentos sobre o governo Geisel". *Premissas*, Campinas, SP, Vol. 17/18, pp. 111-137.

_____. **1997**. Sistema estatal e política econômica no Brasil pós-64. São Paulo: Hucitec/ ANPOCS.

CRUZ, Sebastião C.V. **1997**. "Interesse de classe e organização estatal: o caso do CONSPLAN"; "Estado e planejamento no Brasil: 1974-1976"; "1975-1976: luzes e sombras: o discurso antiestatizante"; "'As aparências enganam': a resposta do governo Geisel à campanha contra a estatização". In: Sebastião C.V. e Cruz. O presente como história: economia e política no Brasil pós-64. (Coleção Trajetória, 3. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas). Campinas, SP: Editora da Unicamp. pp. 17-53; 55-92; 163-213; 215-251.

DALAND, R.T.**1965**. Estratégia e estilo do planejamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Lidador Ltda.

D'ARAÚJO, Maria C.S.; **de FARIAS**, I.C.; **HIPPOLITO**, L. (orgs). **2005**. IPEA 40 anos – uma trajetória voltada para o desenvolvimento. Rio de Janeiro: Editora FGV.

GARCIA, Ronaldo C. **2011**. "A Reorganização do Processo de Planejamento do Governo Federal: O PPA 2000-2003". *Texto para Discussão*, No. 726. Brasília: IPEA.

GUIMARÃES, César e **WERNECK VIANNA**, Maria Lucia. **1987**. "Planejamento e centralização decisória: o Conselho Monetário Nacional e o Conselho de Desenvolvimento Econômico". In: LIMA Jr, Olavo Brasil & ABRANCHES, Sérgio Henrique (Coords.). Estado autoritário e planejamento no Brasil. São Paulo: Vértice/IUPERJ. pp. 17-56.

JOÃO QUARTIM de MORAES. **2014.** "A natureza de classe do Estado brasileiro". In: Milton Pinheiro. (Org.). Ditadura: o que resta da transição. São Paulo: Boitempo. pp. 61-103.

MANTEGA, Guido. **1997**. "O governo Geisel, o II PND e os economistas". *Relatório de Pesquisa*, No. 3. Fundação Getúlio Vargas (Escola de Administração de Empresas de São Paulo/Núcleo de

Pesquisas e Publicações). (file:///C:/Users/Sergio/Documents/PESQUISAS/IPEA/2017/LIVRO/CAPITULO%20V%20DESENVOLVIMENTO/Mantega%20sobre%20o%20II%20PND%202004.pdf). Acesso em 04/03/2018.

MARTINS, Luciano. **1988**. "A 'liberalização' do regime autoritário no Brasil". In: O'Donnell, Guillhermo; Schmitter, Philippe & Whitehead, Lawrence (Orgs.). Transições do regime autoritário: América Latina. São Paulo: Vértice/recife dos Tribunais. pp. 108-139.

MONTEIRO, Jorge Vianna. **1983**. "Uma análise de processo decisório no setor público: o caso do Conselho de Desenvolvimento Econômico (1974-1981)". *Pesquisa e Planejamento Econômico*. Rio de Janeiro: Ipea, 13(1): 207-234.

MONTEIRO, Jorge Vianna & **CUNHA**, Luiz Roberto Azevedo. 1973. "A organização do planejamento econômico: o caso brasileiro". *Pesquisa e Planejamento Econômico*. Rio de Janeiro: Ipea, 3(4): 1045-1064.

O'DONNELL, Guillhermo & **SCHMITTER**, Philippe. 1988. Transições do regime autoritário: primeiras conclusões. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais.

VELLOSO, J.P. dos Reis. **2004**. Tempos modernos – memórias do desenvolvimento. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

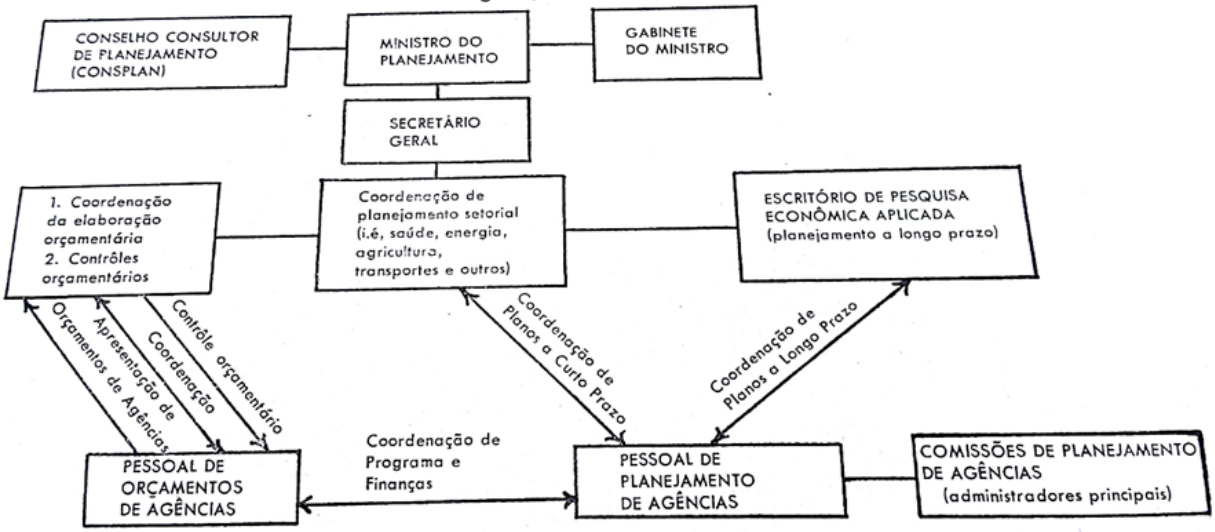
_____.**1986**. **O último trem para Paris**. São Paulo: Editora Nova Fronteira.

WERNECK VIANNA, Maria Lucia. 1987 [**1972**]. A administração do "milagre". O Conselho Monetário Nacional, 1964/1974. Petrópolis, RJ: Vozes. Originalmente Dissertação de Mestrado defendida junto ao IUPERJ.

ANEXOS

Anexo 1: A organização do sistema de planejamento nacional em 1965 a partir de entrevistas com funcionário do Ministério Extraordinário para o Planejamento e Coordenação Econômica. (Fonte: Daland, 1969:116).

Gráfico II
Esbôço de Plano para a Organização Permanente do Sistema de Planejamento Nacional
Agosto, 1965



Fonte: Entrevistas no Ministério Extraordinário para o Planejamento e Coordenação Econômica, 1965.

Anexo 2: Quadro dos principais órgãos de governo responsáveis e seus ocupantes, no período entre 1964 e 1985, pelo "planejamento" da administração pública federal[16]

	PERÍODO					
ÓRGÃO	**1964-1967**	**1967-1969**	**Ago 1969 – Out 1969**	**1969-1974**	**1974-1979**	**1979-1985**
Presidência	Castelo Branco	Costa e Silva	Junta Militar	Médici	Geisel	Figueiredo
Ministro do Planejamento	Roberto Campos	Hélio Beltrão		Reis Velloso	[16]Reis Velloso	Delfim
Ministro da Fazenda	Otávio Bulhões	Delfim		Delfim	Simonsen	Karlos Rischbieter (março de 1979-janeiro 1980); Ernane Galvêas (janeiro de 1980-março 1985) 14 de março de 1985 18 de janeiro de 1980 14 de março de 1985 17 de janeiro de 1980
IPEA	Reis Velloso (1965)	Reis Velloso		Marcos Viana (1969-1970); Henrique Flanzer (1971-1974)	Élcio Costa Couto (1974-1979); Marcos Amorim Neto (1979-1979)	José Flávio Pécora

[VOLTA AO SUMÁRIO]

[16] m 1979, através da Lei 6.036 de 01/05/1974, que estabelece uma verdadeira reforma administrativa, como já exposto, o Ministério do Planejamento e Coordenação Geral (Miniplan) se transforma em Secretaria de Planejamento da Presidência da República (Seplan).

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

OP 021. Anthropology of abnormalities

THE CONSTRUCTION OF THE DEFICIENCY IN CONGENITAL SYNDROME OF THE ZIKA VIRUS: THE DISCOURSE OF THE AFFECTED FAMILIES AND THE STATE

Silvana Sobreira de Matos
Universidade Federal de Pernambuco

Marion Teodósio de Quadros
Universidade Federal de Pernambuco

Abstract

The state of emergency in public health due to the Zika virus epidemic in Brazil, specifically in the northeast region, Pernambuco, mobilized the health system, social assistance, scientific and legal field, in a joint effort to respond to the population and international agencies on the birth of children with microcephaly (Congenital Zika Virus Syndrome - SCZV). This new pathology, unlike other deficiencies, ended up receiving a differentiated status from all political entities. Laws were created and ordinances sanctioned in an emergency. One of these laws was the one that prioritized access to the Benefit of Continuing Care - BPC, by children affected by the Zika Virus, as well as the exams performed by medical experts of the National Institute of Social Security (INSS). After 1000 days of the microcephaly boom (SCZV), the family members of these children have realized that their deficiencies are long lasting and incapacitating, and that the BPC assigned to them by law for a period of three years will not sufficient. In this article, we seek to analyze the different discourses about access to the BPC. For this purpose, it is not enough to self-declaration about the experience of restricting functionality by the relatives of these children, it is necessary the verdict of social and medical expertise. They need to chancel the expertise from the biomedical discourse about who is a person with a disability and that which informs about life in extreme poverty. Therefore, based on the ethnographic method, we seek to understand how the disability resulting from SCZV is thought by family members, by biomedical knowledge (INSS doctors and experts), and by social assistance, seeking to understand how negotiations take place between these actors in response to which poor body deserves protection, since many children affected by SCZV had their deficiency denied by the INSS.

Keywords: Zika; speeches about disability; State

INTRODUÇÃO

O Estado de Emergência em Saúde Pública decorrente da epidemia do Zika vírus no Brasil, mobilizou o sistema de saúde, a assistência social, o campo científico e jurídico,

num esforço conjunto para responder à população e as agências internacionais sobre o nascimento de crianças com microcefalia (Síndrome Congênita do Zika - SCZ). Esta nova patologia, diferentemente de outras deficiências, acabou por receber de todos entes políticos um status diferenciado. Leis foram criadas e portarias sancionadas de forma emergencial. Uma destas leis foi a que priorizou o acesso ao Benefício de Prestação Continuada (BPC), por crianças acometidas pelo Zika vírus no Instituto Nacional do Seguro Social (INSS).

Passados mais de 1000 dias do *boom* de casos de microcefalia (SCZ), os familiares destas crianças tem percebido que as deficiências destas são duradoras e incapacitantes, e que o BPC destinado a pessoa com deficiência não atende as necessidades e nem as especificidades de uma deficiência que foi gerada, segundo o discurso das famílias por negligência do Brasil em promover o saneamento básico, o acesso a água potável e o controle do vetor da Zika (Aedes Aegypti).

A pesquisa Etnografando cuidados[1] vem desde 2016 acompanhado as políticas públicas implementadas pelo Estado de Pernambuco e Federação, as famílias atingidas pela SCZ, os diversos itinerários realizados na busca de cuidados para seus filhos, seja em suas associações, na saúde e assistência social, no judiciário, ou no INSS. Com estes dados, o intuito deste artigo é discutir qual corpo com deficiência merece proteção do Estado. Na busca destes dados priorizamos pensar esta questão a partir dos diferentes discursos em torno do acesso ao BPC.

Neste sentido, para melhor compreensão dos objetivos desta proposta, o artigo será dividido em duas partes além da introdução e das considerações finais. Na primeira parte discutiremos sobre Emergência em Saúde Pública e Deficiência e em seguida debatermos sobre o modelo social de deficiência, sua influência no BPC, e como se dão as negociações dos diferentes atores do processo (famílias atingidas pela SCZ, INSS, judiciário) no acesso ou não ao Benefício de Prestação Continuada.

1 DEFICIÊNCIA E EMERGÊNCIA EM SAÚDE PUBLICA: ATUALIZAÇÕES, TENSÕES E CONFLITOS

Em 2015 o Brasil vivenciava grave crise política em torno do impeachment da presidenta Dilma, afetando diversos setores do país. Ao mesmo tempo o país experienciava uma crise na saúde decorrente da tríplice epidemia de Dengue, Chikungunya e Zika.

[1] 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/SCTIE/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).

No segundo semestre de 2015, uma neuropediatra de Recife, Vanessa Van der Linden, percebia, ainda incrédula, um aumento exponencial de crianças nascidas com microcefalia com causa desconhecida, no qual exames de rotina se apresentavam negativados para as etiologias existentes[2]. Comunicando imediatamente a Secretaria Estadual de Saúde de Pernambuco, Vanessa Van der Linden, em cooperação com especialistas do Instituto de Medicina Integral Professor Fernando Figueira (IMIP), do Hospital Agamenon Magalhães (HAM), do Centro Integrado de Saúde Amaury de Medeiros (CISAM), do Hospital Universitário Oswaldo Cruz (HUOC), além do médico Carlos Brito, especialista em arboviroses, começou a investigar, entre os dias 19 e 22 de outubro de 2015, os recém-nascidos com microcefalia.

O ministério da saúde percebendo a gravidade da situação, enviou a Recife, em outubro de 2015, uma missão da vigilância em saúde federal acompanhada pela Organização Pan-Americana da Saúde (Opas) (Henriques, 2017). As conclusões preliminares das investigações apontavam para a possibilidade de uma relação causal entre a microcefalia e a infecção pelo vírus Zika durante a gestação, embora, como explica Henriques (2017), esta hipótese tenha sido

> ... recebida com ceticismo no País e no mundo, uma vez que tal associação nunca tinha sido observada. Mais do que isso, a própria ocorrência de uma epidemia de microcefalia era alvo de muitos questionamentos. A suspeita passou a ser sucessivamente fortalecida pela detecção de material genético do vírus em materiais biológicos e pesquisas desenvolvidas por vários laboratórios que ampliavam o conhecimento sobre o agente em circulação no Brasil. Uma médica e pesquisadora de Campina Grande, na Paraíba, colheu líquido amniótico de gestantes sob seus cuidados. Ela havia observado alterações em exames de ultrassonografia e obteve respaldo laboratorial da Fiocruz. Foi identificado material genético do vírus Zika em dois casos (Henriques, 2017, p. 18).

Quase três meses após a declaração da Emergência em Saúde Pública de importância Nacional (ESPIN) pelo Brasil, Margareth Chan, diretora-geral da Organização Mundial de Saúde (OMS), convocou o comitê de emergência em conformidade com o Regulamento Sanitário Internacional (RSI) e declarou Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII). É importante destacar que a última ESPII havia sido declarada pela OMS em 2014 em decorrência do Ebola. Para alguns pesquisadores (Ventura, 2016) e técnicos como Enrique Vazquez da OPAS, existia a interpretação "… que a OMS ficou um pouco ferida do Ebola porque a reposta não foi ótima, a OMS demorou"[3]. Então, pela gravidade das ocorrências no Brasil, a OMS declarou a ESPII em 01/02/16. Assim, alguns

[2] Estas etiologias são chamadas conjuntamente pela sigla STORCH que são um grupo de doenças infecciosas que acometem os recém-nascidos, são elas: S (sífilis congênita), TO (toxoplasmose congênita), R (rubéola congênita), C (citomegalovirose congênita) e H (herpes simples congênito).

[3] Entrevista realizada por Silvana Matos com Enrique Vazquez, no dia 20/06/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

autores informam, que diferença entre as declarações de emergência para o Ebola e para o Zika residia no fato de que aquela emergência fora declarada pelo que já se sabia sobre a doença e no segundo caso pelo que não se sabia (Heymann et al, 2016; Garcia, 2018; Bueno, 2017).

O fato é que estes acontecimentos impactaram de forma contundente a ciência, os Estados e países, as políticas públicas, as famílias atingidas e as noções de deficiência e emergência em saúde pública.

É importante destacar algumas especificidades na Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII) relacionada ao Zika vírus. Até hoje a OMS declarou quatro ESPIIs[4]. As três emergências, Gripe A (H1N1) em 2009, Poliovírus em 2014, e o Ebola em 2014, foram declaradas a partir de um conjunto de informações pretéritas sobre estas etiologias, suas formas de propagação e prevenção. Para a ESPII do Zika, a comunidade científica internacional desconhecia inclusive que este vírus poderia causar comprometimentos neurológicos nos fetos e nos bebês aos quais as mães foram acometidas pelo Zika vírus durante a gestação. Somada a esta questão, diferentemente das demais ESPIIs declaradas, a do Zika vírus foi a única na qual as consequências geraram o nascimento de crianças com deficiência, estando portanto a SCZ, próxima de acontecimentos como a epidemia de Rubéola e o pânico em decorrência da relação entre à malformação fetal devido ao remédio Talidomida, na Europa e nos EUA, nos anos 1960.

Este fatos, uma emergência declarada com base no desconhecimento sobre a etiologia e suas consequências, que resultava no nascimento de crianças com deficiência, em nossa opinião, reconfiguraram não só as políticas públicas como os estudos científicos sobre deficiência. Emergência de saúde pública internacional e deficiência nunca havia sido uma equação possível e o resultado foi a marcação sócio epidemiológica de um certa "anormalidade" e excepcionalidade destas crianças, tanto pela ciência como pelas políticas públicas como pela população.

O Brasil e mais especificamente o Estado de Pernambuco foi inundado por diversas pesquisas e pesquisadores de distintas áreas além das mídias nacionais e internacionais, que buscavam compreender, ao passo que fomentavam também esse caráter "anormal" e extraordinário das crianças com SCZ, como pode ser percebido nas matérias a seguir: "Estudo aponta anormalidade em 46% das gestações com zika"[5]; "Não é só microcefalia: bebês de PE têm irritação, epilepsia e rara atrofia"[6]; "Estudo reforça relação entre zika

[4] São elas: A Gripe A (H1N1) em 2009, posteriormente reconhecida como uma pandemia; Poliovírus em 2014, Ebola em agosto de 2014 e Zika vírus em fevereiro de 2016 (Ventura, 2016).
[5] Consultar https://agencia.fiocruz.br/estudo-aponta-anormalidade-em-46-das-gestacoes-com-zika Acesso: 16/08/18.
[6] Consultar https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-n/ticias/redacao/2016/02/29/bebes-microcefalos-de-pe-tem-irritacao-epilepsia-e-rara-atrofia.htm?cmpid=copiaecola Acesso: 16/08/18.

e anomalias em olhos de bebês"[7]; "Pesquisa revela ligação entre zika e deformidades nas articulações"[8]; "O bebê que liga o Zika à cura de câncer"[9].

Neste cenário super populoso de estudos científicos e de exposição destas crianças e famílias é muito recorrente escutarmos de uma parcela de mães que seus filhos não são ratos de laboratório, que elas não querem mais ser pesquisadas, que todos estão ganhado fama e dinheiro e que elas continuam na mesma situação de vulnerabilidade social e econômica. Neste sentido, tem crescido nas associações de apoio a mães e cuidadores de crianças com SCZ, bem como entre as famílias atingidas, o aumento gradativo das discussões sobre ética em pesquisa e vida em experimentação (Matos, Silva, Quadros, 2018). Estas famílias, embora reconheçam a importância de algumas pesquisas, não deixam de se ressentir com o fato de seus filhos serem tratados de forma instrumental. Segundo alguns relatos de mães, seus filhos não são apenas uma gota de sangue, urina, saliva ou objeto de investigação científica, tudo isso porque, geralmente, os pesquisadores não dão um *feedback* sobre os resultados dos exames e achados clínicos nos seus filhos, cabendo a elas a informação somente depois da publicação dos artigos científicos ou das matérias nos veículos de comunicação (Matos, Silva, Quadros, 2018).

Já no que diz respeito a esta marcação da "anormalidade" no cotidiano destas famílias, muitas mães relatam os olhares de curiosidade, repulsa e preconceito com seus filhos. Um dos locais onde estes estigmas aparecem é na vizinhança. Segundo Scott et al

> O bairro nem sempre é um local solidário, e o questionamento da própria humanidade do filho e salubridade da mãe não deixa de inquietar a convivência com a vizinhança, muitas vezes calcadas em dicotomias do bem e do mal acirradas por uma religiosidade acusatória que mal sabe conviver com a deficiência. Tais comentários incitam as dúvidas e inseguranças das mães e suas redes, inclusive das suas próprias origens e a transmissão de traços indesejados, provocando não somente conflitos com estes vizinhos, bem como familiares… (Scott et all, 2018, p. 06).

Mas esta marcação não é restrita a vizinhança e acontece de forma recorrente nos itinerários terapêuticos, que são repletos de consultas e terapias de várias especialidades, na busca por cuidados para seus filhos, com trajetos multiplos e distantes, realizados geralmente de ônibus. Marta é mãe de Carlos[10] e quando perguntada se já havia presenciado algum olhar preconceituoso respondeu que:

> Marta: Ah, mas a gente vê todo dia. Pergunta idiota tem todo o momento. Luciana Lira: Como tu lida com isso? Marta: Respiro fundo e ignoro." Luciana

[7] Consultar https://g1.globo.com/bemestar/noticia/estudo-reforca-relacao-entre-zika-e-anomalias-em-olhos-de-bebes.ghtml Acesso: 16/08/18.
[8] Consultar http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2016/08/pesquisa-revela-ligacao-entre-zika-e-deformidades-nas-articulacoes.html Acesso: 16/08/18.
[9] Consultar https://piaui.folha.uol.com.br/o-bebe-que-liga-o-zika-cura-de-cancer/ Acesso: 16/08/18.
[10] O nome da entrevistada e de seu filho foram trocados para assegurar o anonimato.

> Lira: E no início? Marta: No início eu dava coice, as vezes eu ainda dou. Porque é cada pergunta! 'En nhei ele é doentinho'? 'Que nada, um menino saudável desses é doentinho?' 'Foram para o médico?' 'Não fomos para piscina'. Assim ironizando, porque? Pelo amor de Deus, marmininu. Pra essa educação zero a minha também é zero. Eu comecei a usar, acontecia, aquele paninho que ele era bem esquisitinho. Eu usava boné nesse menino, e quando tirei eram aqueles olhares.[11]

O caráter de excepcionalidade ou singularidade da SCZ também foi incorporado em algumas políticas públicas no Estado de Pernambuco e no Brasil naquilo que nos referimos em outro artigo como "prioridade da prioridade" (Silva, Matos, Quadros, 2017). Desde o ano 2000, a pessoa com deficiência no Brasil tem atendimento prioritário garantido pela Lei n° 10.048 e com a emergência em saúde pública, o Estado de Pernambuco instituiu que as crianças com SCZ terão prioridade de atendimento em saúde e assistência social com relação as outras pessoas com deficiência. Uma das justificativas para este tratamento diferenciado pelo do Estado de Pernambuco (além de toda discussão sobre as implicações e resposta a uma ESPII) transparece na fala de uma gestora que enfoca o caráter desconhecido da doença e do prognósticos destas crianças:

> Então é novidade pras mães, é novidade para os profissionais. A gente está há dois anos desse boom, mas assim, a gente ainda se depara com muita novidade. *Então, essas crianças são uma caixinha de surpresas.* Um dia elas precisam de uma coisa, outro dia estão precisando de outra. E a gente vai tentando adequar a estrutura, a atenção, da forma que a gente pode para melhorar a vida dessas famílias.[12]

Este caráter de excepcionalidade, no discurso que mostramos acima, se reflete em ações práticas e políticas públicas na saúde estadual principalmente na Central de Regulação do Estado que é responsável por organizar o fluxo de atendimento hospitalar, internações, consultas, procedimentos ambulatoriais (média e alta complexidade), na reabilitação e na criação de setores específicos como a Área Técnica para Vigilância da SCZ, e o Núcleo de Apoio as Famílias de Crianças com Microcefalia (NAFCM). Este núcleo foi criado com a função

> […] de escutar as demandas dos apoiadores nas 12 regiões de saúde do Estado de Pernambuco e articular com outros setores da saúde e assistência a execução das demandas. Então assim, nosso papel na verdade é fazer com que essa discussão não se encerre, a gente está o tempo todo provocando os setores e trazendo as demandas e pensando em grupo, em equipe[13].

[11] Entrevista realizada por Silvana Matos e Luciana Lira com Marta, mãe de Carlos, em 04/05/18 para a pesquisa Etnografando Cuidados.
[12] Entrevista realizada por Silvana Matos com uma gestora em 13/06/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
[13] Entrevista realizada por Silvana Matos, Luciana Lira, Marion Quadros e Russel Parry Scott com Laura Patriota, em 19/12/17, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

Nenhuma outra deficiência, seja auditiva, motora, intelectual, doença rara ou autismo, etc, possuem fluxo de atendimento específico (que não seja o fluxo para pessoas com deficiência) ou núcleos exclusivos como o criado para SCZ. Esta política pública, que chamamos de "prioridade da prioridade", é revestida de debate acalorado. Se, por um lado, as famílias que tem filhos com SCZ informam que o fluxo delas deve ser diferenciado em detrimento da negligência do Estado em controlar o vetor do vírus Zika (o mosquito *Aedes aegypti*), por outro lado as famílias e associações com filhos com outras deficiências sentem que foram esquecidas mais uma vez (Matos, Silva, Quadros, 2018). Não há consenso sobre esta prioridade nem mesmo entre os gestores de saúde de Pernambuco, alguns deles questionam a criação de uma categoria prioritária dentro da categoria da pessoa com deficiência.

No âmbito federal, esta "prioridade da prioridade" é refletida principalmente em duas portarias: a portaria nº 321 de 14 de Julho de 2016 do Ministério das Cidades[14] que dispensa o sorteio para candidatos ao programa Minha Casa Minha Vida que possuam membro da família com microcefalia; e a nº 58, de 3 de Junho de 2016[15] que dispõe sobre ações articuladas das redes de Assistência Social e Previdência Social na atenção às crianças com microcefalia para o acesso ao Benefício de Prestação Continuada da Assistência Social – BPC.

Assim, essas duas portarias tratam de questões importantes como o direito a moradia e a garantia da segurança de renda da pessoa com deficiência, direitos esses, que foram ganhando força a partir de 1970 quando houve o fortalecimento dos estudos sobre a deficiência, primeiramente no Reino Unido e, em seguida, nos Estados Unidos.

É importante salientar que a busca por direitos da pessoa com deficiência passou por diversas fases e ao longo da história o corpo da pessoa com deficiência foi submetido a diversas formas de controle. Por muito tempo a explicação dada fazia menção a deficiência como castigo divino, expressão do azar ou pecado. Com a ascensão dos estudos biomédicos, o corpo com impedimentos passou a ser visto com base na embriologia e na genética, no qual o objetivo maior era normalizá-lo através de cirurgias e da reabilitação (BARBOSA, DINIZ; SANTOS, 2010). Desta forma, "… o modelo biomédico da deficiência passou a descrever os impedimentos corporais como um desvio da natureza que, expresso na restrição de sentidos, capacidades ou habilidades, deveria ser controlado pelo poder médico" (BARBOSA, DINIZ, SANTOS, 2010, p. 44).

As reflexões surgidas na década de 1970 foram marcadas pela ascensão da politização dos movimentos sociais das pessoas com deficiência, pelo fortalecimento das discussões

[14] Consultar http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?/ata=15/07/2016&jornal=1&pagina=54&totalArquivos=168 Acesso: 16/08/18.
[15] Consultar http://www.lex.com.br/legis_27147947_PORTARIA_N_58_DE_3_DE_JUNHO_DE_2016.aspx Acesso: 16/08/18.

sobre direitos humanos, proteção social, cidadania, no qual, este debate foi redirecionado para o entendimento e crítica do ordenamento político e jurídico vigente (SANTOS 2011), onde a deficiência como consequência natural da lesão de um corpo (DINIZ, 2007) passou a ser compreendida como "... uma das muitas formas de se habitar os corpos, podendo inclusive constituir objeto de orgulho pela diferença, como ocorre com as comunidades surdas... (SANTOS, DINIZ, PEREIRA 2009, p. 16).

Esta transformação nos estudos sobre a pessoa com deficiência coincidem com a inclusão das ciências humanas no debate. A deficiência passou a ser pensada não apenas como a expressão de uma lesão que impõe restrições a participação social e a cidadania, mas como resultado de uma estrutura social que oprime o corpo deficiente, no qual, a vivência desse corpo é constantemente marcada pelo estigma, desvantagem social e rejeição estética (BUTLER, 2003).

Com a entrada das ciências humanas no debate, os pressupostos biomédicos amparados na medicina, psicologia e na reabilitação dos corpos tornaram-se insuficientes para tratar a questão e a discussão passou a ser vista por seus aspectos sociais, culturais, políticos e atitudinais. Segundo Santos, a "… deficiência não é mais um constructo da natureza e mero demarcador de identidade, mas, antes de tudo, uma relação social, histórica e política de poder que inscreve os corpos com variações em situações de desigualdade e opressão" (SANTOS, 2015, p. 263). De um corpo com anormalidade, a deficiência passou a ser concebida como um processo

> … que não se encerra no corpo, mas na produção social e cultural que define determinadas variações corporais como inferiores, incompletas ou passíveis de reparação/reabilitação quando situadas em relação à corponormatividade, isto é, aos padrões hegemônicos funcionais/corporais. Nesse sentido, a deficiência consiste no produto da relação entre um corpo com determinados impedimentos de natureza física, intelectual, mental ou sensorial e um ambiente incapaz de acolher as demandas arquitetônicas, informacionais, programáticas, comunicacionais e atitudinais que garantem condições igualitárias de inserção e participação social (MELLO, NUERNBERG, 2012, p. 636).

Nesta perspectiva, o modelo social da deficiência está de acordo com a "Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência" e neste ponto de vista, por sua abrangência e polissemia, as categorias nativas em torno da experiência da deficiência foram finalmente incluídas (MELLO, NUERNBERG, 2012). Para tanto, o modelo social desafia os saberes biomédicos quando vê a deficiência não apenas pelo viés da corporificação de disfuncionalidade e sim como exteriorização de uma complexa relação entre corpo e sociedade permeado por opressões, exclusões e estigmas e "nesse sentido, as experiências de opressão vivenciadas pelas pessoas com deficiência não estão na lesão corporal, mas na estrutura social incapaz de responder à diversidade, à variação corporal humana" (MELLO, NUERNBERG, 2012, p. 638).

Estas noções acabaram por influenciar programas governamentais como BPC. Embora a concessão deste benefício tenha surgido em 1996, oito anos após a promulgação da Constituição Federal e três anos após a Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), foi apenas recentemente que sua legislação recebeu influência do modelo social da deficiência a partir de alguns marcos legais e acordos internacionais, a exemplo da publicação da Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF) pela Organização Mundial de Saúde (OMS) em 2001 e da publicação da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) em 2006 (Santos, 2016).

Neste sentido, no próximo item faremos uma breve discussão sobre o Benefício de Prestação Continuada, uma das políticas públicas que deram este caráter de "prioridade da prioridade" para a SCZ e em seguida discutiremos sobre as contradições e negociações entre INSS, famílias atingidase setor judiciário, procurando evidenciar qual corpo deficiente merece proteção.

2 O BENEFÍCIO DE PRESTAÇÃO CONTINUADA E FAMÍLIAS ATINGIDAS PELA SÍNDROME CONGÊNITA DO ZIKA

O Benefício de Prestação Continuada (BPC) é um programa assistencial de transferência incondicional de renda, equivalente a um salário mínimo, destinado a proteção de idosos e à pessoa com deficiência, de qualquer idade, com impedimentos de longo prazo, de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, que comprovem não possuir meios para prover a própria manutenção nem de tê-la provida por sua família (CARTILHA BPC, 2010).

Surgido da pressão dos movimentos sociais de pessoas com deficiência durante o período da Constituinte, na década de 1980, o BPC é fruto de um momento no qual a assistência social se estruturava levando em consideração o combate a pobreza no Brasil (Medeiros, Barros, Neto, 2010)

Este benefício está previsto na Constituição Federal de 1988 e é assegurado pela Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS). Desta forma, é uma política de assistência social, um direito assegurado constitucionalmente e uma política pública de combate às desigualdades sócio econômicas. Nesse sentido, a Constituição Federal reconheceu deficiência e pobreza como temas que necessitam de intervenção do Estado, sendo o BPC um dos programas de transferência de renda que materializa as políticas de assistência social (SANTOS, PENALVA, 2010).

Desde 1996 o BPC é concedido a pessoas com impedimentos corporais considerados como deficiências incapacitantes para o trabalho e vida. A gestão, coordenação, regulação,

financiamento, monitoramento e avaliação deste benefício é de responsabilidade do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário (MDSA) e ao INSS cabe sua operacionalização, incluindo o reconhecimento do direito e a concessão, com base nas avaliações médica e social (VAISTMAN, LOBATO, 2017). Mesmo sendo um benefício da assistência social, o BPC é efetivado nas agências do INSS da Previdência Social, que têm a característica de gerenciar benefícios para os trabalhadores contribuintes do Regime Geral da Previdência Social (MEDEIROS; BARROS; NETO, 2010).

Embora a concessão do BPC tenha surgido em 1996, oito anos após a promulgação da Constituição Federal e três anos após a LOAS, foi apenas recentemente que sua legislação recebeu influência do modelo social da deficiência a partir de alguns marcos legais e acordos internacionais, a exemplo da publicação da Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF) pela Organização Mundial de Saúde (OMS) em 2001 e pela publicação da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) em 2006 (SANTOS, 2016).

Se por um lado a CIF, substituída pela Classificação Internacional de Doenças (CID)[16], possibilitou qualificar a deficiência como uma experiência de segregação e opressão resultado negativo da interação entre o corpo com lesão e a sociedade (DINIZ, 2007), por outro a "Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência" propiciou a compreensão da deficiência como parte da experiência humana introduzindo ainda o tratamento igualitário e provocando alterações nos marcos normativos dos países signatários (SANTOS, 2015; DHANDA, 2008). Contudo, como aponta Santos (2010a), as demandas defendidas pelo modelo social parecem ter tido pouca ressonância no estabelecimento de legislações que garantam os direitos da pessoa com deficiência no Brasil, percurso distinto de muitos países onde este modelo acabou por ter força normativa para influenciar o desenho de políticas públicas (DINIZ, BARBOSA, SANTOS, 2009). Uma das primeiras políticas que adotou na íntegra o conceito de pessoa com deficiência da Convenção de 2006 foi a política de assistência social, por meio do BPC, que em 2007 teve sua legislação modificada passando a adotar também os parâmetros da CIF para avaliação das condições biopsicossociais da pessoa com deficiência (Santos, 2010b).

> A CIF permite avaliar as situações da deficiência, porque avalia a funcionalidade como aspectos positivos da interação entre um indivíduo (com determinada condição de saúde) e seus fatores contextuais (fatores ambientais e pessoais) (CIF, 2003). Dessa forma, quando a interação se dá de modo negativo, ocorrem as situações de deficiência. Isto é, a CIF chega às deficiências pela avaliação das consequências dos impedimentos (condições e estados de saúde), e não pelas causas deles (Santos, 2015, p. 270).

[16] Dizer o que é CID.

Esta avaliação social por sua vez é feita a partir de um instrumental que segundo Nathalia Teixeira, Assistente Social do INSS em Recife

> … rompe com o critério meramente biológico. Ele leva em consideração fatores sociais, a CIF, ele vai levar em consideração fatores psicológicos, sociais, de funcionalidade. Como só são os dois profissionais, o assistente social e o médico, a gente não vai considerar fatores biopsicossociais, inclusive, o serviço social defende que seja ampliado, que outros profissionais façam parte da avaliação como os psicólogos. Mas aí, o formato que a gente tem hoje é esse. Então, a gente vai com base na CIF, antes era CID, que era puramente uma lista de doenças. O médico tinha uma lista de deficiências e algumas doenças crônicas e quando a pessoa estava no momento de avaliação, ele avaliava se o sujeito se enquadrava naquela lista de doenças e se os impedimentos eram de longo prazo ou não. Era essa a avaliação[17].

Uma vez que o julgamento das condições sociais, de saúde e corporais da pessoa com deficiência passou a ser exigido no BPC, entra em cena a avaliação social complementar a avaliação dos peritos médicos. Nesse sentido, o corpo com impedimento não é mais a medida solitária para definição da deficiência (BARBOSA, DINIZ, SANTOS, 2010), agora o grande desafio do BPC reside na relação entre os saberes biomédicos e sociais no processo pericial do INSS.

A inserção do modelo social da deficiência e da CIF foram de fundamental importância na ampliação do acesso ao BPC que, segundo Carneiro e Cavalcanti (2017), está determinado no Decreto 6.214/2007[18] que determinou tanto a implantação do novo modelo de avaliação quanto a avaliação do grau de deficiência, do grau de incapacidade para a vida independente e para o trabalho como avaliação social e médica, realizadas respectivamente pelo Serviço Social e pela Perícia Médica do INSS, a partir de junho de 2009. Esta avaliação da deficiência nas políticas de Assistência Social e Previdência tem exigido um esforço teórico-metodológico importante dos profissionais avaliadores:

> no caso dos médicos peritos é o esforço de alcançar a relação entre o processo de saúde-deficiência e as manifestações verificáveis na dinâmica da vida do segurado ou do solicitante do BPC, utilizando as diretrizes e os conceitos da CIF. Para os assistentes sociais, o esforço está em utilizar-se dos instrumentos baseados na CIF como intermediações técnico-operativas para se alcançar a relação entre questão social e funcionalidade, para a devida caracterização da deficiência.
>
> Para a avaliação dos requerentes do BPC, foram elaborados instrumentos para a perícia médica e para os assistentes sociais que deveriam materializar tais premissas. Após formação de Grupos de Trabalho para elaborar o processo de avaliação, a perícia médica passou a avaliar os comprometimentos que existem nas Estruturas e Funções do Corpo, além da análise das restrições enfrentadas

[17] Entrevista realizada por Silvana Matos com Nathalia Teixeira, Assistente Social do INSS em Recife, no dia 26/06/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

[18] Consultar http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2007/decreto-6214-26-setembro-2007-560259-publicacaooriginal-82934-pe.html Acesso: 16/08/18.

> pelos requerentes do BPC no desempenho de suas Atividades e Participação na sociedade. Por sua vez, os assistentes sociais avaliariam os Fatores Ambientais e também itens específicos sobre as restrições nas Atividades e Participação (SANTOS, 2016, p. 3013-3012).

Sobre esta interação entre médicos peritos e assistentes sociais no processo de avaliação do BPC, Nathalia Teixeira, Assistente Social do INSS em Recife, informa que

> … as duas avaliações são obrigadas a dialogar, para elas de fato serem complementares. A função da nossa avaliação ser anterior a do médico é para ele também ter esse subsídio do contexto social que a pessoa está inserida, para ele ter essa dinâmica da avaliação da saúde inserida nesse contexto e não só da saúde, mas também da funcionalidade também, que é central para a avaliação da deficiência. […] Existe profissionais que tem diálogo, que as avaliações são feitas de maneira conjunta, que discutem os casos, que os médicos leem as nossas avaliações. Inclusive eu já trabalhei com alguns médicos que eles citavam parte da avaliação social. A gente tem acesso também a avaliação médica porque a gente trabalha também na socialização de informações. ... O que acontece muito também é que a pessoa procura a agência, o atendimento do serviço social para entender o resultado. Porque chega uma carta na sua casa, só que a gente atende a um público que não consegue muitas vezes decodificar o que tem ali naquela carta, e aí, a gente atende, é parte da nossa atividade, fazer esse atendimento, que é uma socialização de informação. Então, muitas vezes, o benefício é indeferido e a pessoa chega e não sabe o motivo, então a gente tem acesso a avaliação médica, assim como eles têm a nossa, porque muitas vezes a gente entra para entender de uma forma global porque foi indeferido...[19]

Outra mudança com a introdução da CIF, segundo alguns pesquisadores (BARBOSA, DINIZ, SANTOS, 2010), é que esta mudou todo o padrão de apreciação do BPC, ampliando inclusive o número de concessões, pois a partir deste momento as doenças crônicas incapacitantes entraram também no rol dos pressupostos de concessão deste benefício:

> Em 2009 muda todo o padrão de avaliação, inclusive tem um rebatimento na quantidade de concessões. Então se amplia o número de concessões. Existe até uma polêmica no campo, você vai encontrar alguns artigos... porque se amplia, porque a gente não avalia só deficiência nesse benefício. Acaba que a gente avalia algumas doenças crônicas, e alguns segmentos de pessoas com deficiência questionam se esse benefício não deveria ser desmembrado. Só que essa discussão não é pacífica ainda. Alguns segmentos de pessoas com deficiência questionam isso, se na verdade, não deviam ser dois instrumentais, um da pessoa com deficiência e outro para algumas doenças crônicas, né? Pessoas que não tem acesso ao auxílio-doença, não são filiados a previdência, elas acabam recorrendo ao BPC. E aí, quando a assistência social entra, de fato aumenta, porque você sai dessa lista e agora você amplia. Então, qualquer doença crônica que gerar uma incapacidade de longo prazo e você tiver no critério de renda, você tem a possibilidade de ser enquadrada no benefício[20].

[19] Entrevista realizada por Silvana Matos com Nathalia Teixeira, Assistente Social do INSS em Recife, no dia 26/06/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
[20] Entrevista realizada por Silvana Matos com Nathalia Teixeira, Assistente Social do INSS em Recife, no dia 26/06/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

Em 2016 em decorrência da Emergência em Saúde Pública ocasionada pelo Zika vírus, surge nova alteração nas regras do BPC. Como informamos anteriormente, a Portaria nº 58, de 3 de Junho de 2016, concedeu prioridade às crianças com microcefalia para o acesso a este benefício. Em Recife, esta prioridade começou a ser operacionalizada antes publicação desta Portaria segundo o relato de Nathalia Teixeira, Assistente Social do INSS:

> A gente começou atender esses casos na agência, o serviço social em diálogo com os gestores. E aí gente começou a identificar que estava se avolumando esses atendimentos e que a gente precisaria fazer uma prioridade nesses atendimentos. […] A partir de uma prioridade, a gente dialogou com a perícia médica. Ainda não era uma questão nacional e acabou que o INSS estava saindo de uma greve e a gente precisava pagar esse período de greve com trabalho. A gente aqui na gerência Recife organizou um mutirão sobre o BPC. […] Na verdade a gente organizou dois. Então parte dos atendimentos de crianças com microcefalia a gente atendeu nesse mutirão, ainda antes dessa portaria, né? Ainda era o governo Dilma, ainda ia acontecer o impeachment… […] Então, vira uma questão nacional e se avoluma ainda mais o número de atendimentos. Mas aí a gente já tinha meio essa sistemática de fazer uma prioridade quando chegava alguém na agência, antes dessa portaria dele. Chegava alguém na agência, a gente tentava fazer os três atendimentos no mesmo dia ou então, a gente tentava fazer os dois atendimentos, o nosso e o da perícia médica. Porque, os três atendimentos, administrativo, avaliação social e avaliação médica, as vezes não era interessante, porque ocupava muito o tempo da família[21].

Com a publicação da Portaria nº 58, de 3 de Junho de 2016, Nathalia Teixeira informa que a mudança ocorrida no INSS em Recife pós Portaria foi que

> … o 135[22] começou a fazer essa diferenciação, foi depois que foi editada essa portaria presidencial. Aí o 135 começou a consultar, perguntava se queria marcar o BPC... se ia agendar o BPC. Eles perguntavam: é microcefalia proveniente da Zika? E aí eles tinham um "códigozinho" no sistema que ele ficava com um marcador diferente. Porque todo benefício na previdência tem um código que é de quando vai agendar, aí ele aparece na agenda geral, mas para Zika ficava com esse "códigozinho" diferente [23].

O efeito principal desta Portaria para as famílias que tem filhos com SCZ, residiu, portanto, na prioridade e marcação mais acelerada da perícia médica e social, embora como demostramos acima, este fluxo em Recife, tenha sido adotado em momento anterior. A despeito de esta Portaria constituir grande benefício para estas famílias, outras regras não foram flexibilizadas e diversas contradições do BPC persistem.

[21] Entrevista realizada por Silvana Matos com Nathalia Teixeira, Assistente Social do INSS em Recife, no dia 26/06/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
[22] Disponível para todo Brasil, a central telefônica 135 liga diretamente o cidadão aos serviços e benefícios da Previdência Social.
[23] Entrevista realizada por Silvana Matos com Nathalia Teixeira, Assistente Social do INSS em Recife, no dia 26/06/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

Embora a CIF e o modelo social de deficiência adotado pelo BPC e para o caso específico das famílias que tem filhos com SCZ, a adoção da Portaria nº 58, tenha possibilitado o aumento das concessões, muitas contradições permanecem desde o início da formulação deste benefício. Tais contradições foram ao longo dos anos debatidas por pesquisadores, pelas famílias e associações de pessoas com deficiência, mas foi por conta da epidemia de Zika vírus, resultando no nascimento de crianças com deficiência, que este debate ganhou força e novos contornos.

A primeira contradição é que este benefício traz uma abrangência limitada porque um dos critérios para concessão do benefício é que a renda familiar não ultrapasse ¼ do salário mínimo. O BPC é portanto o programa mais restritivo e com o mais baixo ponto de corte relacionado à renda, enquanto os demais programas de cunho assitencial apresentam, via de regra, um corte de 1/2 salário mínimo (BARBOSA; SILVA, 2003). O resultado é que inúmeras pessoas com deficiência se tornam inelegíveis em decorrência deste teto.

Uma segunda contradição, gerada ainda pelo ponto de corte de ¼ do salário mínimo, diz respeito a regra que determina a pessoa com deficiência como unidade alocadora do benefício e a familia como unidade de comprovação da renda requerida. Esta regra "… coloca não só o beneficiário na 'armadilha da pobreza', mas toda a sua família, como condição de manutenção do benefício" (Barbosa, Silva, 2003, p. 229).

Outra discrepância do BPC, analisada em artigos anteriores (SILVA, MATOS, QUADROS, 2017; SCOTT et al, 2018) e constantemente enfocada pelas mães que tem filhos com deficiência, e em especial, pelas que tem filhos com SCZ, reside no fato de que estas precisam se afastar de trabalhos com carteira assinada, o que termina por impossibilitá-las da obtenção do direito a aposentadoria por tempo de contribuição. A estas mulheres também é vedada a contribuição ao INSS como dona de casa, como nos exemplificou esta mãe:

> Eu tenho BPC do meu filho que é a única renda que eu tenho hoje, já que eu deixei de trabalhar pra me dedicar integralmente, 24 horas ao emprego de mãe. Com isso eu não posso pagar nem meu INSS nem como dona de casa, sabia? Aquela taxa de 28 reais, eu não posso pagar, porque eu tenho BPC. Vai cortar meu BPC, o INSS diz. Então assim, sabe o que é que vai acontecer? Eu desejo vida longa ao meu filho, mas se daqui a 15, 20 anos ele vir a falecer, eu não vou poder mais me aposentar. Quem é que vai querer empregar uma mulher de 45, 50 anos? E essa mãe vai viver como?" (SILVA, MATOS, QUADROS, 2017, p. 232).

Outra consequência é a remodelação de relações familiares em decorrência do critério relacionado à renda familiar. Em outro artigo (SCOTT et al 2018), verificamos, independente da ocorrência da SCZ, o crescimento de casas chefiadas por mulheres sem parceiros corresidentes em bairros populares, no qual é muito frequente a atribuição do

"abandono" pelo parceiro ser provocada pela sua indisposição de incrementar dedicação nos cuidados da criança com deficiência. Nesta intricada relação entre deficiência, BPC e remodelação das relações familiares, Viviane Guimarães, advogada de duas associações em Recife que atendem crianças com doenças raras, SCZ e doenças neuromusculares informa que

> ... geralmente os pais somem, e aí essa mãe não sabe nem onde é que está esse pai. Elas ficam completamente desassistidas. Então muitas vezes é assim: … uma é que não contam nada com o pai... outras, são aquelas que tem o pai, mas já conseguiram o Beneficio de Prestação Continuada. Então não querem pedir a pensão, porque se pedir a pensão perde o beneficio, aí elas não querem. Muitas vezes a gente faz "poxa, mas você não sabe onde é que tá o pai? Ele tem carteira assinada?" "Tem!" "Então vamos entrar com a ação, para a gente pedir a pensão"! "Mas doutora, ele recebe um salário mínimo, aí se juntar.. vai passar do teto lá do INSS e eu vou perder o benefício" Aí elas não entram, não pedem nada, não pedem visitação, não pedem nada, preferem ficar sozinhas, então tem isso que conta[24].

O ponto de corte de ¼ do salário mínimo, no BPC, portanto, acaba incidindo de forma colateral nas dinâmicas familiares, na responsabilidade paterna, no tocante às questões econômica, afetiva e de cuidado. Por outro lado, as mães que continuam casadas e cujos maridos possuem renda fixa, mas que tiveram que deixar de trabalhar em decorrência da rotina de cuidados com seus filhos, ficam desamparadas com relação ao BPC, já que, a renda diminui, mas não o bastante para se tornar elegível ao benefício, e os gastos aumentam com incremento de remédios, suplementos alimentares e intensificação do itinerário terapêutico dos filhos. No caso de Flávia, mãe de Jorge[25] que tem SCZ, negar o marido (e sua renda) para o receber o BPC está fora de cogitação. Segundo ela

> Eu não minto, eu não nego meu esposo, não nego que eu sou casada. E eu acho assim, é por isso que eu estou aqui hoje, é pra brigar por um dinheiro de direito do meu filho, que não tem ameaça dele perder, porque o pior eles já fizeram com meu filho. Meu filho tem uma coceira e não sabe chegar com a mão para coçar, meu filho se morde, me morde, porque ele não tem coordenação, o pior que eles podiam fazer pelo meu filho, eles fizeram. O dinheiro que eu quero, não é pra eu luxar, é só pra me dá uma condição mais digna pra ele...[26]

Flávia, mãe de Jorge até hoje não conseguiu ter acesso ao BPC para seu filho. Segundo ela, não houve nem a perícia médica, nem a avaliação social, já que, na primeira etapa, que é administrativa e de análise de documentação, ela foi cortada porque ultrapassou o critério de ¼ do salário mínimo de renda familiar. Sobre esta questão, Flávia relata:

[24] Entrevista realizada por Silvana Matos e Ícaro Costa, com a advogada Viviane Guimarães, no dia 10/07/17, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
[25] O nome da entrevistada e de seu filho foram trocados para assegurar o anonimato
[26] Entrevista realizada por Silvana Matos, com Flávia, mãe de Jorge, no dia 28/03/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

> Nunca consegui por causa da renda dele (marido). Eu comprei um apartamento pra mim financiado em 2011, eu trabalhava, era outra realidade, eles querem viver da minha realidade passada. Eles têm que tá preparado para entender o que é o nosso presente. O apartamento quando eu financiei, eu trabalhava, eu gerenciava uma loja, eu tinha renda, não quer dizer o que apartamento hoje é meu não, eu comprei ele apostando que eu sempre ia trabalhar. Quer dizer, eles têm que entender que as contas não param de chegar, e eu parei de trabalhar, fui interrompida, por imprudência deles também quando deixaram de fazer um saneamento, quando deixaram de tomar medidas preventivas eficazes contra o vetor, quando eles falharam na informação…[27]

Recentemente, em decorrência do cenário político brasileiro, o BPC tem incorporado novas regras e se tornado ainda mais restitivo. Estas mudanças estão descritas na Decreto n° 8.805 de 07 de Julho de 2016. A primeira mudança torna obrigatório a inclusão dos beneficiários e seu grupo familiar no Cadastro Único (CadÚnico) como condição para concessão e manutenção do benefício. Sobre esta alteração, uma assistente social do INSS em Recife, relatou o seguinte:

> Eu não tenho uma análise profunda como é para as outras políticas, mas para o BPC a gente tem uma crítica, porque tanto o grupo familiar diferente, como ele coloca um contexto para um benefício que já tem um corte muito baixo, de 1/4 de salário mínimo e isso acaba prejudicando o acesso das pessoas. Porque, por exemplo, o CadÚnico leva em consideração a questão da ajuda, a ajuda é contabilizada, mesmo se não for uma ajuda regular, ela é contabilizada como uma renda. E aí, eu não tenho um estudo, mas assim, de forma empírica, a gente sabe que isso vem prejudicando as pessoas. […] Então, existe uma distorção aí, que vem prejudicando e isso, a gente tem sentido que esse processo deu uma afunilada, a gente sentiu esse impacto no número de avaliações nossas, isso teve um impacto grande, os números de avaliações vêm diminuindo.

A segunda alteração, no Art. 15 § 5º do mesmo decreto, informa que "na hipótese de ser verificado que a renda familiar mensal per capita não atende aos requisitos de concessão do benefício, o pedido deverá ser indeferido pelo INSS, sendo desnecessária a avaliação da deficiência"[28]. O impacto desta mudança pode ser explicado da seguinte forma:

> Além da questão CadÚnico, antes as pessoas que tinham a renda superior ou igual a 1/4, mesmo identificando isso no momento do requerimento, elas passavam pela avaliação social e pela avaliação médica, porque na avaliação médica, isso ampliava o acesso dela aos direitos em si, porque mesmo tendo 1/4 de um salário mínimo negado, quando ela passava pela avaliação médica... pela avaliação social e médica, se foi caracterizado a questão dos impedimentos funcionais dela, do comprometimento funcional dela…Agora não passa mais pela avaliação social e médica. Algumas pessoas, antes de judicializar, elas ainda

[27] Entrevista realizada por Silvana Matos, com Flávia, mãe de Jorge, no dia 28/03/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
[28] Consultar DECRETO Nº 8.805, DE 7 DE JULHO DE 2016 em/http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8805.htm Acesso: 16/08/18.

> tentavam na própria junta de recursos do INSS, então elas tinham pelo menos a avaliação médica dos impedimentos funcionais dela[29].

Estas mudanças acarretaram diversas distorções e impactos na concessão do BPC, que acabaram por incidir na vida das famílias atingidas pela SCZ. Flávia não teve sequer o direito que seu filho fosse avaliado pela perícia médica e social no INSS devido as novas regras do Decreto n° 8.805 de 07 de Julho de 2016 no Art. 15 § 5º. Em decorrência de inúmeros cerceamentos de direitos, incluindo a não concessão do BPC, algumas mães que tem filhos com SCZ, tem ampliado seu itinerário de cuidado, para o judiciário, através de ações nas defensorias públicas da união e dos Estados. Esta foi a saída que Flávia, mãe de Jorge encontrou. Contudo o judiciário negou seu recurso baseado na perícia da Assistente Social[30]. No acórdão desta decisão consta o parecer social produzido pela Assistente Social que traz as circunstâncias socioeconômicas da família de Flávia que diz que

> o autor[31] mora com os pais em um apartamento dentro de um condomínio fechado com estrutura de alvenaria, com boas condições de moradia. Possui paredes rebocadas e pintadas em necessidades de reparos, piso de cerâmica, com forro. O apartamento é localizado no segundo andar de um total de quatro andares, com acesso apenas de escada. Possui mobília usada em bom estado de conservação, necessária para o cotidiano com eletrodomésticos para uma casa completa. Com boa higienização e boa ventilação. Possui um total de cinco cômodos pequenos, distribuídos da seguinte forma: sala, dois quartos, cozinha e banheiro (NETO, 2018, p. 02).

O ponto de vista de Flávia sobre a perícia da Assistente Social é outro:

> Quando judicializei foi uma Assistente Social lá na minha casa, mas o que é que acontece? Ela olha meu condomíniozinho, apesar de eu não ter muito móvel, porque eu me mudei, mas tem cerâmica, tem eletrodomésticos, porque na minha vida eu sempre planejei tudo. Só que não tava nos nossos planos ser vítima de um descaso tão cruel, entendeu? Aí quer dizer, desestruturou tudo. E aí mais uma vez me negaram o BPC […] … o que conta é que meu marido trabalha, só que eles (INSS) não entendem que meu marido trabalha de venda, ele é muito esforçado, então ele atinge a meta que ele atinge. Só que antes ele já ganhava esse dinheiro, mas tinha a minha renda também. Hoje só tem a dele. Eles querem que eu chegue no estado de miserabilidade, entendeu?[32]

Neste sentido, após a referências de diversos discursos em torno do acesso ao BPC, seja da perícia médica ou avaliação social do INSS, das Assistentes Sociais, do judiciário e

[29] Entrevista realizada por Silvana Matos com Nathalia Teixeira, Assistente Social do INSS em Recife, no dia 26/06/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

[30] "Quando ocorre o indeferimento da solicitação do Benefício de Prestação Continuada (BPC) administrativamente no Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS), o usuário tem direito a recorrer ao Juizado e solicitar recurso. Desta forma, quando o processo é instaurado, os Assistentes Sociais peritos inscritos no Juizado desenvolverão a Perícia Social, que terá como resultado o Laudo Social, que será apresentado ao Juiz e juntado aos autos processuais" (Souza, Vitorino, Giaqueto, 2016).

[31] Jorge, filho de Flávia.

[32] Entrevista realizada por Silvana Matos, com Flávia, mãe de Jorge, no dia 28/03/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

das famílias atingidas pela SCZ, questionamos que corpo merece proteção pelo Estado? Quais são os valores e condições maiores para que a pessoa com deficiência e com SCZ tenha seus direitos assegurados, via BPC? A deficiência ou a Pobreza? Os diversos relatos das famílias com filhos com SCZ, as leis e Portarias, apontam que a deficiência tem sido relativizada em detrimento do critério da pobreza e que este processo ainda está em marcha em decorrência da situação política do Brasil e do incremento de novos Decretos.

Para o caso da SCZ a portaria que buscou dar uma prioridade da prioridade, embora tenha resultado na velocidade do acesso ao BPC, não versava sobre questões importantes apontadas pelas famílias como exemplifica Flávia, mãe de Jorge:

> … eles querem que a gente se enquadre nas normas do BPC. Só que não é realidade das famílias que foram atingidas pelo Zika, eles têm que buscar uma forma de que? De estudar o que eles causaram de impactos nessas famílias. O que foi, no caso da minha: a minha renda caiu, a minha qualidade de vida financeira completamente mudou, a minha questão como, como é que a gente chama das mulheres que buscam muito hoje, que eu tinha e hoje eu sinto que perdi, que é a minha autonomia, até vaidade. Já me peguei muitas vezes chorando, porque eu vivo com o cabelo dado nó, ou que as pessoas me cobram porque eu engordei muito, mas tudo é reflexo da minha ansiedade. Eu praticava esporte a noite, eu fazia caminhada, hoje eu não tenho mais coragem, porque eu tô tão exausta. Eu passo quase o dia todo com meu filho no meu colo. […] Quer dizer, eles têm que entender que as contas não param de chegar, e eu parei de trabalhar, fui interrompida, por imprudência deles também quando deixaram de fazer um saneamento, quando deixaram de tomar medidas preventivas eficazes contra o vetor, quando eles falharam na informação…

A questão sobre um tratamento diferenciado de ingresso no BPC tem sido constantemente debatido pelas famílias que tem filhos com SCZ, como demonstra o relato acima. Para estas famílias, é preciso que seja levado em consideração que a ocorrência da deficiência de seus filhos é resultado da negligência do Brasil em promover o saneamento básico, o acesso a água potável e o controle do vetor da Zika (Aedes Aegypti).

As famílias afetadas pela SCZ não tem assistido as estes acontecimentos de forma passiva. Tem crescido entre as famílias o empoderamento político através das associações (SCOTT et al, 2018; 2017). Existem atualmente diversas associações com foco na SCZ em todo Brasil e em julho de 2017 foi criada a Frente Nacional Por Direitos das Pessoas com a Síndrome Congênita do Zika Vírus (FNDPSCZ)[33]. Estas associações e a FNDPSCZ tem lutado ultimamente por políticas públicas voltadas não somente para as crianças

[33] A Frente Nacional Por Direitos das Pessoas com a Síndrome Congênita do Zika Vírus foi criada em 12/07/17 e reúne diversas associações de SCZ de todo o Brasil com o intuito de discutir os rumos das políticas de saúde e assistência voltadas para estas famílias. A Frente Nacional não tem sede própria e as discussões são realizadas virtualmente através do aplicativo de mensagens WhatsApp. Este grupo de WhatsApp, para além de servir como um fórum de discussão sobre tratamentos, terapias e especificidades de cada Estado e associação, serve também como importante plataforma de sociabilidade onde as famílias podem conversar sobre o cotidiano, ganhos e evoluções de seus filhos e também se confortar em casos de internações e óbitos.

com SCZ, mas também para seus cuidadores. A FNDPSCZ, por sua vez, tem focado na busca da reparação do Estado e Federação via projetos de lei que indenizem estas famílias sob o argumento da negligência do Estado de Pernambuco e do Brasil em controlar o Aedes aegypti, em promover o saneamento básico e fornecer água potável.

Em 28/03/18 a pesquisa Etnografando Cuidados[34] esteve presente, junto com a FNDPSCZ, numa reunião com então Ministro do Desenvolvimento Social (MDS), Osmar Terra e com seu Secretário Executivo, Alberto Beltrame (atual Ministro do MDS), em Brasília. Entre as diversas pautas debatidas estava o BPC e suas incompatibilidades com os desafios travados pelas famílias atingidas pela SCZ. Uma das possibilidades aventadas nesta reunião foi a transformação do BPC num benefício indenizatório, como foi feito com as vítimas da Talidomida da década 60, do Césio 137 em Goiânia, e da Hemodiálise em Caruaru. Desta forma, o corte de ¼ do salário mínimo perderia seu efeito.

CONCLUSÃO

Embora a implantação da avaliação social tenha ampliado o número de beneficiários do BPC, problemas estruturais persistem e afastam o ingresso de muitas pessoas com deficiência do amparo assistencial, incluindo as crianças com SCZ. Esta "prioridade da prioridade" para as crianças com SCZ gerada em decorrência de Emergência de Saúde Pública gerou novos contornos na discussão sobre a pessoa com deficiência. Se por lado esta prioridade (mesmo com sua pouca efetividade para o acesso ao BPC) é criticada por alguns gestores da saúde e por parcelas das pessoas com deficiência, por outro lado as famílias e associações atingidas pela SCZ relatam que é preciso uma discussão sobre a especifidade de seu caso.

O BPC, como demostramos ao longo deste artigo, é permeado de muitas contradições relacionadas aos crítérios de elegibilidade que contemplam pouco a realidade vivida pelas famílias que têm filhos com SCZ. Apesar de ter fortalecido uma luta antiga relacionada aos diretos de pessoas com deficiência, tem dividido opiniões quanto ao tratamento específico que recebe e evidenciado que a deficiência tem sido relativizada em detrimento do critério da pobreza e das transformações socioeconômicas as quais o Brasil vem passando.

E ainda, o BCP poderia ser um grande aliado na diminuição das desigualdades de gênero dentro das famílias de crianças com SCZ ou de pessoas com deficiência, especialmente aquelas decorrentes das práticas de cuidado. No que se refere a SCZ, a maior parte das cuidadoras são as mães que deixam seus empregos para poder dar assistência à criança com SCZ, enfrentando a falta de dinheiro, a sobrecarga do trabalho

[34] Esta reunião foi acompanhada e relatada pela pesquisadora Silvana Matos.

de cuidado e, muitas vezes, o abandono do marido. O auxílio do BPC poderia ser um aliado, na medida em que auxiliasse na manutenção da condição financeira que as famílias ou as mães chefes de família possuiam antes da chegada do bebê com SCZ.

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA, Maria Madalena Martins; SILVA, Maria Ozanira da Silva e. O BENEFÍCIO DE PRESTAÇÃO CONTINUADA - BPC: DESVENDANDO SUAS CONTRADIÇÕES E SIGNIFICADOS. Ser social. N. 12, 2003, p. 221-224.

BARBOSA, Lívia, DINIZ, Debora; SANTOS, Wederson. Diversidade corporal e perícia médica no Benefício de Prestação Continuada in DINIZ, Debora, MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Lívia (Organizadores). Deficiência e Igualdade. Brasília: LetrasLivres : Editora Universidade de Brasília, 2010, p. 131-150.

BUENO, Flávia Thedim Costa. Vigilância e resposta em saúde no plano regional: um estudo preliminar do caso da febre do Zika vírus. Ciência & Saúde Coletiva, 22(7):2305-2314, 2017.

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

CARNEIRO, Elizâgela dos Santos; CAVALCANTI, Tacina de Lira Cavalcanti. As barreiras atitudinais do nono modelo de avaliação da pessoa com deficiência para o acesso ao Benefício de Prestação Continuada in ABATH, Edistia Maria. Proteção social, política de assistência social: reflexão sobre experiências profissionais. Recife: Bagaço, 2017.

CARTILHA BPC. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. Disponível: https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/cartilhas/cartilha-bpc-final.pdf Acesso: 16/08/18.

DHANDA, A. Construindo um novo léxico dos direitos humanos: Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiências. Sur, Revista Internacional de Direitos Humanos, São Paulo, v. 5, n. 8, p. 42-59, jun. 2008.

DINIZ, D. O que é deficiência. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

DINIZ, D.; BARBOSA, L.; SANTOS, W. R. dos. Deficiência, direitos humanos e justiça. Sur Revista Internacional de Direitos Humanos, São Paulo, n. 11, p. 65-78, 2009.

GARCIA, Leila Posenato. EPIDEMIA DO VÍRUS ZIKA E MICROCEFALIA NO BRASIL: EMERGÊNCIA, EVOLUÇÃO E ENFRENTAMENTO. Texto para discussão / Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.- Brasília : Rio de Janeiro: Ipea, 2018.

HEYMANN, David L; HODGSON, Abraham; ALPHA SALL, Amadou; FREEDMAN, David O; STAPLES, J Erin; ALTHABE, Fernando; BARUAH, Kalpana; MAHMUD, Ghazala; KANDUN, Nyoman; VASCONCELOS, Pedro F C; BINO, Silvia; MENON, K U. Zika virus and microcephaly: why is this situation a PHEIC? The Lancet, v. 387, n. 10020, p. 719–721, 2016, p. 719-721.

MATOS, Silvana Sobreira de; SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da; QUADROS, Marion Teodósio de. Como a antropologia pode atuar? Diálogo entre pesquisa e assistência no caso da Síndrome Congênita do Zika Vírus em Pernambuco/Brasil. 18º Congresso Mundial IUAES, 18º Congresso

Mundial IUAES, OP 078. Ethnography of the relationship between citizen and state in the context of Zika and other arboviruses, Florianópolis, 2018 (mimeo).

Moon, Suerie et al. Will Ebola change the game? Ten essential reforms before the next pandemic. The report of the Harvard-LSHTM Independent Panel on the Global Response to Ebola. Lancet 2015; 386: 2204–21.

MEDEIROS, Marcelo; BARROS, Fábio Granja; NETO, Melchior Sawaya. Conceito de Família do Benefício de Prestação Continuada in DINIZ, Debora, MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Lívia (Organizadores). Deficiência e Igualdade. Brasília: LetrasLivres : Editora Universidade de Brasília, 2010, p. 111-130.

MELLO, Anahi Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. Estudos Feministas, Florianópolis, 20(3): 384, setembro-dezembro/2012.

NETO, Julio Rodrigues Coelho. VOTO. 0515408-49.2017.4.05.8100S, 31/01/2018.

SANTOS. Wederson. Assistência social e deficiência no Brasil: o reflexo do debate internacional dos direitos das pessoas com deficiência. SERV . S OC . REV ., LONDRINA , V . 13, N .1, P . 80-101, JUL / DEZ . 2010a.

SANTOS. Wederson. O que é incapacidade para a proteção social brasileira? in DINIZ, Debora, MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Lívia (Organizadores). Deficiência e Igualdade. Brasília: LetrasLivres : Editora Universidade de Brasília, 2010b, p. 131-150.

SANTOS. Wederson; DINIZ, Debora, PEREIRA, Natália. Deficiência e perícia médica: os contornos do corpo in DINIZ, Debora, MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Lívia (Organizadores). Deficiência e Igualdade. Brasília: LetrasLivres : Editora Universidade de Brasília, 2010, p. 131-150.

SANTOS, Wederson; PENALVA, Janaína. Renda, idade e corpo para o Benefício de Prestação Continuada in DINIZ, Debora, MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Lívia (Organizadores). Deficiência e Igualdade. Brasília: LetrasLivres : Editora Universidade de Brasília, 2010, p. 131-150.

SANTOS, Wederson. Deficiência e BPC: o que muda na vida das pessoas atendidas? Ciência & Saúde Coletiva, 16(Supl. 1):787-796, 2011.

SANTOS. Wederson. Modelo social, interdisciplinaridade e intersetorialidade: desafios às políticas sociais para a deficiência no Brasil. Brasília: UnB; Fundação Oswaldo Cruz, 2015. (Observatório Internacional de Capacidades Humanas, Desenvolvimento e Políticas Públicas, n. 2). Disponível em: http://capacidadeshumanas.org/oichsite/wp-content/uploads/2015/06/11_defici--ncia-final.pdf Acesso: 16/08/18.

SANTOS. Wederson. Deficiência como restrição de participação social: desafios para avaliação a partir da Lei Brasileira de Inclusão. Ciência & Saúde Coletiva 21 (10): 3007-3015, 2016.

SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da; MATOS, Silvana Sobreira de; QUADROS, Marion Teodósio de. Economia Política do Zika: Realçando relações entre Estado e cidadão. ANTHROPOLÓGICAS 28(1):223-246, 2017.

SCOTT RP, LIRA LC, MATOS SS, SOUZA FM, SILVA ACR, QUADROS MT. SARAIVA, J. A Epidemia de Zika e as Articulações das Mães num Campo Tensionado entre Feminismo, Deficiência e Cuidados. Cadernos Gênero e Diversidade, Vol 03, N. 02 - Mai. - Ago., 2017, pp. 73-92.

SCOTT RP, LIRA LC, MATOS SS, SOUZA FM, SILVA ACR, QUADROS MT. Itinerários terapêuticos, cuidados e atendimento na construção de ideias sobre maternidade e infância no contexto da Zika. Interface (Botucatu). 2018; 22(66).

SOUZA, Anayara Raissa Pereira de; VITORINO, Bruna de Melo; GIAQUETO, Adriana. A PERÍCIA SOCIAL COMO POSSIBILIDADE DE ACESSO AO BPC NA ESFERA JUDICIAL. 4 Simpósio Mineiro de Assistentes Sociais. 2016, p. 1-14.

VAITSMAN, Jeni; LOBATO, Lenaura de Vasconcelos Costa. Benefício de Prestação Continuada (BPC) para pessoas com deficiência: barreiras de acesso e lacunas intersetoriais. Ciência & Saúde Coletiva, 22(11): 3527-3536, 2017.

VENTURA, Deisy de Freitas Lima. Do Ebola ao Zika: as emergências internacionais e a securitização da saúde global. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 32(4):e00033316, abr, 2016, p. 01-04.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

GENDER MATERNITIES AND TRANSIT AND GENERATION IN POOR FAMILIES: EXPERIENCE WITH WOMEN IN THE URBAN PERIPHERY

Socorro Letícia Fernandes Peixoto
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Antônio Cristian Saraiva Paiva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Abstract

In contemporary Western societies, motherhood experiences generate gender-identifying processes intersected with the social and symbolic places occupied by women, from the social markers of difference such as social class, race / ethnicity, generation, sexuality, among others. This article, a preliminary result of the current doctoral thesis, intends to discuss the conceptions and practices of motherhood of the grandmothers, heads of families, of the Morro da Vitória community in the urban periphery of Fortaleza. From the field of ethnographic incursions, the movements of women's mutual support networks are reiterated, in which grandmother women become responsible for the affective and material care of the grandchildren, especially in multigenerational families. However, in these contexts of social and economic vulnerability, it is noticed that grandmother women are now in traditionally female positions, sometimes in places that break with gender conventions and moralities, such as the free exercise of sexuality, male transitories, the creative ability to "turn around and not endure human abuse," the inclusion in public spaces of innumerable strategies for survival, drug use. Generational female narrative interviews have been important in the critical understanding of these experiences that involve displacements and reissues of motherhood, due to the multiple biographical paths of these women.

Keywords: gender; Generation; Maternity; Poverty

Este artigo constitui-se como resultado preliminar da tese de doutorado em curso e pretende discutir as concepções e práticas de maternidade das mulheres avós, chefes de família e moradoras da comunidade Morro da Vitória, situada na periferia urbana de Fortaleza. Entendemos que a maternidade não é considerada um fato puramente biológico (Badinter, 1985; 2011), mas um construto social e cultural móvel imerso a uma pluralidade de discursos e práticas simbólicas, normativos e materiais de representação do feminino, sobretudo, no Ocidente. Desse modo, as experiências da maternidade ao serem

baseadas em convenções sociais ocidentais, expressas no controle da sexualidade e dos corpos das mulheres, contribuem para o desenvolvimento de esquemas classificatórios de gênero e para a demarcação de fronteiras morais que repercutem no *ethos* feminino. Esse estudo, porém, ao desnaturalizar a conceituação ideal de maternidade e de família, ressalta as dinâmicas pelas quais as mulheres pobres vivem suas maternidades, mediante as capacidades de agência feminina (Mahood, 2006) e as posições sociais que as mulheres ocupam em seus lugares de pertencimento social.

Situamos o debate das trajetórias sociais das mulheres desse trabalho às intersecções entre os lugares e os marcadores sociais de gênero, classe, raça/etnia, idade/geração, orientação sexual, dentre outros que compõem suas identidades. A perspectiva da interseccionalidade[1] possibilita a percepção de como esses marcadores sociais e simbólicos das diferenças estruturam e deslocam hierarquias em contextos determinados. Esses marcadores têm se mostrado potentes ferramentas teóricas e empíricas durante as minhas incursões em campo.

Percebemos que as trajetórias sociais das interlocutoras desse estudo são marcadas cotidianamente por práticas "insurgentes", sobretudo no que tange ao "ideal de maternidade ocidental". Mulheres que, ao viver em contextos de vulnerabilidades sociais, materiais, afetivas, dentre outras, são capazes de lidar com as convenções de gênero, a exemplo do livre exercício da sexualidade, das transitoriedades conjugais, da capacidade criativa de "se virar e não aguentar abuso de homem", da inserção em espaços públicos, das inúmeras estratégias de sobrevivência que perpassa o espaço da casa e a rede de parentesco e vizinhança.

Diferente das classes mais abastadas, pressupomos que a maternidade apresenta-se na vida das mulheres mães e avós da periferia, como uma experiência importante, dentre tantas outras que atravessam seus processos de individuação, porém não é um marcador central da sua condição feminina. A partir das nossas interações em campo e das entrevistas já realizadas, observamos que a maternidade não aparece sozinha, mas atravessa as trajetórias das mulheres permeadas por um conjunto de dimensões relacionais nas quais essas mulheres estão inseridas.

As mulheres pobres e negras ao não serem autorizadas e nem "convidadas" ao longo dos seus percursos biográficos a refletir e a falar sobre o tema exposto, apontam em seus agenciamentos narrativos, tanto aspectos que valorizam os olhares moralizantes, religiosos

[1] O termo intersecionalidade, porém, foi cunhado e difundido por feministas negras nos anos 1980, mais especificamente pela professora e teórica feminista norte-americana Kimberlé Crenshaw (2002), sendo este uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras.

e jurídicos em torno do "ser mãe", o que não significa que seus comportamentos inclinem-se a cumprir um ideal normativo hegemônico socialmente. Ao contrário, atualizam o lugar da maternidade ao contarem suas próprias experiências e resistências, circunscritas a limites e possibilidades de vidas perpassadas por sofrimentos sociais.

Apostamos analiticamente que a maternidade nas camadas populares é mergulhada, à luz dos escritos *dumontianos*, entre processos de individuação e códigos relacionais/hierárquicos, não como dicotômicos entre si, mas como "tensões constrativas concretas" (Duarte, 2009) sujeitas a relacionalidades, negociações e conflitos. Um exemplo disso são os movimentos das "redes femininas de apoio mútuo", nas quais as mulheres avós tornam-se as responsáveis momentâneas ou em longo prazo, pelos cuidados afetivos e materiais dos netos, sobretudo, nas famílias multigeracionais. Essas mulheres, à medida que aceitam ou são convocadas a cuidar dos netos, a partir do que Fonseca (2006) denomina como "circulação das crianças nas camadas populares", imprimem solidariedades intergeracionais, que favorecem não somente a guarda e a sobrevivência das crianças, como o estreitamento dos vínculos familiares e da rede de parentesco e vizinhança. Ao mesmo tempo, percebemos que, as avós são figuras respeitadas frente as moralidades do grupo, em alguns momentos, são anunciadas como "segunda mãe" ou "mãe de criação" dos netos.

Essa pesquisa de cunho qualitativo adota uma perspectiva metodológica pluralista (Paiva, 2007) ao utilizar-se de várias estratégias de pesquisa no trabalho de campo, como entrevistas semiestruturadas em profundidade, observação direta e participante, participação em eventos da comunidade do Morro da Vitória, conversas informais com as mulheres, registro fotográfico, uso recorrente do diário de campo. No entanto, privilegio as análises das narrativas de vida das entrevistadas ao discorrer sobre suas experiências, sobretudo as de maternidade, ao longo de suas trajetórias sociais.

Compartilhamos com Dubar (1998) do conceito de trajetórias sociais, que articulam trajetórias "objetivas", como sequência das posições sociais ocupadas pelos sujeitos durante as suas dinâmicas institucionais coletivas e as trajetórias "subjetivas" expressas nos relatos biográficos dos sujeitos e organizadas em formas identitárias heterogêneas.

Apoiamo-nos nas epistemologias feministas contemporâneas que reelaboram o conceito de gênero, através dos questionamentos às relações binárias em torno das categorias sexo e gênero. Assentamo-nos, pois, nos feminismos pós-coloniais e descoloniais, cuja capacidade de agência feminina aparece com mais nitidez nos discursos e práticas políticas, além de situar e visibilizar as mulheres em seus contextos locais e colonizados. Nessa ótica, as produções antropológicas nacionais contemporâneas sobre famílias e mulheres das camadas populares também têm tido lugar de destaque na pesquisa.

Ensejamos falar de maternidade a partir de vozes pouco escutadas e pouco interpeladas, uma vez que as formas de arguição sobre as mulheres pobres ocorrem,

sobretudo pelo Estado, como tentativa de controle de suas condutas. Mulheres que pouco "psicologizam" suas trajetórias, se comparadas com as das camadas médias (Russo, 2009; Velho, 2013).

Realizamos entrevistas nas casas de quatro mulheres da comunidade do Morro. Laura, Fernanda, Rose e Cosma. Essas mulheres são avós, negras, vivem em situação de pobreza, sem vínculos empregatícios e sem garantia de renda mensal permanente, são chefes de famílias e moram com alguns de seus filhos e netos, sem vínculo conjugal atual. Laura e Fernanda também são as lideres comunitárias do Morro que não exercem nenhum tipo de trabalho coletivo. As entrevistas, por sua vez, exigiram-nos mais de um encontro com cada uma delas, tanto pelo aprofundamento do tema, pela construção das relações de confiança entre nós e elas, como pelas próprias condições pelas quais as pesquisas ocorrem.

Nesse artigo, optamos por discorrer de forma breve sobre as narrativas biográficas de Laura, tendo como fio condutor as experiências da maternidade que se misturam com tantas outras práticas cotidianas vividas por ela. Por ser líder da associação de moradores do Morro, sua fala comporta especificidades e performances que as distinguem das demais interlocutoras.

1 LAURA: "AQUI É A CASA DA MÃE JOANA"

Antes de adentrar na vida de Laura, importa-nos a situar o Morro da Vitória. Este é localizado em um terreno no topo do morro do Mucuripe, no litoral leste de Fortaleza – Ceará, próximo ao "novo farol" do Mucuripe. O Morro, como remete os moradores do lugar, surgiu através da ocupação do terreno que seria disponibilizado pelo governo local para a construção de um conjunto habitacional, a fim de reassentar famílias que moravam próxima à praia, entre os bairros Vicente Pinzon e Praia do Futuro. Em 2000, o terreno em questão passou a ser ocupado por um grande número de famílias, tendo o governo à época, reagido de modo a buscar expulsar os moradores de forma violenta, através da derrubada de barracos. Essa ocupação foi noticiada nos jornais de grande circulação da cidade, sobretudo, dada a repressão policial.

Durante a ocupação, a própria comunidade começou a construir a sede da Associação de Moradores, hoje denominada pelas pessoas do local como "Barracão". A construção do Barracão contou com a ajuda da Igreja católica, de pessoas próximas, de parlamentares ligados aos direitos humanos à época e de projetos vinculados a uma instituição da sociedade civil internacional. Motivo de orgulho da comunidade, dado o seu próprio processo de resistência, o Barracão constitui-se, hoje, o principal espaço coletivo onde se desenvolvem ações de interesse comum da comunidade.

Laura é uma mulher que transita entre o Barracão, sua própria casa e os universos públicos. "Eu vivo no meio do mundo", diz sem arrodeios. Essa mulher de 59 anos, nascida em Redenção, munícipio do interior do estado do Ceará, ainda "casada no papel" com seu primeiro marido, a quem não vê há muito tempo. Este é pai dos seus dois filhos mais velhos, sendo Pedro, atualmente com 39 anos e, Ana Maria com 38 anos. Depois desse casamento desfeito, morou por 22 anos com Lúcio, que "assumiu" a Duda, uma das filhas de Laura e é pai biológico de Andrea. No meio dessas relações, Laura engravidou também sem planejar de outra filha, que hoje tem 34 anos. "Eu tive sem querer da Aurinete". Laura tem 11 netos e uma bisneta.

> Nasceu uma bisneta agora. Então a família agora aumentou. A Aurinete, ela é encostada do mais velho, ela é a do meio. Aí tem a Andrea e a Duda que são as duas mais novas. O meu filho mais velho é o Pedro. A Aurinete, infelizmente, eu tenho outra filha chamada Aurinete, mas ela foi assim, aquele tempo que eu era jovem que eu me casei bem nova, eu tinha pelo menos uns 16 anos quando eu me casei e assim com 20 anos, 22, [aos] 23 anos estava separada. Quando eu separei do meu primeiro marido... Aí assim... Deu uma coisa em mim e aí eu peguei... Aí eu comecei a namorar, paquerar, e aí consegui a Auriente. Tem, a Andrea tem uma filha, a Lívia, a Duda tem quatro filhas, a Ana Maria tem dois, o Pedro tem dois, a Aurinete tem dois e tem a minha bi [bisneta] que é essa daqui que nasceu agora (...) .Eu fui mãe, eu tinha uns 15 pra 16 anos. Na época, eu não sabia, não. E eu sou casada, sou casada, com o primeiro. Aí eu fui morar com ele. Só que, na época, ele era muito ruim assim, um cara que não respeitava, arrumava outras mulheres, como eu era nova e os meus pais diziam: não, você pode ficar desse jeito, você é uma mulher nova, uma menina nova e, eu separei. Eu passei uns dois anos, parece que foi. Não, passei uns três a quatro anos com ele, mais ou menos. Eu tive dois filhos deles, porque da Ana Maria pro Pedro é só um ano. [diferença entre a idade dos filhos mais velhos]. Eu me separei. Aí eu peguei fiquei dentro de casa. Voltei pra dentro da casa da minha mãe. Com meus filhos, né. É aí eu tive a Aurinete. Continuei morando com a minha mãe, aí depois eu conheci o Lúcio. Ele... 17 anos ele tinha, na época. Eu não me lembro... Eu tinha uns 30 anos.

Laura fala sobre seus relacionamentos afetivos e as formas como estes foram construídos, em uma sucessão de encontros e desencontros resultando em cinco gestações, sendo a primeira ainda adolescente, aos 15 anos. A transitoriedade dos parceiros em sua vida parece mostrar uma maior liberdade feminina entre os fins e começos dos relacionamentos conjugais nas camadas populares distantes da ideologia individualista das classes mais abastadas. Laura, ao longo de sua trajetória, assume uma série de decisões circunstanciadas pelo contexto em que vive ao casar, ter filhos, separar, voltar para a casa da mãe, engravidar "repentinamente" de um "caso passageiro", construir outro vínculo conjugal, ser mãe novamente, separar-se mais uma vez. No entanto, ao falar de sua vida, evidencia resquícios de valores tradicionais, ancorados em moralidades familiares que traz para si, sobretudo ao nomear como casamento somente a sua primeira união, na qual tem o registro civil de casada. A outra união com Lúcio que durou mais de vinte anos

não é considerada, em sua fala, como casamento, mais como "o tempo em que ficamos juntos".

Compartilhamos com Sarti (2011), que o casamento é o projeto inicial, através do qual os pobres começam a constituir uma família.

> O casamento legal e religioso são considerados moralmente superiores à união consensual, conferindo maior respeitabilidade ao casal e legitimidade ao lugar de marido e esposa. A primeira união conjugal é sempre pensada e idealizada como uma união referendada pela lei de Deus e dos homens, enquanto as uniões subsequentes se constituem como uniões consensuais, fazendo do divórcio um recurso raramente utilizado entre os pobres. (SARTI, 2011, p.84)

Apreendemos ainda que o destino para a casa materna é quase certo em momentos de separações conjugais das filhas. Cremos que os deslocamentos de maternidade entre mulheres jovens e velhas estão relacionados às práticas maternas de mulheres mais jovens que insurgem ao modelo idealizado e naturalizado de família e de maternidade, a exemplo de adolescentes que engravidam com pouca idade, mulheres que conviveram com uma gravidez indesejada, com vínculos conjugais instáveis ou dispõem de parcos recursos para o sustento de uma criança.

Outro aspecto pontuado na fala de Laura trata do orgulho de ser mãe, avó, bisavó e de criar alguns netos. Ao falar que a casa dela é a "casa da mãe Joana", remete-se, ao lugar que a casa tem em sua vida. A casa, longe de ser um projeto arquitetônico, é um local simbólico, por onde circulam grupos de parentes, onde os afazeres domésticos são realizados e as crianças são cuidadas. A mãe-avó dispõe de um *status* de uma matriarca dessa família.

> Como mãe eu já tenho os meus filhos tudo grande, mas mesmo assim eu me preocupo. Porque todos têm sua casa, a sua família, mas de vez em quando eu estou lá perguntando como é que vai como é que não vai, aquele coisa de mãe tem. E quanto a ser avó, os meus netos tão comigo, onde eu tô, os meus netos tá.(....) Aqui a casa é da mãe Joana, pronto. Todo mundo tá junto. Ah, eu me acho uma pessoa super feliz, porque são tudo, a gente tem uma relação boa. Tem dia que eu boto todo mundo pra ir embora, mas não adianta que todo mundo está de volta. Aí não adianta.(...) Eu moro com o Rui, filho mais velho da Duda. A mãe dele dar as coisas pra ele, mas a gente ajuda a ele. E eu que sou bisavó? Pense? Todo dia [a bisneta] ela está aqui também, porque ela mora aqui de lado a minha neta. Agora eu criei a minha neta, vou deixar bem claro. A Isa, eu criei a Isa. Que é filha do Pedro. O meu filho mais velho que tem dois filhos. A Isa foi a que teve neném [bisneta]. O Pedro teve dois filhos, uma minha irmã cria e a outra eu criei. Aí a Isa que é minha neta, eu criei, eu tenho como filha, só não é registrada. Eu criei ela porque a mãe dela deixou ela muito nova, com o outro filho que ela teve.

McCallum e Bustamante (2012), em etnografia realizada em um bairro de baixa renda no munícipio de Salvador, evidencia que a casa existe na medida em que está inserida em uma configuração de casas e que, em ambas, as relações se organizam ao

integrar dois princípios de "conectividade": "sangue" e "consideração". Através da dinâmica processual desses espaços, a existência relacional da casa e da configuração de casas está vinculada à coexistência e integração mútua de esforços de individuação e de processos relacionais. As autoras relatam que a formação de novos núcleos familiares é vivenciada não como transformação dentro da casa, mas como a constituição de novas casas que frequentemente está em uma relação de subordinação com a casa original, existindo, portanto, uma hierarquia que confere às casas mais antigas maior influência sobre as novas.

2 AS MULHERES DO MORRO: SOFRIMENTOS, AGÊNCIAS E COTIDIANO

Laura, como porta voz autorizada da comunidade, haja vista que a sua liderança na comunidade data-se de 2000, período da ocupação do terreno, estabelece, em alguns momentos, uma incorporação social e política do cargo que exerce em seu lugar de fala, ao tecer suas impressões sobre as mulheres do Morro. Seus relatos não estão imunes aos códigos patriarcais e as noções de honra feminina presentes nos contextos de pobreza (Fonseca, 2004).

> Cinquenta por cento das mulheres que moram aqui no Morro são mães de família, mas também tem uns 10% que vivem na droga, que não... Como é que se diz? Os filhos... Ela não tem moral para os filhos porque ela faz a mesma coisa que os filhos. Vivem da reciclagem, e a reciclagem não dá dinheiro. Ela vive, como é que se diz, vendendo as suas próprias carnes pra arranjar o que comer. (...)Vê nessas favelas quantas mulheres precisam trabalhar, a falta de emprego, também é um fator terrível, a moradia. Tem muitas que casaram e moram com os pais e lá desestrutura a família, é assim uma situação. Pois é, aí as avós... aí termina que elas [as filhas]vão embora e deixam os filhos com as avós. E as avós, às vezes, não tem condição de criar aqueles filhos, aqueles filhos dela. Aí o que é que acontece, eles vão para a droga. As crianças. Muitas se têm até o benefício, mas é aquela coisinha, aquele benefício não dá. É, não dá pra criar a família. Não dá, não dá. Tem que ter é emprego, tem que ter é oportunidade.

Ao tecer com cores fortes as situações de sofrimento material, social, simbólico das pessoas que abrigam as camadas populares, Laura enxerga nos fluxos das práticas sociais ordinárias, as avós como mulheres que são obrigadas a assumir os cuidados com os netos, sendo inclusive passíveis de, em algumas contingências, não dar conta de tal feito, em virtude dos cenários adversos que vivem. Britto da Motta (2011) relata registros que as mulheres, principalmente das classes populares, têm que "se virar" em tarefas tradicionalmente femininas na produção doméstica para fazer render, penosamente, o pouco provento ou a pensão de viúva, sendo cada vez mais comum alguma forma de dependência econômica, por parte de filhos e netos, inclusive adultos, dos pais idosos.

No entanto, a fala sem pausas de Laura ora reforça os estigmas do lugar como cenário de drogadição, violência, ora foge dessas adjetivações, ao revelar que: "a favela tem gente maravilhosa".

> Muitas vezes eu mesmo fico revoltada, porque tem muito curso em todo canto, mas ele não tem oportunidade do jovem trabalhar e nem tem quem passou de 40 anos, de 35 anos, já não querem mais. Aí a mãe de família vai ficar o que, ou ela vai para praia vender aqueles cafezinhos, vai vender aquela reciclagem velha que não dá dinheiro. E aí, meu Deus do céu, olha pessoal, só você vendo dentro da comunidade a situação. Tem família grande... Olha, outra coisa que precisa ser, hoje em dia, aqui a prefeitura botou os postos e botou os agentes de saúde. Muito pouco agente de saúde trabalha dentro das comunidades.

Ao falar das "mães de família", a líder comunitária revela um cenário marcado pela insuficiência de serviços sociais públicos voltados para as necessidades cotidianas de reprodução social. As soluções baseadas em programas pontuais e/ou em ações de caridade mesclam-se à sobrecarga do trabalho doméstico e familiar das mulheres, ocupando um tempo significativo em suas vidas. Em vista das desigualdades de gênero que estruturam as relações sociais, no universo da pobreza, a maior parte das mulheres não pode contar com soluções individuais que aliviem sua carga de trabalho, a exemplo da compra de bens e serviços pelas mulheres com rendas mais altas.

Ao transitarem entre as esferas do trabalho doméstico familiar e do trabalho produtivo, mais forte são as exigências de conciliação e uso dos tempos femininos. Colocar o almoço no fogo, arrumar os filhos para a escola, lavar e estender as roupas da família no varal, geralmente coletivo e disposto em de suas casas ou nas ruelas que compõe a arquitetura das casas em cenários de pobreza, são tarefas realizadas quase que "automáticas", concomitantes a trabalhos informais e temporários como: vender roupas usadas na feira, vender "dindim" em casa ou ganhar uns "trocados" por "tomar de conta" dos filhos da vizinha. A baixa participação doméstica dos homens faz com que esses tempos se sobreponham e que as mulheres vivenciem uma contínua tensão de estruturar suas vidas mediante as inúmeras tarefas que lhes são impostas no cotidiano.

Assim, percebemos que as mulheres pobres constroem inúmeras e criativas estratégias de sobrevivência e de vivências afetivas, sexuais e familiares como campos de possibilidades diante do mundo social em que vivem. Essas mulheres resistem (LUGONES, 2014), mediante práticas cotidianas e "subjetividades ativas" aos repertórios de pobreza material e simbólica que vivem.

Como adverte Certeau (2014) "para ler e escrever a cultura ordinária, é *mister* reaprender operações comuns e fazer da análise uma variante do seu objeto." (*Idem*, 2014, p. 35). O autor advoga a necessidade de realizar uma leitura das práticas cotidianas, das táticas, estratégias e resistência, nos espaços e microespaços sociais, onde a vida é vivida

e o cotidiano é inventado pela criatividade anônima e dispersa, táticas e bricolagens dos grupos.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os déficits nas trajetórias de vida das mulheres pobres, a exemplo do baixo nível de escolaridade, das infâncias assoladas pelo trabalho infantil ou violência doméstica e dos parcos capitais materiais e culturais transmitidos por suas famílias provocam hierarquias nas quais as mulheres moradoras das favelas, quase sempre, ocupam as esferas inferiores. A pobreza no Brasil, ao extrapolar os indicativos econômicos, opera classificações históricas de desqualificação dos pobres que se reatualizam, sob a égide de aspectos moralizantes e conservadores, que atribuem aos pobres, ou seja, a "eles", preconceitos de toda ordem e estigmatizações, inclusive, a partir dos seus locais de moradia.

Percebemos que não menos plenas de tensões, ambivalências e deslocamentos, as experiências da maternidade vividas por essas mulheres das periferias das metrópoles brasileiras comportam singularidades a partir dos seus vários domínios de existência, a exemplo das redes familiares, de parentesco e de vizinhança que obedecem códigos culturais próprios típicos dos seus lugares de pertencimento. Os marcadores de identidade, a exemplo de classe, raça/etnia, gênero e geração são matrizes que sustentam o entrelaçamento estrutural das desigualdades sociais e simbólicas femininas.

Nessa ótica, de hierarquias, inclusive, reprodutivas (Mattar; Diniz, 2012), a maternidade e a "avosidade" é vivida pelas mulheres entrevistadas, sem suporte social do Estado e com inúmeras dificuldades de acesso a bens e serviços, uma vez que ser "mãe e avó solo" comporta alguns improvisos. A chefia feminina e a falta de responsabilização paterna pelos filhos e netos convocam as interlocutoras dessa pesquisa a buscarem estratégias de sobrevivência, na maioria das vezes, em trabalhos precários, temporários e porque não, criativos.

No entanto, apesar de todo o sofrimento social, as mulheres das camadas populares criam e recriam seus repertórios maternos, uma vez que o cuidado com filhos e netos atravessam processos criativos e níveis de sociabilidade que diz muito da capacidade de enfrentamento as adversidades que a vida lhes proporcionou. Inspirada em Mahmood (2006), ao tratar da capacidade de agência como algo que ultrapassa a resistência, nas suas análises do movimento religioso das mulheres nas mesquitas do Cairo, perguntamo-nos: como, nos atos de passividade e docilidade da maternidade, podemos enxergar a capacidade de agência dessas mulheres? Para a autora (2006), a capacidade de agência não somente pode ser observada nos atos que denotam resistência às normas, mas também nas múltiplas formas com que um indivíduo se insere em um determinado

conjunto normativo. Transponho para a pesquisa em tela, indagamos: como em meio aos códigos regulatórios de gênero que impõem uma modelagem aos corpos maternos, podem insurgir pequenas agências?

Ensejamos ainda dizer que as mulheres mais velhas gozam de sua certa liberdade que podem estar relacionada às desobrigações com controles reprodutivos e com a própria domesticidade do casamento.

Concluímos esse artigo reportando-nos à altivez sem limites de Laura, que diz ter "orgulho de ser preta" e de "exercer sua uma liberdade". Essa mulher cria e recria seus percursos de vida, num deslocamento que desfaz, em muitas de suas experiências, os padrões de comportamento baseados nas normas de gênero. A exemplo do que Das (1996 *apud* CARVALHO, 2008) define como evento crítico, considera-se que os conflitos, os acontecimentos e as disputas de poder pelos quais Laura já passou, proporcionaram efeitos nos seus discursos e nos seus corpos. Já em relação as suas rotas maternas, é visível que Laura, não dispõe das características da eterna e boa "mãezinha, vozinha e bisa" ancorada nos "Eu vivo no meio do mundo", relata sem rodeios para mim.

Diante disso, perguntamo-nos: Será que as mulheres das classes populares, ao mesmo tempo em que contrariam as legitimidades simbólicas hegemônicas em torno da maternidade, deixam escapar a importância de ser mãe e, ainda, mediante seus modos de vida, cuidam e amam seus filhos? Talvez a radicalidade de um "sim" ou de um "não", não seja razoável para essa pergunta, ainda sem resposta. A coexistência dos movimentos e das reflexividades próprias dessas mulheres não se enquadra nem num campo totalmente normativo, nem a outro completamente abjeto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado*. O mito do amor materno. Tradução: Waltensir Dutra. 6ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira Editora, 1985.

_____. *O conflito*. A mulher e a mãe. Tradução: Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Record, 2011.

BERTAUX, Daniel. *Narrativas de vida*. A pesquisa e seus métodos. Tradução: Zueide Alves Cardoso Cavalcante, Denise Maria Gurgel Lavallée. São Paulo: Paulus, 2010.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. In: *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 26, jan./jul. de 2006, p. 329-376.

BRITTO DA MOTTA, Alda. A família multigeracional e seus personagens. In: *Revista Educação e Sociedade*. Campinas, v. 31, n. 111, p. 435-458, abril/jun. 2010.

_____. As velhas também. In: *Revista Ex æquo*. Lisboa, Portugal: Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres – APEM, n.º 23, 2011, pp. 13-21

CARVALHO, João Eduardo Coin de Carvalho. Violência e Sofrimento Social: a resistência feminina na obra de Veena Das. In: *Revista Saúde Soc*. São Paulo, v.17, n.3, p.9-18, 2008

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. As artes de fazer. 22ª ed. Petrópolis, Vozes, 2014

CRENSHAW, Kimberlé. *A Intersecionalidade na Discriminação de Raça e Gênero*. In: Painel 1 – Cruzamento raça e gênero. Disponível em: http://www.acaoeducativa.org.br. Acesso: 20 de janeiro de 2018.

_____. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Tradução de Liane Schneider Revisão de Luiza Bairros e Claudia de Lima Costa. In: *Revista Estudos feministas*, Florianópolis, ano 10, 1/2002

DAS, Veena. *O ato de testemunhar*: violência, gênero e subjetividade. In: Cadernos Pagu, n.37, p.9-41, julho-dezembro de 2011.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Familia, moralidade e religião: tensões costrsatisvas contemporâneas em busca de sentido. In: VELHO, Gilberto; DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Gerações, família e sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

DUMONT, Louis. *O individualismo:* uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DUBAR, Claude. Trajetórias sociais e formas identitárias: alguns esclarecimentos conceituais e metodológicos. In: *Revista Educação e Sociedade*, Campinas, n. 62, vol.19, n.62, 1998, pp.13-30.

FONSECA, Claudia. Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004.

_____. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 26, p. 11-43, jan./ jun. 2006. (Dossiê Repensando a infância).

LUGONES, María. Rumo ao feminismo descolonial. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014

MAHMOOD, Saba. Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: Algumas Reflexões sobre o Revivalismo Islâmico no Egipto. In: *Revista Etnográfica*, Lisboa, n.1, Vol. X, 2006, pp.121-158.

MATTAR, Laura Davis; DINIZ, Carmen Simone Grilo. Hierarquias reprodutivas: maternidade e desigualdades no exercício de direitos humanos pelas mulheres. In: *Revista Interface* - Comunic., Saúde, Educ., v.16, n.40, p.107-19, jan./mar. 2012.

McCALLUM, Cecilia; BUSTAMENTE, Vania. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. In: *Revista Etnografica*, vol. 16, n. 2, p. 221-246, 2012

PAIVA, Antônio Cristian Saraiva. *Reservados e Invisíveis*. O *ethos* íntimo das parcerias homoeróticas. Fortaleza: Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará; Campinas: Pontes Editora, 2007.

PEIXOTO, Socorro Letícia Fernandes. *Os significados do Programa Bolsa Família na vida das mulheres:* um estudo na Comunidade Morro da Vitória. Dissertação de Mestrado . Universidade Estadual do Ceará. Programa de Pós Graduação em Políticas Públicas e Sociedade. Fortaleza, 2010.

PEIXOTO, Socorro Letícia Fernandes; PAIVA, Antônio Cristian Saraiva. Discursos e práticas de maternidade: olhares sobre as reiterações e insurgências de mulheres pobres. In: SEMINÁRIO

INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 11 & 13TH WOMEN'S WORLDS CONGRESS, 2017, *Anais*..., Florianópolis: UFSC, 2018.

PISCITELLI, Adriana. The gender of gift. Resenha. In: *Cadernos Pagu,* n. 2, pp. 211-219, 1994.

_____. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. In: *Sociedade e Cultura*. Campinas, v. 11, n. 2, p. 263-274, 2008.

RUSSO, Jane. O campo da sexologia no Brasil: constituição e institucionalização. In: *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, nº 3, p. 617-636, 2009.

SALEM, Tânia, Tensões entre gêneros na classe popular. In: *Mana*, n. 12, v. 2: pp. 419-447, 2006.

SARTI, Cynthia. A Família como ordem simbólica. *Revista Psicologia USP*, v.15, n.3, p. 11-28, 2004.

_____. *A família com espelho*. Um estudo sobre a moral dos pobres. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Tradução: André Villa Lobos. Campinas, Editora Unicamp, 2006)

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. (orgs). *Pesquisas Urbanas:* Desafios do trabalho Antrpológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. Trajetória individual e campo de possiblidades. In: VELHO, Gilberto (orgs). *Um antropólogo na cidade:* ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 167. The "indigenous" in comparative perspective:
thinking about Latin American and African contexts

CONFLICTOS Y PERSPECTIVAS DE LAS LUCHAS POR EL TERRITORIO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL NORTE DE LA AMAZONIA ECUATORIANA

Sofia Cevallos
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Resumen

Se trata en este texto, de avanzar la reflexión sobre los conflictos y las resistencias ocasionadas por la expansión de la frontera petrolera en el territorio de los pueblos Kichwa y Waorani del Parque Nacional Yasuní (noreste de la Amazonía ecuatoriana). Desde el año 2008, estos pueblos se encuentran confrontados a una situación paradoxal. Por un lado, la inclusión en la Constitución Política ecuatoriana (2008), de derechos de los Pueblos Indígenas, de derechos de la Naturaleza y la oficialización de la Iniciativa « ITT » para dejar el petróleo del Yasuní bajo tierra, materializa las reivindicaciones indígenas de los años 90 por la defensa de las identidades y de los territorios; por otro lado, desde el gobierno ecuatoriano, se multiplican progresivamente las políticas favorables a la extracción petrolera, dando lugar a la anulación de la Iniciativa ITT y a su vez, a la reactivación de conflictos socio-medioambientales en el Yasuní. Este trabajo, busca analizar las implicaciones de los proyectos implementados desde la óptica neo-extractivista y neo-colonial del Estado ecuatoriano, sobre la vida y los territorios de los pueblos indígenas amazónicos en los últimos 10 años. Serán señaladas en particular, algunas respuestas colectivas y cotidianas que emergen en el seno de las comunidades afectadas, ante la violación del derecho a la Consulta previa, libre e informada, a la autonomía y a la auto-determinación.

Palabras-clave: Pueblos indígenas, petróleo, Amazonia ecuatoriana, Consulta, Autonomía, Autodeterminación.

INTRODUCCIÓN

A principios del siglo XXI, los pueblos indígenas, campesinos y afro descendientes del continente sudamericano se ven confrontados a un sin número de pugnas y conflictos en razón de la oposición de intereses que giran en torno a sus territorios. Por un lado, agentes del extractivismo, representados por empresas transnacionales y organismos estatales buscan extender las fronteras de sus actividades (mineras, petroleras, agro-negocio) hacia territorios que ellos consideran como "vacíos" o "improductivos"; por otro lado, estos pueblos ven sus recursos y sus formas de vida cada vez mas amenazadas

por las actividades de extracción, mientras luchan por defender sus territorios a los que identifican por su carácter colectivo, comunitario y ancestral.

Las crecientes demandas de materias primas por parte de los países del norte han incitado el reforzamiento del modelo de desarrollo extractivista primario-exportador en los países "proveedores" del sur. Basado en la apropiación ilimitada de la naturaleza con el fin de extraer los recursos destinados a la exportación (Gudynas, 2009:188), este modelo de origen colonial, capitalista y patriarcal, ha hecho omisión de saberes y prácticas locales, colectivas y cotidianas, las mismas que hoy buscan ser revitalizadas en el marco de la defensa identitaria y territorial.

Las configuraciones que marcan este comienzo de siglo se ven influenciadas por las mencionadas disputas territoriales en Ecuador. El reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades en la Constitución política del 2008; la declaratoria de una moratoria petrolera para la Amazonia; el proyecto de remplazar el modelo de desarrollo por uno "post" extractivista y "post" petrolero, etc., han tenido como contrapunto, la concesión de millones de hectáreas de territorio amazónico para su explotación.

Por otro lado, propuestas como las de Plurinacionalidad e Interculturalidad del Estado, *Sumak Kawsay* o Buen Vivir entre otras, se refuerzan en el seno de las organizaciones indígenas, con el objetivo de cuestionar el paradigma de desarrollo actual; estas propuestas representan igualmente un ejercicio contra-hegemónico de "democratización interna" de la sociedad, a través del cuales se busca revitalizar formas de vida que durante mucho tiempo han estado invisibilizadas, promoviendo a través de ello la "igualdad de acceso al discurso argumentativo" (Santos, 2013, 287).

El presente artículo tiene como objetivo, abordar algunos aspectos relativos a la situación de las luchas por la defensa de los territorios indígenas de la Amazonía ecuatoriana, en el marco de la puesta en marcha, durante los últimos diez años, de diversos proyectos de explotación petrolera. A través del análisis de caso de la comunidad Kichwa de Llanchama, este trabajo busca identificar concretamente las modalidades utilizadas por el Estado para "consultar" a las comunidades sobre la realización de las actividades extractivas en sus territorios, así como las tensiones y las respuestas que surgen cuando, a pesar de los avances jurídicos, se insiste en la ejecución de actividades que implican desposesión de pueblos, de identidades y de territorios.

LA PROPUESTA DE UNA MORATORIA PETROLERA PARA EL YASUNÍ Y LA BÚSQUEDA DEL *SUMAK KAWSAY* O BUEN VIVIR EN ECUADOR

A inicios del siglo XXI, el Ecuador, así como otros países del continente sudamericano[1], asiste a un proceso político particular. La consolidación de algunas de las demandas

[1] Procesos similares fueron percibidos en Bolivia, Venezuela y Ecuador bajo los regímenes de los llamados gobiernos progresistas de la izquierda sudamericana.

de las organizaciones sociales, particularmente a través de la inscripción de una nueva Constitución política, anuncia "mejores perspectivas" para el futuro del país.

Proyectos como el del movimiento indígena ecuatoriano, representado desde 1986 por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), se ve particularmente reforzado en este contexto. En el 2007, representantes de la CONAIE y de otras organizaciones sociales, participan activamente del proceso constituyente previo a la inscripción de la nueva Constitución. Un año mas tarde, la Carta jurídica es aprobada en consulta popular, acogiendo varias de las propuestas del movimiento indígena, entre ellas, la declaración de un Estado Plurinacional, Intercultural que procure construir el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir de toda la población.

Además del reconocimiento del carácter Plurinacional e Intercultural del Estado, la Constitución ecuatoriana del 2008 establece otros parámetros jurídicos innovadores en lo que se refiere a derechos de los pueblos indígenas. Señalamos en particular, el derecho a la autonomía y a la autodeterminación de los pueblos; a la posesión de tierras y territorios; al uso, a la administración y la conservación de los recursos; a la consulta previa, libre e informada; a la preservación de la identidad, de la cultura y de las formas de organización indígenas, entre otros. Inscritos particularmente en el Título 2, Capítulo 4 de la Constitución Política, estos derechos confirman los convenios acogidos por el Ecuador como país subscritor del marco normativo internacional, como es el caso de la Convenio 169 de la OIT (1989)[2] y de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007). Por otra parte, la Constitución del 2008 reconoce los llamados "Derechos de la Naturaleza o de la Pacha Mama, promulgando que «se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos» (Art. 71, Cap. 7, Constitución Política, 2008).

Estos cambios a nivel constitucional, son percibidos durante los primeros años como un "escenario ideal" para la promoción y el respecto de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos, para la legalización de los territorios ancestrales, así como para la preservación y conservación de una región fuertemente amenazada por los efectos de las actividades extractivistas del siglo pasado. La perspectiva de un cambio del paradigma de desarrollo y de una transición hacia una economía post-extractiva abría las posibilidades para repensar en otras alternativas como aquella que años atrás había sido presentada por algunas organizaciones ecologistas[3], en conjunto con el movimiento indígena: la iniciativa para dejar el petróleo amazónico bajo tierra.

[2] Ratificada por el Ecuador en 1998.

[3] Representadas particularmente por la red "Amazonia por la vida" creada en el año 1989 para denunciar los impactos de la petrolera Texaco al norte de la Amazonía. Entre estas organizaciones se encuentran las ONGs Acción Ecológica, Pachamama y las organizaciones indígenas de la Amazonia, representadas particularmente por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana, CONFENIAE.

Bajo el nombre de iniciativa "Yasuní ITT"[4], la idea de una moratoria petrolera para el bloque N°43 situado al interior del Parque Yasuní, es oficializada por el presidente Rafael Correa en el 2007, bajo la condición de que el país reciba una contribución financiera de la comunidad internacional, de al menos el 50% del valor aproximado del petróleo que el Ecuador dejaría de explotar. La iniciativa planteaba entre otras cosas los siguientes objetivos: proteger la biodiversidad amazónica y particularmente, la vida de los pueblos indígenas Kichwa, Waorani y de los pueblos en aislamiento Tagaeri y Taromenane que habitan en el parque Yasuní; y constituir una herramienta para la lucha contra el calentamiento global (Acosta et.al, 2009: 5).

Sin embargo, el 15 de Agosto del 2013, luego de siete años de negociaciones internacionales, el presidente ecuatoriano decide anular la iniciativa ITT y dar paso a la explotación petrolera en el Yasuní. Bajo el argumento de la falta de apoyo de la comunidad internacional y de la necesidad de recursos para financiar el desarrollo del país, la decisión provoca entre otras cosas, la disputa política entre el movimiento indígena, ecologista y el gobierno nacional[5] a quien acusan de violentar tanto la normativa internacional, los derechos establecidos en la Constitución política, así como los principios Plurinacionales, Interculturales y del *Sumak Kawsay*.

En efecto, los cambios a nivel constitucional y la iniciativa de una moratoria petrolera estuvo inicialmente vinculada a un proyecto político mas amplio: la búsqueda del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir. Esta noción deviene central en la vida política del país particularmente desde el año 2000, en un contexto de intensificación de las reivindicaciones de los pueblos indígenas de la región andina y amazónica. Diversos paradigmas son señalados, particularmente por las organizaciones indígenas para cuestionar las bases del modelo de desarrollo occidental-moderno, las mismas que han promovido la explotación ilimitada de la naturaleza y la destrucción de formas de vida, de conocimientos y de sabidurías de los pueblos indígenas (Escobar, 2014: 33). En este marco, la noción de *Sumak Kawsay,* traducida del Kichwa al español como Buen Vivir[6], busca recoger las propuestas alternativas y contra-hegemónicas surgidas para hacer frente a un sistema neo-colonial que insiste en la invisibilización de la diversidad socio-cultural.

[4] En razón de los nombres de los campos petroleros situados al interior del bloque N° 43 : Ishpingo, Tambococha y Tiputini (ITT).

[5] Algunas decisiones anteriores a la anulación de la Iniciativa ITT, anunciaban ya la ruptura entre el movimiento indígena y el gobierno ecuatoriano. Entre ellas : la realización de las XI y XII "rondas petroleras" (2011-2012) para la adjudicación de nuevos campos petroleros en el Centro y Sur de la Amazonia; el impulso dado al proyecto IIRSA para la construcción de una infraestructura de comunicación entre varios países del continente; los conflictos vinculados a la explotación minera en Intag, en la Cordillera del Cóndor; la violación del derecho a la consulta libre, previa e informada y otras medidas de represión impuestas a comunidades indígenas y campesinas como Gualaquiza, Yantzantza, Quimsacocha, anunciaban por esos años la ruptura entre el movimiento indígena, ecologista y el Estado ecuatoriano.

[6] La misma encuentra su equivalente aymara, el Suma Qamaña, particularmente expandido en la región boliviana.

A pesar de la adopción formal del *Sumak Kawsay* en el seno de la política ecuatoriana, la noción no ha sido definida de manera concreta por parte del Estado (Sacher y Baez, 2013). Por su vínculo con las representaciones y las prácticas de los pueblos indígenas y amazónicos, el *Sumak Kawsay* es introducido en el nuevo marco constitucional y político nacional, poniendo en evidencia dos aspectos fundamentales: a) su matriz parece estar ligada a los debates y reflexiones teóricas de ciertas élites intelectuales indígenas adherentes a las políticas del Estado y no necesariamente a reivindicaciones concretas de las poblaciones; b) su puesta en marcha, cuestiona la naturaleza del poder social, económico, estatal y del modelo de desarrollo en vigencia (e históricamente legitimado). En consecuencia, un cuadro paradoxal se pone de manifiesto: por un lado, el Estado reconoce (al menos retóricamente), la necesidad de políticas "alternativas" de desarrollo, que favorezcan la expansión de los derechos de los pueblos indígenas y de la naturaleza; y por otro lado, busca implementar nuevos proyectos extractivistas en territorios indígenas, manteniendo su rol histórico de país proveedor de materias primas.

EL AVANCE DE LA FRONTERA PETROLERA Y EL PROCESO DE DESTERRITORIALIZACIÓN EN EL PARQUE NACIONAL YASUNÍ

A partir de los años 60, época del descubrimiento de numerosas reservas petroleras, los pueblos indígenas Kichwa y Waorani del Parque Nacional Yasuní se ven confrontados a una mayor presencia de agentes externos en sus territorios[7]: empresas transnacionales, agentes estatales, misioneros y "colonos" (campesinos de otras regiones del país), llegaron para instalarse de manera masiva, en los llamados "frentes petroleros", principales zonas de desarrollo de las actividades de extracción.

La necesidad de las empresas petroleras nacionales y extranjeras, de extender las fronteras de la explotación, ha dado lugar a la utilización de diversos mecanismos de intervención en esta área. Bajo el molde de políticas de "inclusión" de los pueblos indígenas a la economía y a la sociedad nacional, -apoyadas por misioneros, agentes estatales y paraestatales-, estos mecanismos han significado más bien la introducción de lógicas paternalistas, clientelistas y de control de las formas de organización y de las dinámicas económicas existentes a nivel local.

En efecto, a través de la dotación de algunos servicios básicos y de infraestructuras atribuidas en términos de "compensaciones" y de "indemnizaciones" para las comunidades indígenas, las empresas petroleras han logrado negociar, los términos y las condiciones

[7] Desde los años 1960, la petrolera Texaco explota los primeros pozos petroleros en la zona. Durante 28 años la empresa extrae cerca de mil millones de barriles de petróleo provocando numerosos efectos sociales y medioambientales en una superficie aproximada de cuatro mil kilómetros de territorio.

de la utilización del territorio. Sin embargo, estas negociaciones no han estado exentas de tensiones y de conflictos, en razón de la lógica desigual de distribución de recursos mantenida por el Estado ecuatoriano y las empresas extractivistas, en función del mayor o menor grado de interés por los recursos de un determinado territorio y del nivel de resistencia comunitaria a las actividades de extracción.

Por otra parte, estas negociaciones han dado lugar a la realización de acuerdos y de alianzas entre las empresas petroleras y ciertos líderes comunitarios indígenas. A través de sus llamados "relacionadores comunitarios", las empresas han logrado obtener el acuerdo de dichos líderes para la realización de las actividades de extracción, en detrimento de la opinión y de la participación del resto de miembros de una comunidad. Esto, bajo el incentivo de regalos y de prebendas atribuidos de manera unilateral, en ausencia de conocimiento y de consentimiento del conjunto de miembros de una comunidad. En este sentido, estos mecanismos han causado más bien la fragmentación de las comunidades, imposibilitando igualmente su organización, rompiendo con las lógicas colectivas de toma de decisión y revelando el carácter corrupto y clientelista de las negociaciones promovidas por las empresas extractivistas.

A nivel territorial, la superposición de fronteras y los "distintos regímenes de usos del espacio" (Colleoni y Proaño, 2010: 9), motivados por las actividades de extracción, han promovido también la anulación de las lógicas de movilidad, de formas de subsistencia de los pueblos indígenas del Yasuní, interfiriendo a la vez sobre los ciclos de regeneración de la selva, provocando su destrucción. En este sentido, para Almeida y Proaño, las declaraciones del Yasuní como "Zona Protegida" (1979), "Zona Intangible" (1999)[8] así como los posteriores cambios de limites efectuados en el área, son también una expresión de la política estatal orientada a facilitar el control, la administración y la posterior atribución de territorios a las empresas petroleras (Almeida y Proaño, 2008: 37). Esto puesto que si bien estas declaraciones prohíben "a perpetuidad" cualquier tipo de actividad extractiva (ZITT, 1999), ninguna de ellas ha logrado impedir la multiplicación de actividades petroleras en el Yasuní. En el marco de la prioridad otorgada a la explotación petrolera y a la "preservación" de la biodiversidad, la legalización de los territorios de los pueblos indígenas del Yasuní ha quedado también relegada a un segundo plano.

Autores como Haesbaert (2011) y Escobar (2014), identifican estos procesos como parte de la llamada *"desterritorialización"* que se produce cuando se confrontan dos visiones completamente opuestas de los territorios: a) la visión del Estado y del capital transnacional que los concibe únicamente como fuente de recursos, susceptibles de ser

[8] En razón de la presencia de pueblos indígenas en aislamiento. Diversos estudios mencionan la presencia de los pueblos Tagaeri y Taromenane en la región amázonica ecuatoriana. Sin embargo, otros grupos en aislamiento como los Feromenani y los Pananjuri se encontrarían viviendo entre las fronteras de Ecuador y Perú (Huertas, 2002, Colectivo de Antropólogas y Antropólogos ecuatorianos, 2013).

explotados y mercantilizados; y b) la visión de los pueblos indígenas que parte de la concepción "relacional" del territorio como un espacio-tiempo comunitario:

> " (…) como una entidad que representa mucho más que una base material que sirve para la reproducción de una comunidad humana y de sus prácticas. […]. El territorio es a la vez un espacio biofísico y epistémico en donde la vida viene a estar de acuerdo con una ontología particular, en donde la vida se hace "mundo". En las ontologías relacionales, los humanos y lo no-humano (lo orgánico y lo no orgánico, lo sobrenatural y lo espiritual), hacen parte integrante de estos mundos en sus múltiples interrelaciones" (Escobar, 2014: 39-41).

La decisión de extraer el petróleo del bloque ITT del Parque Yasuní ilustra la continuidad de este proceso de *desterritorialización* promovido actualmente en el marco del proyecto neo-colonial y neo-extractivista del Estado ecuatoriano. Así, desde el año 2013, la empresa petrolera estatal asume la explotación petrolera del área y comienza a desarrollar sus actividades de extracción, utilizando el mismo tipo de recursos de creación de nuevas fronteras, de desplazamiento de poblaciones[9], de compensación y de indemnización a las comunidades indígenas situadas en las zonas de influencia del proyecto de extracción. Mientras que algunas de las comunidades continúan haciendo frente a las consecuencias de la explotación petrolera iniciada en años anteriores en otras áreas del Yasuní, aquellas situadas en el bloque ITT, comienzan a percibir las incidencias de esta actividad y la violación sistemática de sus derechos, particularmente de aquel que menciona la necesidad de ser consultados de manera previa, libre e informada antes de la realización de cualquier proyecto de extracción sobre sus territorios. Actualmente, el Parque se encuentra fragmentado en seis bloques petroleros, siendo la mayoría de ellos, incluido el bloque ITT, explotados por la empresa petrolera estatal Petroamazonas.

EL (IN) CUMPLIMIENTO DEL PROCESO DE CONSULTA PREVIA, LIBRE E INFORMADA: EL CASO DE LA COMUNIDAD KICHWA DE LLANCHAMA.

Ubicada al nordeste del Parque Yasuní, dentro de los límites del campo petrolero ITT relacionado a la iniciativa para dejar el petróleo bajo tierra, se encuentra la comunidad Kichwa Llanchama. Esta comunidad de 27.032 hectáreas está constituida por sesenta y cinco miembros cuyos principales medios de subsistencia son la caza, la pesca, el cultivo de yuca, de plátano y mas recientemente, de actividades vinculadas al ecoturismo comunitario.

[9] Tal es el caso del cambio de límites efectuados para desplazar a un grupo de indígenas aislados de la zona aledaña al territorio del bloque N°31 y 43 atribuidos en 2013 para la explotación petrolera (Cf. Documento de Revisión al Informe del Ministerio de Justicia entregado a la Comisión de Biodiversidad de la Asamblea. Colectivo de antropólogos y antropólogas ecuatorianos, 2013).

Llanchama se ha convertido en una de las comunidades del Yasuní que más se ha resistido a la implementación de proyectos extractivistas en su territorio. Esto, debido a la experiencia con la compañía francesa de Geofísica (CGG) quien luego de ejecutar trabajos de exploración del territorio utilizando material químico y explosivo, dejó como saldo diversos daños medioambientales. La muerte de animales, la polución de lagos, de ríos, la desaparición de lugares sagrados han provocado a su vez, alteraciones significativas en las formas de vida y los medios de subsistencia de este pueblo (Cevallos, 2014: 7).

Desde la anulación en el 2013 de la Iniciativa Yasuní ITT, Llanchama ha debido hacer frente a diversas inmersiones de agentes petroleros y al comienzo de las actividades extractivistas en su territorio. Esto a pesar de la declaratoria constitucional referida a la necesidad de implementar el proceso de consulta a los pueblos indígenas, de manera previa, libre e informada frente a cualquier proyecto de extracción que implique sus territorios.

En efecto, en febrero del 2014, funcionarios de Petroamazonas (petrolera estatal encargada de la explotación del ITT) y del Ministerio de Hidrocarburos, acompañados de aproximadamente unos veinte militares armados, llegaron a Llanchama con el fin de "informar" y de "consultar" a la comunidad sobre la firma de un pre-acuerdo que en teoría, facilitaría la legalización de la directiva comunitaria y más tarde, del territorio de posesión ancestral que reclaman desde hace casi veinte años. Sin más explicación, los funcionarios del Estado pedían a los miembros de la comunidad presentes, levantar su mano a favor o en contra de la firma del pre-acuerdo. Veinte y dos miembros se opusieron a la firma de un documento que según ellos, "carecía de informaciones necesarias y no estaba siendo consultado a través del debido proceso a toda la comunidad" (Manchoa, entrevista personal 11/12/2014). A pesar de ello, dicho pre-acuerdo terminó siendo firmado por el presidente de la comunidad, lo que generó varias tensiones y divisiones en el seno de la misma. Días después, Llanchama se despertaba dividida y cercada por un grupo de trabajadores, de la maquinaria necesaria para comenzar el proceso de exploración del territorio, así como de militares armados encargados de proteger y resguardar las actividades petroleras. El mencionado pre-acuerdo, hecho público algunos días después, señala que:

> «la comunidad de Llanchama declara expresamente que ha sido debidamente informada por Petroamazonas -PAM-EP-, a través de reuniones de socialización del proyecto y del respectivo proceso de Consulta y de participación del Estudio de Impacto Ambiental EIA, acerca de los impactos y posibles impactos, que causarán o podrían causar las actividades hidrocarburíferas vinculadas al desarrollo del proyecto que realiza PAM en sus predios ». […] "la Comunidad autoriza a PAM-EP, a sus contratistas y subcontratistas, el uso y ocupación inmediata del área indemnizada para el desarrollo del proyecto y facilitará el ingreso del personal, equipos materiales y demás instrumentos; y se compromete a no impedir, paralizar y/o obstaculizar el desarrollo del proyecto y sus actividades"[10].

[10] Preacuerdo Llanchama-Petroamazonas EP. 1/02/2014.

En compensación, el Estado pagaría a la comunidad un monto de 20 dólares por cada una de las 17.500 hectáreas a ser exploradas así como una suma adicional de 20 dólares por hectárea, en caso de impactos medioambientales producidos por la exploración sísmica. Esta "compensación" seria atribuida por la vía de la construcción de infraestructuras educativas, sociales, deportivas, de acuerdo a lo que la empresa considere como "las necesidades de la comunidad" (Manchoa, 10/12/2014).

La firma del preacuerdo tenía varias repercusiones a nivel local. Mientras que para los funcionarios de la petrolera y del Estado, ésta expresaba el desenlace satisfactorio del proceso de "consulta" que permitía iniciar los trabajos de exploración sísmica en el territorio de Llanchama, para esta comunidad, ella representaba el incumplimiento del proceso de consulta previa, libre e informada y la división comunitaria.

El derecho de los pueblos indígenas a ser consultados de manera previa, libre e informada al desarrollo de cualquier tipo de actividades extractivas en sus territorios se encuentra establecido en los artículos N° 57 y N° 398 de la Constitución política ecuatoriana del año 2008. Señalemos que este reconocimiento corresponde además a la recomendación de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), efectuada en el marco de la sentencia pronunciada a favor del pueblo de Sarayaku. En el año 2003, este pueblo demanda al Estado ecuatoriano en razón de los daños ocasionados por la empresa petrolera argentina Compañía General de Combustibles (CGC) sobre su territorio. En el 2010, la CIDH dicta medidas preventivas a favor de Sarayaku y condena al Estado ecuatoriano, obligándolo a remediar los daños producidos sobre su territorio así como a implementar el proceso de Consulta para obtener el consentimiento de los pueblos indígenas, de manera previa a la ejecución de cualquier tipo de proyecto de extracción. Sin embargo, esta recomendación fue acatada de manera parcial por el Estado ecuatoriano, al incluir solamente el derecho a la Consulta previa, libre e informada pero no al Consentimiento que debe obtenerse de parte de los pueblos indígenas.

Por otro lado, la Constitución ecuatoriana se encuentra desposeída de normas para hacer efectivo el derecho a la Consulta, lo que se traduce en la práctica, por la anulación de este recurso o en el mejor de los casos, por la puesta en marcha de un proceso incompleto, a través de leyes ambiguas y modalidades predefinidas por el Estado. Las ambigüedades de la ley pueden ser identificadas cuando analizamos detenidamente los diferentes tipos de consulta que se encuentran establecidos en la Constitución política ecuatoriana. En un informe realizado en el 2016, el Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES), distingue por lo menos dos tipos de consulta en función del sujeto "colectivo" o "individual" al que se le atribuye este derecho. El primer tipo referido al sujeto colectivo se encuentra mencionado en el artículo 57 y posee a su vez un doble alcance: a) en el numeral 7 de este articulo se menciona que el procedimiento de la consulta previa, libre e informada

debe ser aplicado en caso de implementación de proyectos de extracción de recursos no renovables en tierras de comunidades, pueblos y nacionalidades que puedan significar daños materiales, ambientales y culturales para los mismos; b) el numeral 17 del mismo artículo se refiere al derecho de ser consultado de manera previa a una decisión legislativa que pueda afectar cualquier derecho colectivo.

Un segundo tipo de consulta estaría presente en el articulo 398 de la Constitución en el que se reconoce que "toda decisión o autorización estatal que pueda afectar al ambiente deberá ser consultada a la comunidad […]". Identificado por el CDES como un "derecho difuso" por ser aplicable a toda "la comunidad", este reconocimiento discreparía con el objetivo del derecho a la Consulta previa, libre e informada de "incluir el criterio de las comunidades" frente a posibles impactos o afecciones de los proyectos extractivos. Así, la Corte Constitucional ecuatoriana ha señalado que en la Constitución política el derecho reconocido en el artículo 57, dirigido a comunidades, comunas, pueblos y nacionalidades indígenas, afro-ecuatorianas y montubias, no es equiparable a lo establecido sobre la consulta ambiental establecida en el articulo 398 dirigida a "toda la comunidad". Esto, puesto que como señala el ultimo artículo, ante una oposición mayoritaria de la comunidad, la decisión de ejecutar o no un proyecto será adoptada por resolución debidamente motivada de la instancia administrativa o autoridad jerárquicamente superior de acuerdo con la ley (CDES, 2016: 14). Existe en este sentido, una superposición de leyes que bajo justificativo de priorizar la opinión de toda la comunidad (la población ecuatoriana en general), permite que el Estado ecuatoriano modifique o substituya la consulta a las comunidades, para que sea "una instancia administrativa superior" quien decida por la ejecución o no de un proyecto de extracción.

En Llanchama como en otras comunidades afectadas por la extracción del bloque N°43, las llamadas "reuniones de información y de socialización" tuvieron lugar solamente después de que el gobierno ecuatoriano decida dar paso a la explotación petrolera. Ningún proceso de consulta fue efectuado de manera previa en estas comunidades en donde por cierto, ya se habían efectuado los trabajos de exploración. Tanto la Constitución política ecuatoriana como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos Indígenas establecen la necesidad de respetar el carácter "previo" de los procesos, señalando que : "Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado **antes** de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo »[11].

[11] Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Art. 19 et 32.2. El subrayado es mío.

Por otra parte, durante esta reunión, las informaciones sobre el proyecto de extracción no fueron transmitidas sino de manera parcial por los funcionarios del Estado. Focalizados en los beneficios de la firma del preacuerdo o sobre las compensaciones económicas que serían atribuidas a la comunidad, los funcionarios no proporcionaron en ningún momento, informaciones sobre los mecanismos a ser utilizados para explorar y explotar el territorio así como sobre los impactos sociales y medioambientales que estos podrían provocar. La información, en muchos de los casos está dirigida únicamente a la directiva de las comunidades con quienes se negocia previamente para que estos a su vez, obtengan el visto bueno de la comunidad y/o firmen de cualquier forma los acuerdos a favor de la explotación del territorio. A cambio de ofertas de trabajo, de presentes y de dinero, funcionarios de las empresas petroleras y del Estado, buscan facilitar la ejecución del proceso, ocultando información y manipulando a las personas.

Al ser desarrollado bajo presión de militares armados, de funcionarios públicos y en varios de los casos, en ausencia del conjunto de miembros de la comunidad, el procedimiento del Estado parece obviar el carácter de una consulta "libre", como lo explica la mencionada carta redactada por algunos miembros de Llanchama:

> "Ella [la consulta] no respeta nuestro procedimiento tradicional y nuestros derechos como pueblos indígenas (…) Tradicionalmente, nuestras decisiones de Comuna, las tomamos en CONCENSO y las reuniones las dirige el presidente de la Comuna y no un funcionario público ajeno a la Comuna"[12].

Este aspecto constituye según varios miembros de Llanchama, el primer factor de división comunitaria agravado por el establecimiento de vínculos clientelistas con ciertos dirigentes y por la manipulación de la que son objeto otros miembros de la comunidad. Como evoca Andrés Manchoa, antiguo presidente de Llanchama:

> "al comienzo, yo y otras catorce personas nos opusimos al proyecto de explotación (…). Estos catorce han sido comprados por la empresa y, bajo pretexto de la indemnización, de la compensación, de ofertas de empleo, etc., consiguieron convencerlos para que firmen el documento (entrevista personal, 12/12/2014).

La obtención de la firma del mencionado preacuerdo ocurría además en un contexto marcado por el acoso, el hostigamiento por parte de algunos funcionarios de Petroamazonas a ciertos miembros de la comunidad. Esto según los mismos, constituye una "clara presión y persecución" a las personas que se oponen a la explotación petrolera para que den su brazo a torcer y suscriban los acuerdos (Sandiego, entrevista personal, 10/11/2012).

De esta manera, los mecanismos utilizados para la implementación de la Consulta, revelan el carácter coercitivo de las políticas del Estado que buscan eliminar por todos

[12] Carta pública de la Comunidad Kichwa de Llanchama del Yasuní. 30/03/2014.

los medios la posibilidad de una participación real de las comunidades indígenas. Esto lo demuestra claramente el caso de Llanchama, en donde antes de representar una herramienta constructiva y de respeto de la opinión y de la decisión comunitaria, la Consulta se convirtió en un elemento generador de disputas y divisiones. Como lo expresa el abogado y activista Mario Melo, encargado de la defensa del caso de Sarayaku: "el cumplimiento del derecho a la consulta a los pueblos indígenas es aún una pendiente por parte del Estado ecuatoriano." (Melo, 2013: 90 en Álvarez, 2013).

CONSIDERACIONES FINALES

El análisis del caso de la comunidad Kichwa de Llanchama, nos permite mencionar algunos elementos relativos a la situación de las luchas por la defensa del territorio y de los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana. Han sido principalmente observadas las características del proceso de Consulta previa, libre e informada, cuya aplicación parcial o anulación da cuenta de la violación de la normativa jurídica nacional y de los instrumentos internacionales relativos a los derechos de los pueblos indígenas, en el actual contexto de consolidación del modelo extractivista en Ecuador. En efecto, los mecanismos utilizados para la implementación de este proceso, revelan el carácter coercitivo de las políticas del Estado que buscan eliminar por todos los medios la posibilidad de una participación real de las comunidades indígenas. Esto lo demuestra claramente el caso de Llanchama, en donde antes de representar una herramienta constructiva y de respeto de la opinión y de la decisión comunitaria, la Consulta se convirtió en un elemento generador de disputas y divisiones.

Basándonos en los testimonios de los miembros de la Comunidad de Llanchama podemos enfatizar y en 2 aspectos fundamentales:

1. En la memoria histórica de violencia que está tan presente en los testimonios y en las demandas tanto de los habitantes de Llanchama como de otras comunidades Kichwa y Waorani del Yasuní, la misma que es actualmente transformada en un recurso, en crítica consciente y por tanto en potencia organizativa para el reclamo de la autonomía y la autodeterminación sobre sus territorios.
2. En el vinculo colectivo y comunitario según el cual las comunidades conciben a los territorios. Las denuncias, testimonios de los miembros de Llanchama y su manera de interpelar al Estado ecuatoriano, dan cuenta del sentido y del valor que tiene para ellos la comunidad entendidos como una construcción mutua entre lo individual y lo colectivo, entre el ser humano y la naturaleza en el seno de sus territorios.

En base al análisis del proceso de consulta se puede percibir lo ambigua que resulta ser la legislación actual relativa a los derechos de los pueblos indígenas y hacer una critica a la perspectiva positivista del derecho que perdura en las estructuras del Estado ecuatoriano en la cual se prioriza a lo individual sobre lo colectivo, a una decisión gubernamental unilateral (a menudo influenciada por los intereses extractivistas), sobre la decisión y las necesidades de toda una comunidad.

Si bien, los cambios efectuados en la ultima Constitución Política ecuatoriana y la Iniciativa para dejar el petróleo bajo tierra son reveladores de avances importantes en materia de derechos de los pueblos indígenas y de la naturaleza, no hay que perder de vista las diferentes interpretaciones así como las apropiaciones discursivas de los mismos, en un marco caracterizado por la intensificación de conflictos socio-territoriales. En este sentido, la apropiación por parte del gobierno ecuatoriano, de nociones como las del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir, puede ser considerada más bien como uno más de los mecanismos políticos utilizados para atenuar las disputas sobre el territorio y las reivindicaciones de los movimientos sociales. El empleo y/o la apropiación de lógicas indígenas y las declaraciones favorables a los derechos de estos pueblos no constituyen un fenómeno reciente. Como explica el investigador Andrés Guerrero al hablar de la "ventriloquia del Estado" como mecanismo utilizado por sectores mestizos dichos "pro-indigenistas" a medios del siglo XIX para "hablar" por las voces indígenas, tergiversando así la visiones, perspectivas, opiniones de estos últimos. Si bien, estos dos modelos difieren en la forma, la apropiación discursiva del *Sumak Kawsay* y de nociones como las de Plurinacionalidad e Interculturalidad en contextos de reforzamiento del modelo de desarrollo extractivista, muestra las dificultades por consolidar el programa político del movimiento indígena en el seno del Ecuador contemporáneo, al mismo tiempo que permite redefinir el sentido autónomo y auto-determinado de las luchas colectivas y comunitarias.

BIBLIOGRAFÍA

Almeida, Alexandra y José Proaño. 2008. *Tigre, Águila y Waorani, una sola selva, una sola lucha*, Acción Ecológica, Quito.

Acosta, Alberto, Eduardo Gudynas, Esperanza Martínez, Joseph Vogel. 2009. *Dejar el crudo bajo tierra o la búsqueda del paraíso perdido*. Quito: Programa de las Américas Informe de la política, Washington, DC: Center for International Policy. www.alainet.org/images/AcostaGudynasMartinezVogelITTEc09.pdf.

Cevallos, Sofia. 2016. L'initiative Yasuní ITT: redéfinition du paradigme de développement ou exclusion des droits des peuples autochtones en Équateur?. Dreyfus-Gamelon y Patrick Kulesza (eds.) *Les Indiens de l'Amazonie face au développement prédateur. Nouveaux projets d'exploration et menaces sur les droits humains,* 245-275. Paris: L'Harmattan, SOGIP.

Documento de Revisión al Informe del Ministerio de Justicia entregado a la Comisión de Biodiversidad de la Asamblea. 2013. Colectivo de antropólogos y antropólogas ecuatorianos. Quito.

Centro de Derechos Económicos y Sociales (2016), *« La Consulta Previa Libre e Informada en Ecuador »*. Quito. CDES.

Colleoni, Paola, José Proaño. 2010. *Caminantes de la Selva. Los pueblos en aislamiento de la Amazonia Ecuatoriana*. Quito: IWGIA, IPES, CONAIE.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR, Montecristi 2008.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, *Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf.

DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, 2007.

Escobar, Arturo. 2014. «Territoires de la différence: l'ontologie politique des droits au territoire ». En *Terres, territoires, ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones* editado por Irène Bellier, 31-46. Paris: L'Harmattan, SOGIP.

Haesbaert, Rogério. (2011). «El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad». México. Siglo XXI.

Huertas, Beatriz (2002). *Los pueblos indígenas en aislamiento, su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. IWGIA. Tarea Gráfica Educativa. Lima.

Guerrero, Andrés. 1996. « El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador". En *Nueva Sociedad*, N°142: 32-43, Marzo - Abril 1996.

Gudynas, Eduardo. 2009. « Diez tesis urgentes sobre extractivismo ». *En extractivismo, politica y sociedad*, 187- 225. Quito, CAP/CLAES.

Melo, Mario. 2013. Consulta previa en el Ecuador : una mirada de los organismos internacionales de Derechos Humanos. *El Correísmo al Desnudo*. Álvarez et. al., 86-90, http://montecristivive.com/wp-content/uploads/2015/01/el-correismo-al-desnudo-prensa.compressed.pdf

Santos, Boaventura. 2013.. *Pela mão de Alice. O social e o Político na Pós-Modernidade*. 9ª edición. Coimbra. Almedina.

SACHER, William y BAEZ, Michelle (2013), « Buen Vivir, faux et vrais espoirs ». *La revue des livres*, No. 11 Mai-Juin, Paris.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

UMA ETNOGRAFIA NAS HORTAS COMUNITÁRIAS E NO RESTAURANTE POPULAR: POLÍTICAS PÚBLICAS SOB A PERSPECTIVA DOS TITULARES DE DIREITOS[1]

Stefany Ferreira Feniman[2]
Universidade Norte do Paraná

Resumo

Este artigo versa sobre a transposição da Política Pública Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) para a prática cotidiana municipal. O objeto de análise deste trabalho foram as percepções, simbolismos e valores expressos por titulares de direitos em dois programas sociais implementados no município de Maringá/PR: Hortas Comunitárias e Restaurante Popular. A etnografia foi o procedimento que qualificou a pesquisa empírica como metodologia e produção textual. As considerações foram pautadas nas narrativas de 20 interlocutores de pesquisa, dentre eles, 8 foram entrevistados no restaurante popular e 12 nas hortas comunitárias. Depreende-se que as representações sociais formuladas sobre o restaurante popular se concentram na proporcionalidade entre a qualidade da comida oferecida e o valor cobrado pela mesma, cumprindo as expectativas da proposta. Já as representações sociais formuladas sobre as hortas comunitárias são plenas de aspectos valorativamente positivos, fazendo também seus cálculos sobre os negativos, permeadas de conflitos entre uns e outros; prevalecem, contudo, as benesses associadas à melhoria da qualidade de vida na cosmovisão de ambos os interlocutores.

Palavras-chave: Antropologia. Políticas públicas. Restaurante Popular. Hortas comunitárias.

AN ETHNOGRAPHY IN COMMUNITY VEGETABLE GARDENS AND IN POPULAR RESTAURANT: PUBLIC POLICIES FROM THE PERSPECTIVE OF RIGHTS HOLDERS

Abstract

This article deals with the implementation of the National Public Policy of Food and Nutrition Security to local daily practice. The object of analysis of this paper was the perceptions, symbolisms and values expressed by right holders in two social programs implemented in the

[1] Este trabalho faz parte da pesquisa desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade Estadual de Maringá (UEM/PR), resultando na dissertação "Entre mesas e canteiros: representações sobre a Política de Segurança Alimentar em Maringá/Paraná", disponível no link: <http://nou-rau.uem.br/nou-rau/document/?down=vtls000227026> Acesso em: 18 jul. 2018.

[2] Mestre em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade Estadual de Maringá/PR (PGC/UEM); Professora na Universidade Norte do Paraná (UNOPAR).

Maringá/PR/Brasil: Community Vegetable Garden and Popular Restaurant. Ethnography was the procedure that described the empirical research as a methodology and textual production. The considerations were based on the narratives of 20 research interlocutors, of whom eight were interviewed in the popular restaurant and twelve in the community vegetable gardens. It can be seen that the social representations formulated about the popular restaurant focus on proportionality between the quality of the food offered and the value charged by meeting the basic expectations, fulfilling the expectations of the proposal. Already formulated social representation of community vegetable gardens is full of positives aspects, also do your calculations on the negatives, permeated by conflicts between one and the other; however, prevail the benefits associated with improve quality of life in the cosmo vision of both interlocutors.

Keywords: Anthropology. Public policy. Popular Restaurant. Community Vegetable Garden.

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho aborda a política pública de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) no município de Maringá, Paraná, Brasil, e o modo como foi transposta para prática cotidiana municipal através de duas experiências locais: 1) programa de Hortas Comunitárias; e 2) programa Restaurante Popular, ambos os espaços tomados como cenário para a investigação etnográfica.

Valendo-me de uma análise crítica, a ênfase repousou no modo como tais programas são vivenciados pela população em suas práticas, simbolismos, dinâmicas e, principalmente, as representações sociais formuladas por esses sujeitos titulares de direitos[3] acerca da maneira como avaliavam suas experiências acerca dos programas.

A etnografia foi o procedimento que qualificou a pesquisa empírica, com a combinação de técnicas de trabalho de campo, realizada no decorrer de 13 meses, conversas informais, aplicação de entrevistas semi-estruturadas, suas respectivas transcrições e o imprescindível diário de campo. Foram gerados 20 registros de áudio, posteriormente transcritos e manipulados em formato textual. Entre os interlocutores, 8 foram abordados no restaurante popular e 12 nas hortas comunitárias. Aqui seguem descritos apenas alguns aspectos dos ricos materiais coletados. A metodologia utilizada permitiu a partilha de vivências com as pessoas envolvidas e os espaços sobre os quais as representações versavam. Nos programas de SAN a antropologia vem à luz para refletir sobre os *valores, atitudes e crenças* (MINAYO, 1991) da população enfocada, problematizando-os a partir da realidade local específica.

O aporte teórico elencado para interpretação do material coletado trabalhou com a teoria das representações sociais (MOSCOVICI, 2007; GUARESCHI, 2000; ARAUJO,

[3] A expressão titulares de direito foi textualmente adotada com conotação política para se referir aos interlocutores da pesquisa. Esta visão ética se contrapõe à designação beneficiários, terminologia recorrente, como se os serviços ofertados pelo Estado fossem favores prestados à população.

2008), que se apresentam enquanto saberes decorrentes das interações e práticas humanas, ou seja, os discursos narrativos expressos pelos interlocutores foram analisados tomando por base o conhecimento que esses mesmos sujeitos dispunham a partir de suas inserções nos programas.

Na realização etnográfica e interpretação da cosmologia dos interlocutores, a perspectiva adotada foi exercitada sob uma compreensão holística, em que só é possível compreender os programas de segurança alimentar e nutricional a partir do todo complexo que ele envolve para os seus titulares de direitos, como "fatos sociais totais". (MAUSS, 1974). As representações sociais formuladas pelos titulares de direitos no restaurante popular acerca do programa são frequentemente engendradas nesta totalidade do fato social. Ao considerar o seu conjunto total, é possível apreender a sua essência. As categorias de análise que os interlocutores acionam em suas representações sociais decompõem o sistema e concomitantemente o reafirmam.

2 OS PROGRAMAS ENFOCADOS: RESTAURANTE POPULAR E HORTAS COMUNITÁRIAS

O restaurante popular (RP) é um dos programas da política municipal de SAN, integrado à rede de ações Federais do *Fome Zero*. É administrado pelo poder público local, mas se mantém com a responsabilidade do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). Esta iniciativa objetiva a proteção alimentar por meio da preparação e venda de refeições saudáveis e nutritivas, contemplando a demanda de oferta alimentar de amplo acesso para pessoas que fazem suas refeições fora de casa.

O fato de o RP visar principalmente, o acesso de pessoas de menor poder aquisitivo, faz com que a preços baixos sejam servidas refeições cujo cardápio é variado, com equilíbrio entre os nutrientes necessários para síntese metabólica saudável na perspectiva nutricional, reduzindo a vulnerabilidade a doenças advindas de alimentação inadequada, mediante a promoção da saúde alimentar. Em Maringá o restaurante tem capacidade de oferecer até mil refeições diárias, de segunda à sexta-feira, no período das 11 até as 14 horas. O preço cobrado por cada refeição durante o período de realização da pesquisa foi de R$ 2,00. Atualmente a refeição custa R$ 3,00 à população.

Dalton (Foursquare). Disponível em: <https://igx.4sqi.net/img/general/width960/J82xxxkmljulJ9CPwrwcY37ih8rSZpE-w2E2pAMsIAQ.jpg> Acesso: 16 jul. 2018.

Já p projeto das hortas comunitárias foi introduzido em Maringá em 2007, como resultado de parcerias entre diferentes agentes: a administração municipal; o Centro de Referência em Agricultura Urbana e Periurbana (CERAUP), da Universidade Estadual de Maringá (UEM); as famílias interessadas, especialmente de baixo poder aquisitivo; e as centrais de abastecimento de energia elétrica, cujos terrenos férteis situados em pontos de transmissão de alta tensão foram doados e auxiliam com a manutenção das unidades. No início da investigação, contabilizam-se 23 unidades das hortas comunitárias, atualmente são contabilizadas 38 hortas comunitárias no município, com em informações cedidas pela Prefeitura municipal.

Jornal Matéria Prima. Disponível em: <http://www.jornalmateriaprima.com.br/2013/09/horta-comunitaria-alimenta-populacao-da-vila-esperanca/> Acesso: 16 jul. 2018.

As etapas necessárias para iniciar uma horta comunitária são as mesmas, contudo é possível perceber diferenças significativas entre elas: quanto à procedência do terreno, se foi doado pela prefeitura ou resultado da parceria estabelecida com a central de energia elétrica; quanto à característica do solo, como sua produtividade, declividade;

à organização e a disposição dada em cada horta para o plantio das diferentes culturas alimentares; quanto ao tamanho e a respectiva capacidade de comportar as famílias; o entrosamento ou a desagregação das pessoas envolvidas, em consonância ao êxito ou entrave da proposta comunitária; conforme o acúmulo, ou bagagem, de experiências antigas que os participantes, sobretudo aqueles que se apresentam como liderança, trazem de outros trabalhos coletivos; ainda quanto às questões políticas, os produtores apontam que há predileções por parte da gestão municipal do programa; dentre outros fatores.

Como o nome do programa sugere, a horta é comunitária, a gestão do espaço fica à cargo da comunidade envolvida, regida por um estatuto próprio. Internamente, de acordo com o tamanho, o terreno é dividido em canteiros, que em reunião são sorteados entre as famílias interessadas moradoras do bairro, após sorteio, cada qual fica responsável pelo cuidado de canteiros específicos.

Definidos esses participantes e os respectivos canteiros que lhes competem, cada um "se vira para cuidar", expressão êmica utilizada pelos interlocutores para indicar que eles mesmos devem se responsabilizar pelo trabalho, caso a prefeitura não auxilie, assim, devem adquirir as mudas necessárias, estipular o horário de dedicação aos plantios, à colheita, obter adubo, encarregarem-se da venda das hortaliças[4], etc. Eles recebem instruções e cursos básicos de formação sobre o modo de produção orgânica – já que há restrição quanto a utilização de venenos, fertilizantes e adubos químicos, proibidos pelo regimento das hortas. Todavia, não possuem uma cartilha que dite as regras de trabalho, muito menos quem fiscalize suas ações. Isso lhes confere liberdade, que experimentem, inventem, alternem, decidam, por si próprios o que, como e onde melhor trabalhar em seus pedaços de terra. No cotidiano de trabalho, essa dinâmica possibilita que uma série de desdobramentos e atravessamentos ocorram entre os produtores. Trocam informações entre si, mas também opinam sobre o que é feito nos canteiros vizinhos.

RESTAURANTE POPULAR: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS EM FLUXO ENTRE OS TITULARES DE DIREITOS

Em alguma medida, a proposta do programa *Restaurante Popular* homogeneíza os titulares de direitos frequentadores, impessoalizando-os, de forma que ao chegar no recinto, a organização do restaurante encaminha o indivíduo ao mesmo idêntico percurso que os demais. Contudo, a observação participante evidenciou os valores, crenças e algumas das trajetórias de seus frequentadores.

[4] O termo hortaliça é utilizado aqui em consonância à Resolução da ANVISA n.º 12 de 1978, para definir a planta herbácea da qual uma ou mais partes são utilizadas como alimento na sua forma natural, e pode classificar-se sob três distintas formas: a) verdura; b) legume; c) raízes, tubérculos e rizomas.

Em Maringá, após subir as escadarias de acesso à entrada do "pop", há uma guarita com um funcionário para vender o *ticket* individual que dá direito ao almoço. Após realizada a compra, logo ao lado está o acesso para entrar no refeitório. Na porta do salão, nota-se uma faixa lateral divisória, que organiza os frequentadores que chegam em fila, em direção ao fundo, onde são servidas as refeições. Ao final da fila, entrega-se o *ticket* a uma das funcionárias e o indivíduo pega uma das bandejas que ficam posicionadas em pilhas organizadas acima da mesa. São bandejas em aço com compartimentos para a comida. Ainda em fila e segurando-a, o indivíduo apresenta sua bandeja diante das guarnições onde as comidas estão dispostas lado a lado. Do outro lado da fila, ficam as funcionárias que servem as porções, colocando-as dentro dos compartimentos. Depois disso, a fila é desfeita e os frequentadores estão livres para escolherem onde sentar e almoçar, em acentos e mesas padronizados ao longo de todo o salão.

Esta sequência, aparentemente comum, é carregada de aspectos simbólicos, subjetivos e plenos. Entre o público há jovens, adultos, idosos, homens e mulheres, ocasionalmente crianças acompanhadas dos responsáveis, trabalhadores identificados por seus uniformes ou em trajes sociais. Na experienciação do restaurante pelos sujeitos, as ideias que eles pensam e imaginam acabam por constituir a própria realidade do que vem a ser este programa no município.

Um dos interlocutores na pesquisa foi Rogério, senhor simpático de 57 anos, pós-graduado, receptivo e franco em suas falas. Contou sua história de vida: a coordenação do polo de extensão de uma faculdade privada, divorciado, pai de dois filhos, um em Minas Gerais e outro no Maranhão, que julgava possuir uma história solitária de dois anos na cidade e se tornou frequentador assíduo do restaurante popular, por isso, durante a pesquisa, tivemos diferentes reencontros.

Perguntado se já havia escutado falar de SAN, ele demonstrou articulação e precisão em suas respostas. Associou com a higienização dos alimentos para o consumo e com o "Manual das Boas Práticas de Manipulação dos Alimentos". Ao ponderar sobre o que poderia ser feito para que as pessoas comessem melhor, expressou seu conhecimento afirmando a necessidade de adequar os hábitos alimentares à realidade, uma prerrogativa educacional que deveria ser orientada por quem está à frente da cadeia de produção de alimentos. Suas falas foram entusiasmadas com críticas econômicas ao governo e incorporou a perspectiva de respeito às opções culturais dos hábitos alimentares ilustrando que aquilo que se come em Minas Gerais, sua terra de origem, difere daquilo que se come na Bahia e do que se come no Paraná, como exemplo.

Para Rogério, o restaurante popular representava a possibilidade de "equilibrar suas calorias", já que em casa não teria tempo e paciência para preparar as refeições, "eu não tenho muito luxo de comida, então, pago dois reais, acho que a comida aqui é excelente".

Esta declaração é representativa de que os titulares de direitos frequentadores do restaurante popular não colocam grandes exigências sobre a refeição e o estabelecimento, julgando-os simples. O fator "economia" sobressai como o grande atrativo do programa, e a qualidade da comida servida cumpre com o esperado, faz jus ao preço, com a credibilidade atribuída pela nutrição.

Rogério reconheceu o restaurante de Maringá como mais atraente, se comparado ao de São Paulo ou de Minas Gerais, devido à abrangência da capacidade de atendimento. Argumentou que nesses últimos, por a demanda ser maior, perdem em qualidade, enquanto o primeiro ganha no atendimento e em sua edificação, por servir até o limite de mil refeições ao dia. Em contrapartida, a crítica do interlocutor foi que deixa a desejar em sua "assepsia", este requisito deveria ser mais transparecido, e a parte arquitetônica foi mal projetada quando deixou lavabos interligadas ao bebedouro, em sua opinião.

Quanto à existência deste programa na cidade, Rogério considerou uma iniciativa indiscutível, afirmou não ser um favorecimento da administração municipal voltado à população, mas sim, obrigação, e que todo o país que deseja adotar um projeto de desenvolvimento deve investir e prezar por esse tipo de política, no sentido de cumprir o seu dever mínimo, "não tirar onda de favorecimento ao povo", saúde, educação e alimentação não são áreas para que gestores façam "políticas" no sentido eleitoreiro, mas sim, no sentido de dever e responsabilidade para com a população, expressou.

Sobre a confiança na comida, o interlocutor asseverou que os cardápios eram dentro do esperado regionalmente e, apesar de alguns deles terem nomes mais bonitos do que a própria correspondência à realidade, estavam "bons demais". A localização também foi aprovada e considerou que, assim como em Belo Horizonte, deveria haver outras duas unidades em Maringá para atender, além da população em geral da unidade existente, também a região industrial e outra da prestação de serviços. Esboçou ainda uma crítica à associação terceirizada que administra o restaurante, segundo ele deveria passar por um ajustamento, não porque estivesse ruim, mas porque poderia melhorar e se superar, até porque os frequentadores pagavam o valor mais alto com relação aquele cobrado em outras cidades, ressaltou registrando que suas críticas não eram por insatisfação, mas por vontade de ver a estrutura melhorar.

Indagado sobre como achava que a população via o restaurante popular, assegurou que viam com o maior carinho, com verdadeiro respeito pela iniciativa, pois ele frequentava diariamente e a cada dia se sentava com uma pessoa diferente, conversava com diversos frequentadores, de trajetórias singulares, inclusive aqueles que vinham de outros municípios. Em todas essas ocasiões, só escutava as pessoas falando bem, nunca mal, por isso sua resposta foi incisiva sobre a qualidade do programa. A realização desta pergunta foi explorada como a tentativa de apreender a representação social formulada

pelos interlocutores por meio da projeção de suas próprias ideias e opiniões, transferidas a outrem, como se fossem extrínsecas, a fim de comparar com as respostas oferecidas inicialmente, na pergunta direcionada para a opinião pessoal e particular de cada um acerca da realização do programa.

Outra dupla de interlocutores durante a pesquisa no restaurante popular foi Catarina e Thiago, um jovem casal, bastante solícitos e dispostos a falar. Por segurança alimentar e nutricional associaram o controle, higienização e qualidade dos alimentos. Esta pergunta oportunizou que falassem sobre possíveis ideias para que as pessoas comessem melhor. As propostas emitidas por ambos foram de criatividade e emancipação, ressaltando a necessidade de investimentos em formação, para a educação social, sobretudo com o poder dos meios de comunicação para isso, julgaram.

Expressaram a importância de estabelecer parcerias com diferentes agentes interessados em aderir tais projetos e promover tais avanços, fossem eles parceiros oriundos de instituições, restaurantes ou pequenos agricultores. Sobre estes, que recebessem mais investimentos e atenção, para que novas iniciativas fossem promovidas, como exemplo, citaram a Feira do Produtor[5], realizada duas vezes por semana, e subsidiar a instrução da população para as escolhas entre o que é um alimento de qualidade e o que não é, expondo a diferença entre alimentos saudáveis e aqueles "industrializados".

O casal relatou que o modo como tomaram conhecimento do restaurante popular foi de boca em boca, nunca souberam de "investimento em publicidade e divulgação", especularam que de repente, o motivo disso seria para não prejudicar outras empresas alimentícias da região, mas era possível ponderar pela limitada capacidade de atendimento à população, restrita às mil refeições diárias. Testemunharam a confiança na comida e completaram que "não há nada de surpreendente nela", para esperar o comum de uma comida caseira, sem o tempero forte que eles estão acostumados.

Perguntados sobre a forma com que se alimentavam no dia a dia, expressaram, lamentando, que quanto mais saudável a comida, mais caro seria o seu preço, que o valor cobrado pelo alimento é proporcional a sua segurança, isto dificulta que a população em massa possa aderir à hábitos alimentares saudáveis, já que a resposta é pagar sempre e apenas por aquilo que for mais barato. Apesar disso, afirmaram que fazem um controle de gastos em sua casa e planejam o cardápio em função da filha, estimulando-a a "crescer comendo verduras e legumes".

A respeito do que pensavam da iniciativa do programa, Thiago respondeu animado que por ser autônomo já viajou por diversas cidades brasileiras e por onde

[5] A Feira do Produtor é realizada tradicionalmente no município três vezes por semana, às segundas-feiras, quartas-feiras e aos sábados. Acontece na região central da cidade, no estacionamento do estádio de esportes, com cerca de 150 barracas. Maringá conta com 43 feiras-livres por semana, realizadas em distintos bairros do município, de acordo com a gerência de controle de feiras-livres, vinculada à diretoria de agricultura da Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico (SEDE).

foi, sempre perguntou da existência de restaurante popular. O fato de o trabalho ser coordenado por um profissional de nutrição passa muita credibilidade à população, afirmou reconhecendo um benefício qualitativo, além do quantitativo da economia de dinheiro, já que o custo das refeições é "reduzido", "deveria ser obrigatório por lei que a prefeitura criasse restaurantes populares pra cidade, por ser tão boa iniciativa e ajudar a tanta gente". Nas demais cidades que pôde conhecer, afirmou ter visto viu a população atendida saindo com satisfação, sem ter do que reclamar, assim, "o benefício é excelente e o valor supereconômico", contempla também "uma pessoa mais humilde, que pode almoçar, poupar dinheiro e ao final do mês consegue calcular um benefício enorme".

A respeito da estrutura física do prédio, o comunicativo jovem também aprovava. Entre os demais restaurantes populares que conheceu, viu prédios que se assemelhavam a galpões com cadeiras dispostas, mas nestes casos por serem quase de graça, já parecia bom; e outra unidade de destaque que ao entrar nem dizia que era "restaurante popular". Sua análise é de que o espaço não precisa ser chique, glamoroso, ostensivo, basta ser confortável para que as pessoas possam comer, com frescor e tranquilidade.

Finalizou julgando a "iniciativa excelente" e vendo o restaurante popular também como um possível espaço para que estudantes que estão se formando pudessem exercitar a prática profissional, colocar em ação a teoria aprendida, a fim de "ajudar as pessoas que se beneficiam do programa", poderiam expor *stands*, informar a população, conscientizar para a alimentação, aproveitando a oportunidade do aglomerado e fila para instruí-los um pouco mais, promover a qualidade de vida, inclusive por ser um centro popular, poderia "ajudar" ainda mais a sociedade, segundo ele.

Contudo, como ponto a desejar, Thiago objetou que a unidade de Maringá foi a primeira que conheceu a não oferecer suco, todas as demais serviam um copo ou tinham uma máquina à disposição dos frequentadores para que se servissem, motivo de insatisfação inclusive pelo fato de a unidade maringaense ser a de preço mais alto, valor que ainda pode ser pago por seu público frequentador, mas já fora do padrão de outras unidades, como justificativa, associou com a "carestia do custo de vista da cidade" em geral.

Catarina, por sua vez, compreende o restaurante popular como uma facilidade, ao sair de seu turno de estudos no ensino médio para jovens e adultos, ela cursa uma capacitação profissional no Senac e no intervalo de um e outro vai ao restaurante popular para almoçar, junto com colegas. Compara que fora dali, para realizar uma refeição não pagaria menos de R$ 7,90, multiplicado por todos os dias úteis, ficaria pesado ao final do mês. O restaurante popular oferece "uma refeição balanceada", saem de lá satisfeitos, por isso, para ela, não só é uma opção viável, como a melhor, à altura de qualquer outro lugar em que tivesse que pagar mais caro para se alimentar. Aqui, é interessante notar que a comparação realizada pela interlocutora toma o preço como parâmetro primordial.

Nesse momento, Thiago julgou que por "ser um trabalho social, as pessoas envolvidas no programa dedicavam amor à prestação de serviço" que faziam, "doando seu tempo". Catarina reafirmou gostar do programa por ter fruta, apreciar a salada, aprovar a variedade servida - com exceção da laranja, repetidamente como sobremesa - e tinha o fundamental, o "arroz e feijão", assim, não tinha do que reclamar.

Como dúvida, ambos estranhavam o fato de um dos cardápios servir frango empanado, por ser um produto ultraprocessado provocava desconfiança quanto a procedência e qualidade do alimento. O casal revelou a crença de que quanto mais saudável e natural fosse a refeição, melhor seria, advertindo que essa opinião não significa restrição ao frango, mesmo porque trata-se de "um alimento que agrada o paladar da maioria da população", mas preferiam que o frango fosse preparado de outra forma, mais próxima "do natural e menos processado", revelaram.

Catarina comentou sobre comparações que são feitas da comida servida na unidade com a "comida de hospital". Confrontando esta relação, a interlocutora identificava a necessidade de divulgar mais sobre o trabalho do programa, faltando um reforço positivo atrelado ao serviço prestado, porém identificava, também, como é difícil e cansativo mudar a opinião de pessoas preconceituosas.

A interpretação feita aqui é que esta lógica atinge o restaurante popular por se tratar de uma política ofertada pelo Estado com uma responsabilidade básica e primordial de manutenção da vida no oferecimento das refeições. O termo "popular", assim como o termo "público", soa improdutivo para muitos cidadãos que se sentem menores por dependerem do programa. Interessa reafirmar que a necessidade de um reforço positivo associada ao restaurante popular reflete diretamente na formulação das representações sociais acerca dele, muitas vezes reconhecido como um lugar simplório, insosso, asséptico – mais do que o seja, talvez, na prática, pois se é esta a representação social presente no imaginário da população, ela se concretiza e se materializa em realidade.

Outra dupla de interlocutores foi dona Joana e senhor Danilo, simpático casal de idosos do Jardim Tropical. Revelaram que foram até o restaurante por indicação de parentes e vizinhos. Ela, com 70 anos, disse que sua ocupação era o artesanato, fazia cachecol, colares, almofadas, cuidava do quintal, da casa e assim, trabalhava "o dia todinho". Ele, com 69 anos, disse que fazia comida para ela e lavava a louça.

Quando ouviu falar em segurança alimentar e nutricional, Sr. Danilo simplificou que para ele era "se precaver, equilibrar a alimentação com itens saudáveis, tais como verduras, frutas, saladas, não ingerir muito óleo ou comer muita carne gordurosa e se alimentar de peixe, uma dieta controlada". Confidenciou, porém, que não era tão regrado assim. No dia em que a conversa se desenrolou, o cardápio servido no "pop"

foi feijoada e ele se divertiu contando que comeu à altura. Dona Joana por sua vez, afirmou que o importante para ela é não comer fora de hora e, ao contrário de seu companheiro, ela não dava a mesma importância para a carne nas refeições.

Refletindo sobre o que poderia ser feito para as pessoas comerem melhor, o primeiro fator apontado por Sr. Danilo, foi o preço dos alimentos, "deveria ser abaixado". Para justificar, compartilhou com entusiasmo e indignação que morou durante 35 anos na capital São Paulo trabalhando em restaurante, aposentou-se por idade, e entendia o Paraná como um estado agrícola, dotado de grandes extensões de terras destinadas à plantação mas, contraditoriamente, também o estado onde o custo para se alimentar era mais alto, "e deveria ser mais em conta". Na capital paulista julgava ser mais fácil, pois comia de tudo o que a classe média também comia, já em Maringá não via essa possibilidade.

Dona Joana, ao contrário, expressando seus valores, contestou a fala do companheiro, não achava nada que fosse destinado à alimentação caro, o que a revoltava era que pessoas comprassem "um maço de cigarro" ou "uma garrafa de pinga" pelo mesmo valor, "para alimentar a saúde, o corpo físico das pessoas, não acho nada caro".

O interlocutor continuou contando que, junto com Dona Joana, iam ao restaurante popular porque em nenhum outro lugar conseguiriam se alimentar por apenas dois reais, sendo a alternativa mais barata. Havia dias em que achava a comida sem sal, mas entendia que era por ser destinada a idosos, apropriada para pessoas com a idade avançada, como eles. Esses motivos levavam-nos diariamente a pegar o transporte coletivo e se deslocarem de casa, no bairro, até o centro, no restaurante, pois contavam com a "facilidade" de também não pagarem mais a passagem[6] do transporte coletivo.

Sr. Danilo calculou a situação de pessoas que não possuíam gratuidade no transporte: precisariam pagar no mínimo dois ônibus, um de ida e outro de volta, no valor total de R$ 7,00 das passagens, somado com R$ 2,00, valor cobrado no *ticket* da refeição até então, e se escandalizou ao chegar no resultado de R$ 9,00, arredondado por ele para R$ 10,00, "em apenas uma refeição!". Assim o casal de idosos se apropriou da iniciativa do programa e o interlocutor transpôs esse raciocínio para demonstrar o quanto ficaria inviável que outro perfil de frequentadores, que não fossem idosos e aposentados, almoçassem como eles no restaurante popular diariamente.

A interlocutora enfatizou que o programa "ajuda muito a população", um indicativo era que estava "sempre cheio". Sr. Danilo reafirmou a utilidade do programa por meio do quanto "ajudava os estudantes, que as vezes só faziam aquela refeição durante o dia

[6] Direito assegurado à gratuidade dos transportes coletivos públicos urbanos e semi-urbanos, por meio da Lei Federal n.º 10.741, de 1º de outubro de 2003.

inteiro" e que em suas refeições, seu primeiro pedido era "que não faltasse na mesa de ninguém", pois o incomodava saber que alguns podem comer e outros não.

Sobre a aprovação dos cardápios oferecidos, Sr. Danilo afirmou que apesar de o arroz, o feijão e a laranja, serem sempre os mesmos, julgava "legal que vai mudando a misturinha". Tinha dias que gostavam e dias que "não gostavam muito", mesmo assim não chegavam sequer a reclamar, por entenderem que o preço cobrado era de acordo, então em todos os cardápios demonstravam estar bom e agradável, aprovavam as opções servidas, mesmo quando julgassem a comida "sem sal, sem tempero". Faziam esta opção pelo restaurante popular porque representava "uma saúde" para eles, se fossem preparar o almoço em casa, prepariam um prato calórico, gorduroso e isso não seria bom, com reflexo inclusive em seu sono, disseram. Apenas aos sábados e domingos, sem o expediente do restaurante popular, o casal cozinha em casa.

Dona Joana em diversos momentos agradeceu a Deus pela realização do programa. A gravação de áudio permite analisar suas representações sobre a unidade do "pop" como um grande favor disponível à população maringaense. Na fala de Sr. Danilo há a mesma percepção, porém não vinculada ao plano sagrado:

> Sr. Danilo: Não podia ser melhor... Não pode, né? Pra dar mil e quinhentas refeições em um almoço eu sei que não é fácil... eu trabalhei também com Buffet com festas aqui no Paraná, dez anos, e eu sei o tanto que é difícil, não é fácil não trabalhar com alimentação, nossa senhora... Você pode ver, sempre tem gente ali servindo porque eu acho que eles pegam extra, né? Então tem que avaliar... Você vai lá e não tem papel então não tem o que reclamar, já acabou...

Perguntados de que forma achavam que a população via o restaurante popular, o senhor respondeu que via como um modo de gastar pouco e se sentirem bem, deveria ter mais de uma unidade e se fossem três, todas elas seriam bem frequentadas. Atestou que o próprio casal já passou pela situação de chegar para almoçar, mas por ter muita fila, tiveram que aguardar. Supõem que se fossem trabalhadores com horário de almoço demarcado, aguardar não seria possível. E assim, dentre tantos aspectos ressaltados, não apenas por eles, mas também pelos demais interlocutores com quem experienciei o programa, consideraram, enfim, o local apropriado, apesar de julgarem que se tivesse mais estacionamento seria melhor para a população acessá-lo e reclamaram das escadarias entre a rua e Restaurante Popular, dificultando o acesso de idosos.

HORTAS COMUNITÁRIAS: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS EM FLUXO ENTRE OS TITULARES DE DIREITOS

Ao longo do trabalho de campo, diversas foram as conversas estabelecidas com os produtores dos canteiros, com aqueles que participaram do projeto de fundação

da horta no bairro desde a sua inauguração, até aqueles que ingressaram depois, quando a horta já estava implementada. Costumam ser moradores do próprio bairro, ou conjunto de bairros que localiza e dá nome à horta – exemplo: "Horta comunitária Jardim Imperial e Vila Esperança.

Assim como entre os interlocutores no restaurante popular, também há grande diversidade na história de vida de cada um dos produtores, muitos deles se imbricam na história do próprio município. Conhecendo, no decorrer da pesquisa as trajetórias percorridas por alguns, foi possível identificar que guardam, em sua maioria, familiaridade com atividades na terra, foram criados na roça, cresceram entre plantações, ou os pais eram da lavoura, trabalharam no sítio, sobreviviam da produção da agricultura, dentre outras histórias de vida convergentes.

A atividade desempenhada nos canteiros foi, constantemente, tomada como "trabalho" pelos produtores: ao mencionarem a beleza da horta depois de plantada e a dureza embutida no esforço para tal; no relato sobre o combate de pragas da agricultura; no cálculo sobre os ganhos obtidos dos canteiros que, na ponta da caneta, dão mais prejuízo (devido à dedicação de tempo e paciência), do que lucro propriamente; e etc.

A imersão na cosmologia dos produtores apreendeu os elementos subjetivos desta ideia enfaticamente afirmada de que o trabalho ali é uma luta constante, da qual, porém, não se desvinculam. A pesquisa revelou o valor atribuído à atividade como um comprometimento, do ponto de vista laboral, já que o trabalho desempenhado nas hortas exige esforços, perseverança, coragem, paciência, dedicação, persistência, mas ao mesmo tempo, uma ocupação de caráter recreativo, que traz gratificação, alegria e prazer, por isso o caráter terapêutico aparece como uma das benesses associadas ao programa. Por esta totalidade complexa, envolvida de um extremo a outro, que denominam como "trabalho" e se mantém ativos.

O programa reflete positivamente entre a população por múltiplos aspectos, entre os principais mencionados pelos titulares de direitos está a promoção do aumento do consumo e da qualidade de legumes, verduras e raízes ingeridas. Neste quesito, a abrangência do programa envolve os participantes diretos do trabalho dos canteiros, se estende para seus familiares, parentes, amigos e contempla ainda, a população externa que se desloca até as hortas comunitárias mais próximas em busca de adquirir as hortaliças que lá são produzidas, dispondo de unidades espalhadas por diferentes bairros do município, confirmando que a comestibilidade adotada expressa as relações estabelecidas com a cultura, o meio ambiente e com o mundo. (SAHLINS, 1979).

A desconfiança da procedência dos alimentos vem aumentando nessa era de globalização quanto aos produtos ultraprocessados e prontos para consumo (MENASCHE,

2003). Entre os prazeres mencionados pelos produtores das hortas, está o de ingerir as hortaliças que eles próprios plantaram porque não só vêm o resultado de seu trabalho frutificado, como também podem confiar em sua procedência, já que são os responsáveis por sua produção.

Outro importante fator de confiança, versa sobre a proibição da utilização de veneno nas hortas, isso faz com que além da credibilidade quanto ao conhecimento da procedência, as hortaliças levem também a qualidade de orgânicas. Os produtores retiram dos canteiros os itens de consumo próprio e da família, e é com orgulho que também comercializam as hortaliças excedentes, que são adquiridas por clientes compradores de outras casas, qualificando também a dieta de outras famílias.

Sobretudo por serem orgânicas, as hortaliças, no geral, são comercializadas por um preço distintamente mais acessível do que o proposto nos supermercados. Assim, os produtores conseguem fazer uma boa concorrência e chegam mesmo a firmar parcerias com alguns mercados que encomendam as verduras diretamente das hortas para serem revendidas ao público externo, no geral. Durante a pesquisa presenciei que determinados canteiros já tinham o público-alvo consumidor de suas verduras fixo e pré-definido, ou seja, suas verduras são plantadas e direcionadas a eles.

Sem perder de vista o tempo de dedicação ao trabalho empregado para a produção dos canteiros, nas representações sociais, os produtores julgam que o dinheiro aparece "fácil". Isto porque encontram-se ocupados na horta, deixando de terem gastos no mercado e o comprador vai até eles para comprar as verduras excedentes. Neste contexto é reafirmado o caráter profissional de suas ocupações, dando ênfase ao trabalho executado. A respeito da quantidade de verdura, do seu valor em dinheiro e do quanto isso é ajustável no momento da compra por um consumidor externo:

> Vinícius: Outro dia a mulher pediu cinco reais. Falei "Cinco reais? Se eu vender a um real o pé, são cinco pé! Cinco pé não vai caber no saco." Não coube mesmo. Aí falou, "Não vou levar cinco, não, vou levar só o tanto que caber". E foram quatro. Mas cada pé que tá a coisa mais linda, saiu lotado. O cara ficou satisfeito, né? Foi almeirão pra caramba, cada pezão. Tudo por um real, um real o pé, né? Quer dizer que deu cinco reais, quatro, ele era pra levar cinco, eu ia cobrar um real. Mas como não coube mais e o pé tava grandão, eu achei que aí já era até passando de cinco reais mesmo... Então é assim.

Outros compradores costumam "chorar o preço das verduras" após o produtor do canteiro fazer o corte e colocar na sacola, reclamando que é pouco e pedindo mais. Quando isso ocorreu, o produtor argumentou que no mercado o preço sai mais caro e a verdura ainda vai com veneno, no ímpeto de demarcar e valorizar o esforço e o trabalho empenhados na produção da hortaliça.

Para os produtores dos canteiros, depois de retirados os itens alimentares de consumo pessoal e aqueles que geralmente destinam como demonstração de "estima" para outras pessoas, a comercialização dos excedentes proporciona ainda um complemento de renda. Por tais fatores, trata-se forma de ocupação bem representada aos olhos da população.

Os interlocutores contam que a horta lhes devolve a alegria da produção, de plantar, cultivar, colher, com "beleza", "pureza" e a qualidade que eles conferem às verduras. Essa alegria afirmada por eles expressa que a horta restabelece o vínculo desses indivíduos com a sociedade, interrompe o processo de esvaecimento social dos idosos e inativos, no sentido de mantê-los atuantes, participativos, produtivos, ocupados, respeitados em sua dignidade, enquanto cidadãos.

No envolvimento com a horta comunitária, entre os prazeres promovidos, foram relatados momentos de relaxamento, tranquilidade e calmaria, quando os interlocutores se encontram entre os canteiros; sentados embaixo de uma sombra; abrigados vendo a chuva cair e aguar a plantação; no banco de conversa, improvisado com tocos de árvores e madeira; em diálogo com os companheiros de trabalho - satisfações que justificam a valorização do programa.

Bem estabelecida entre os produtores é a representação sobre a beleza intrínseca aos plantios na horta e a perspectiva de transformação do terreno cedido. É marcadamente gravada na narrativa dos sujeitos e na memória visual a passagem de um lugar onde antes só se via mato, entulhos, abandono, para um espaço onde encontram outra aparência, inversa à inicial, predominando no momento posterior a implementação do projeto a beleza das verduras plantadas, com o zelo que os produtores empregam no cultivo dos alimentos.

> Vinicius: Preparo os canteiros, tudo bonitinho, pra ficar bonito e tudo plantada aqui fora. Você olha, quem que entra aqui dentro aqui, chega na frente, tudo bonito, já entra aqui começa a ver a verdura ali.

> Vitor: Antes as pessoas entravam aqui, só viam mato... Aí os cara chega lá, só vê mato! Então agora já tá dando pra ver uma aparência, né. Já tem verdura. Aí se ele entra aqui, que tem... Ele vai entrar pra cá, vai tá melhor ainda...

Em uma horta comunitária, entre os produtores dos canteiros, também se desenrolam conflitos. A interpretação sobre eles procurou repousar nas advertências de John Comerford (2005), quais sejam, "empreender a crítica à visão harmoniosa sobre comunidade e ver no conflito uma dimensão constitutiva das relações sociais". A rotina diária na horta é de um produtor policiando o trabalho do outro e de "julgamentos morais recíprocos por meio da circulação sistemática de informações no cotidiano (fofoca)",

(COMERFORD, 2005, p. 117 e 118). Não raras as vezes, o policiamento eclode sob a forma de discussões com críticas ao modo de plantio do outro. Delas, porém, surgem ideias no sentido de sanar e inovar o litígio pautado.

Os conflitos dos quais se tomou ciência durante a pesquisa são constitutivos das relações sociais humanas, intrínsecos à convivência entre pessoas com histórias de vida, interesses e subjetividades distintas. Tais conflitos promovem a manutenção dos trabalhos desempenhados e dos próprios laços afetivos e de solidariedade estabelecidos. Recorrentemente com a falta de manutenção por parte dos gestores locais, os produtores chegam a expressar que se sentem "abandonados"; reclamam a maior necessidade de conhecimento sobre técnicas orgânicas, pois realizam experimentações por conta própria, apoio da equipe técnica responsável e da parceria com a universidade.

> VINICIUS: Tá bom? Tá bom. Só que tem que melhorar. Se pode melhorar, tem que melhorar, né? Tentar melhor mais na parte de... uma coisa melhor que você passa que não seja toxico, que passa além dele sentir na folha, que nem eu passei, que seria bom.

Cada horta comunitária geralmente possui um caixa, que significa recolher mensalidades em dinheiro, estabelecidas pelos próprios produtores, fixas e pré-determinadas, referentes a cada canteiro trabalhado, como se fosse um aluguel mensal daquelas leiras utilizadas em suas atividades. Trata-se de um valor simbólico, entre R$ 1,00 e R$ 5,00 por canteiro, cobrado pelo(a) tesoureiro(a) de cada horta. O dinheiro que cada produtor destina ao pagamento desse caixa resulta da venda das hortaliças. Mas mesmo sendo relativamente baixo o valor estabelecido, a cobrança do mesmo pode ser alvo de discussão e polêmica entre os produtores. O caixa formado dessa cobrança é utilizado para a manutenção e mesmo investimento na própria horta.

Atitudes solidárias, de doação e comprometimento envolvem os produtores de canteiros no cotidiano das hortas comunitárias, como exemplo, quando compradores vão até a horta desejando hortaliças, dirigem-se ao canteiro interessado, mas o responsável deixa de cobrar pelas verduras, doando-as. Uma dessas situações ocorreu com pessoas do bairro que passaram na rua em frente à horta e elogiaram as hortaliças afirmando o desejo de consumi-las mas a privação de dinheiro para tal, ao ímpeto que o produtor respondeu "Oh, dona! Pode vir e encher a sacola pra você comer!".

A troca, e ao mesmo tempo doação, pode ser presenciada também quando os produtores cooperavam com a venda de hortaliças dos canteiros, cuidados por outro produtor, quando de sua ausência. Então, aqueles que estão presentes, às vezes, vendem a hortaliça desejada pelo consumidor, recebem o dinheiro e repassam-no, posteriormente, ao verdadeiro responsável do canteiro. Tal prática depende, porém, de diversos fatores. Entre eles, da afinidade e confiança no vizinho ausente.

Assim como Pritchard (1973) fala do pertencimento de um Zande a uma rede de crenças que constituem elas próprias a textura de seu pensamento, e não uma estrutura externa, também as hortas comunitárias se tornaram o espaço que reinsere os seus participantes em uma rotina de atividades laborais, apesar de alguns conhecerem outros espaços de sociabilidade. A horta comunitária e a familiaridade que os produtores possuem com o programa remetem-nos ao mundo sob o qual foram apresentados em seu passado de vivências na roça, no sítio, em contato com a terra, vivendo dos recursos que a natureza oferecia, de forma que mesmo em situação de agricultura peri-urbana eles se sentem pertencentes àquela antiga rede de crenças.

A interpretação das representações sociais formuladas pelos interlocutores a respeito das hortas comunitárias perpassa a compreensão sobre o compartilhamento de uma realidade social que é aprovada e aceita entre: a) os colegas de trabalho, que atuam nos canteiros vizinhos; b) os familiares, que convivem com a atividade de produção de seu(s) membro(s) e por conseguinte, na maioria dos casos, tornam-se consumidores das verduras oriundas das hortas; c) os compradores da vizinhança e região, que chegam até as hortas, param e adquirem as verduras por sua facilidade de acesso e reconhecida qualidade; d) entre visitantes esporádicos e curiosos, que chegam às hortas para conhecer ou acompanhar o trabalho que ali é desenvolvido, fotografar e registrar a iniciativa, levar a ideia desenvolvida para outras localidades; e) consigo próprio, o produtor se vê realizado e satisfeito pessoalmente, por sentir-se envolvido na atividade, na concretização do programa; f) por equipes técnicas e gestores que eventualmente comparecem para acompanhar ou registrar os trabalhos desempenhados e avaliam positivamente o trabalho, incluindo também a própria mídia, por contribuir com a divulgação e valoração positiva dos trabalhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O foco deste artigo foi promover uma discussão acerca de alguns dos principais aspectos observados ao longo da pesquisa desenvolvida. As representações sociais formuladas pelos trabalhadores envolvidos no programa das hortas comunitárias a respeito de suas ocupações são plenas de aspectos valorativamente positivos, mas também fazem seus cálculos sobre aspectos negativos. Ao longo do trabalho de campo foi possível apreender que as hortas aparecem positiva e enfaticamente associadas com a promoção da qualidade de vida no cotidiano dos produtores dos canteiros e da população em geral que se alimenta das verduras. A respeito dos aspectos negativos os interlocutores versam sobre as dificuldades e desafios envolvidos no trabalho.

Tais representações são construídas e reconstruídas constantemente em um discurso complexo, permeado de simbolismos, expressos ora pela reafirmação do caráter terapêutico da atividade, ora pelo questionamento dos esforços dispendidos na execução da atividade. Motivam-se pelo valor ao trabalho, pela beleza dos resultados e hortas bem plantadas, em oposição, porém, ao baixo retorno financeiro e excessiva necessidade de dedicação. É a ocupação em si, o contato com a terra, o envolvimento com a produção e crescimento das verduras, a interação com o espaço físico, a rede de relações que os sujeitos estabelecem com os outros produtores para execução da atividade, as "prosas" que travam diariamente, que promovem o contentamento e a satisfação dos produtores.

Tanto a narrativa que enfatiza o esforço do trabalho, quanto a narrativa em que enfatiza o entretenimento da atividade, com vistas ao espairecimento e ocupação da mente, são verdadeiras e se prestam a descrever os (des)ânimos envolvidos. Tais depoimentos nos reposicionam na interação com a sociedade, experienciando a existência humana em sua plenitude, completa por positividades e negatividades, benesses e prejuízos, perdas e ganhos, altos e baixos.

As representações sociais formuladas pelos interlocutores no restaurante popular a respeito do programa também são ricas de significados. Podem ser sintetizadas por meio também das falas de Thiago e Catarina. Quando eles expressam que não se surpreendem com a comida do restaurante popular, estão dizendo que os frequentadores podem esperar o comum de uma comida sem a expectativa de um tempero acentuado, preparada com poucos apuradores de sabor. Ao externalizarem esta opinião, promovem uma forte associação com o preço simbólico cobrado pelas refeições e com o estabelecimento físico em que elas são servidas. A representação formulada gira em torno da proposta original presente nas diretrizes da política pública do restaurante popular, cujo objetivo a ser cumprido é o oferecimento de refeições saudáveis e acessíveis.

O que se compra com o valor simbólico cobrado pelas refeições no "pop" é o cumprimento de sua utilidade, a funcionalidade de satisfazer à demanda fisiológica, com uma refeição "segura", não prejudicial ao corpo, em detrimento de outras opções que poderiam ser feitas na rua por valor maior e sem apresentar o quesito nutricional, que o restaurante popular apresenta. Isto revela a confiança nas refeições do programa.

A menção a Deus, na representação social formulada por alguns dos interlocutores, como agradecimento pelo restaurante popular permite interpretar sua realização como uma dádiva, ou ainda externalizada como um ato de compaixão dos governantes locais agraciando à população maringaense. Associam o programa a um benefício concedido pelos gestores e o baixo preço a um serviço tipicamente concedido para favorecer a população.

A expressão "bem simples" para descrever a estrutura física do restaurante popular demonstra não só a singeleza do prédio, mas também da atração do convite que ele oferece à população maringaense, ele atrai por outros qualificativos. O atrativo maior se concentra na qualidade da comida e no preço cobrado de seus frequentadores, isto é, no atendimento da segurança alimentar e nutricional por um preço justo, de acordo como preconiza seus manuais de implementação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Marivânia Conceição de. A teoria das representações sociais e a pesquisa antropológica. In: *Revista Hospitalidade*, ano V, número 2, dezembro de 2008.

COMERFORD, John. Comunidade Rural. In: MOTTA, Márcia (org.). *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

GUARESCHI, Pedrinho A. *Representações sociais: avanços teóricos e epistemológicos*. In: *Temas em Psicologia da SBP*. Vol. 8, n. 3, 2000.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: E.P.U., 1974. 2v.

MENASCHE, Renata. *Os grãos da discórdia e o risco à mesa:* um estudo antropológico das representações sociais sobre cultivos e alimentos transgênicos no Rio Grande do Sul. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Abordagem antropológica para avaliação de políticas sociais*. Cadernos de Saúde Publica. 25(3):233-38. 1991.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis, RG: Vozes, 2007.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de janeiro: Zahar, 2005 (1973).

SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. R.J., Zahar, 1979, p. 190-199.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 102. Indigenous Knowledge Resources with the Indigenous / Tribal People: Issues and Challenges

INVESTIGATION OF INDIGENOUS KNOWLEDGE AMONGST INDIGENOUS COMMUNITY OF UNDIVIDED GOALPARA DISTRICT OF ASSAM – CONTINUUM OF INDIGENOUS INDIAN KNOWLEDGE SYSTEM

Subhajit Choudhury
Indian Institute of Technology Guwahati

Abstract

The paper introduces with the undivided Goalpara district and its geographical location. The paper is primarily focuses on various facets of Goalpariya Cultural tradition and its social system of the indigenous tribal people. The study reveals that people were very happy and contended with little earnings. They have very organised way of living life, a self-sufficient and sustainable for all the time since related to nature and environment. The belief system such as praying to God and Goddess varies from one to the other communities, however, the goal of life is one which was having holistic approach. They worship one or many objects of nature as God. There are many ways of worshipping of Sun itself, this shows the acknowledgement towards it as ultimate source vis-à- vis power of living being on this earth. Just like Sun, they worship water along-with the river which is one of the basic requirement of human life and civilization. The indigenous knowledge as prevalent in this region need to be documented for future use and dissemination as it is also noticed that the young generation do not have this treasure of knowledge which is self-reliant , sustainable as well as acceptable to all. In order to disseminate and to preserve this treasure of knowledge a plan has been laid out to bridge the gap between old and new generation. Secondly the same knowledge can be used for other parts of the country and world as well. The knowledge related to medicine out of herbs and other plants can add value to the Indian Ayurveda. Thirdly, the knowledge on cultivation related to cow-dung and other manure which are non-synthetic can also be used as part of modern cultivation etc.

Keywords: Indigenous Knowledge; Goalpariya community; Ayurveda; Little tradition

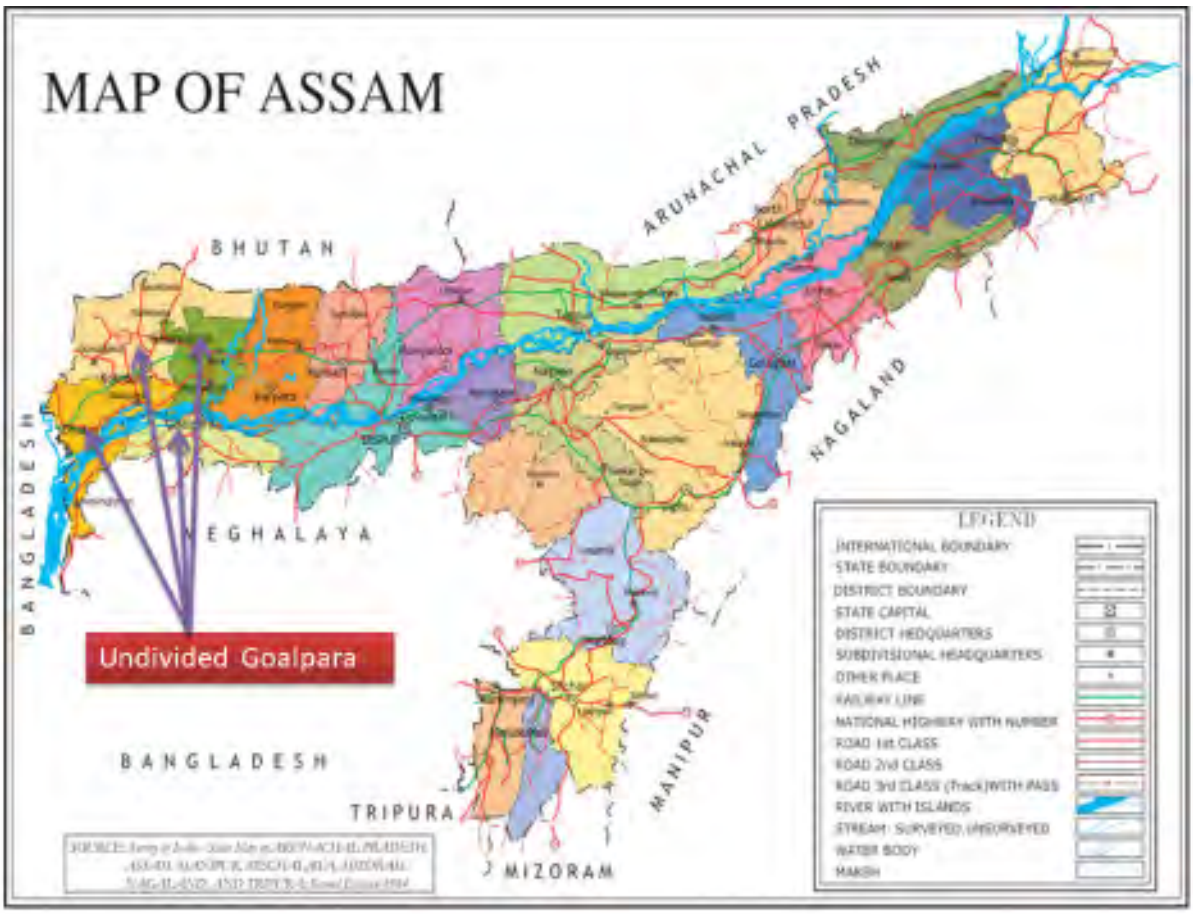
INTRODUCTION

Geographical location of Goalpara region, mostly associated to the historical undivided Goalpara district, is a region that is associated with the people and culture of Goalpara. It is bounded on the north by Bhutan, on the east by the Kamrup region, in the south by Meghalaya and in the west by Cooch Behar and Jalpaiguri in West Bengal

and Rangpur in Bangladesh.The natural landmarks are: Sankosh and Brahmaputra rivers on the west, the Manas river on the east in the north bank, and a corresponding region in the south bank; the Garo Hills in the south and Bhutan Hills in the north. The then Goalpara District now divided into six districts of Assam namely Dhubri District, Bongaigaon District, South Salmara District, Goalpara District, Kokrajhar District and Chirang District.[1]

The Goalpariya has been coined as people do speak common dialect known as Goalpariya. The history of Goalpariya language is not known just like other languages of the world, but as per the classification it is belong to Indo-Aryan (or Indo-European) broadly.

The history, pre-history and mythologically the rich Goalparain are well known which are reflected in various facets of Indian History, Culture and Ethinicity.



Undivided Goalpara District asstudied area: Map of Assam State

District	Population (in Lakhs)	Male	Female	Tribal population
Bongaigaon	7,38,804	3,75,818	3,62,986	18,835
Chirang	4,82,162	2,44,860	2,37,302	1,78,688
Dhubri	19,49,258	9,97,848	9,51,410	32,260
Goalpara	10,08,959	5,14,162	4,94,797	1,13,401
Kokrajhar	8,87,142	4,52,905	4,34,237	2,78,665
Total	50,66,325	25,85,593	24,80,732	5,08,448

Demography of Indigenous people of the studied area: Census 2011

1 GOALPARIYA CULTURE (SANSKRITI)

Here in this paper, Goalpariya Sanskriti as it is recorded by various scholars, Archeological Survey of India and also information recorded through schedule interview are discussed.

i) Mythology and Goalpariaya Sanskriti (culture)

The story of Manasa Mangal of Padma Puran, Chandsadagar related to this undivided Goalpara (i.e. Dhubri district, Kokrajahar district, Boangaigaon district, Goalpara district, Hatsigirimari-South Salmara Districts, Chirang district) The waterways of Brahmaputra were once popular trade-routes. It was through these routes that the ships of Chand-saudagar (a famous trader) passed, bringing him great fortune. Chand-saudagar was a serious worshipper of Lord Shiva**.** Goddess Manasa tried to get him worship her but in vain!!! Annoyed at his stubbornness, the goddess finally cursed him. As a result, Chand-saudagar lost his wealth, his ships sank, six of his children died after birth and his hardships continued. While he was going from one place to another, his seventh son, Lakhinder, was born. Luckily, this child survived and went on to marry Behula.[4]

Chand saudagar was alerted by Lord Shiva about the imminent death of his son. So, he ordered a room made of iron where no one could enter for the newly married couple of Behula-Lakhinder. Lord Viswakarma was asked to build this iron-castle. However, goddess Manasa was able to convince Viswakarma to keep a small hole in the otherwise solid structure, almost impossible for anyone to enter. The newly married couple entered this castle to spend their first night, quite oblivious of the fact of what lay ahead. As the couple was tired, they went to sleep. The bride, Behula, slept with her hair open (she had long and beautiful hair) that touched the floor. While Behula-Lakhinder slept, a snake slipped into the room and was trying to reach Lakhinder, who was sleeping on a specially-made bed that was inaccessible by a snake from the floor. Suddenly, the loose ends of Behula's hair offered an easy route. Thus, the snake made its way to the bed and

bit Lakhinder, thereby draining his life from the body. (People say that this is one reason why women are asked not to sleep with their hairs open at night).

Next morning, when Behula woke up, she found her husband dead from the snake's poison. As the news was passed on, the merry scenario changed to a gloomy one in a few seconds. Chand saudagar was at a loss, thinking where he went wrong in his construction of the iron-castle. At the same time, the inability to save his last heir was breaking his heart. Goddess Manasa appeared at this moment and asked Chand saudagar to offer his prayers to her. She promised that if he did so, his son would be blessed to live again. But Chand saudagar was adamant. He had been a devout devotee of Shiva and couldn't change sides, even if it meant losing his son forever.

So, on a boat, the body of Lakhinder was placed and made to float on the river. Behula accompanied her husband on this last journey. When the boat was passing the bank of what is now called Netaidhopani, Behula saw an interesting thing. A woman was washing clothes and a child was continually disturbing her. Annoyed, she sprinkled some water on the boy. The boy became lifeless. The woman finished her laundry and then again sprinkled some water on the boy, chanting some mantras, to bring him back to life.

Behula decided in a flash that this was the person who could bring her husband back to life. She rowed the boat to the bank and asked the lady (Netidhopani) to teach her the verses. The lady asked Behula to be her maid and serve her with diligence. Only then would she grant her wish. Many months passed-by as Behula served her unquestionably. Finally, one day she put her foot down and asked Netidhopani to tell her the secret verses by which she could bring Lakhinder back to life. At this, Netidhopani told that her verses don't have the capability to do so as Lakhinder died due to the curse of a goddess. However, she offered to take Behula to heaven instead. Behula agreed and came to heaven. There, she prayed to Lord Shiva for Lakhinder's life. Shiva said, "Manasa is my daughter. I can't do such a thing to insult her. It's better for you to return and find your father-in-law. Ask him to offer his prayers to the goddess. Only then will your husband be alive again."

Behula came back, found her father-in-law after much difficulty and finally persuaded him to worship Manasa. However, Chand saudagar agreed only on the condition that he would offer his prayers by left hand (to show his displeasure and as a mark of protest). Thus, Lakhinder defeated death and lived happily ever after with Behula. This whole story is mentioned in *Manasa-Mangal of Padma Purana*. In this way, Netaidhopani has a connection with the famous legend of Behula-Lakhinder.[5], [10],[11]

Now, again, the word *Dhuburi* (name of a place, Dhubri, the then headquarter of undivided Goaloara District) comes from a legendary lady named Netai-Dhubuni. It is also evident that on the bank of the river Brahmaputra, clothes of God and Goddess

were washed by the Netaidhupuni. The stone on which clothes were kept to wash been fortified by the Archeological survey of India located in Dhubri.

ii) Surya Pahar (Hill)

The Gateway: Surya Pahar

Sri Surya Pahar is located about 132 km northwest of Guwahati, nearest city is Bongaigaon and nearest town is Goalpara which is around 12 km in southeast. This is a significant archaeological site in Assam, India. [14]The site is a hilly terrain where several rock-cut Shivalingas, votive stupas and the deities of Hindu, Buddhist and Jain pantheon are scattered in an area of about one km.

The name of 'Sri Surya Pahar' implies that the site was perhaps associated with the cult of sun (Surya) worship. Literary accounts corroborate that among other Hindu deities worshipped in ancient Assam, 'Surya' (or the Sun God) occupied a prominent place in its cultural history. References are found in the Kalika-Purana (c.10th century) about two seats of sun worship in ancient Assam. One of the centres has been identified as Sri Surya Pahar which bears the iconographic significance of the cult as well.[15],[16]

According to archaeologists a carved stone slab, now housed in the Sri Surya Temple and worshipped as 'Surya', may be the detached part that formed the ceiling of the temple of Surya. The central figure in the circular carvings of the slab has been identified as Prajapati, which is carved inside an inner circle while the outer circle of the surrounding is in the form of twelve lotus petals, each seated figure of an Aditya. Again these Adityas are described as twelve solar divinities namely Dhatri, Mitra, Aryaman, Rudra, Varuna, Surya, Bhaga, Vivasvan, Pushan, Savitri, Tvastri and Vishnu.

a. Remains of Hinduism at Surya Pahar

Shiva Temple at Surya Pahar

The name of 'Sri Surya Pahar' implies that the site was perhaps associated with the cult of sun (Surya) worship. Literary accounts corroborate that among other Hindu deities worshipped in ancient Assam, 'Surya' (or the Sun God) occupied a prominent place in its cultural history. According to Kalika Purana of the 10th century CE, Bhrahma created Pragjyotishapura, as a city equal to the city of Indra the King of the Gods. The word Prag refers to the Eastern region and jyotisha refers to the word star-astrology. Pragjyotisha is also said to mean, 'eastern city of astrology'. To the east of Guwahati, there is a hill temple known as Citracala, dedicated to the Navagrahams or the nine celestial bodies.[17]

Besides the numerous stone carvings of Shiva Lingas and the 'Prajapati' slab, there are many rock carvings of the Hindu deities which can be seen at the foothills of Sri Surya Pahar and its adjacent areas. Notable among them are the sculptural panels of Shiva and Vishnu. The twelve-armed Vishnu with a seven-hooded canopy over its head stands prominent. It is worshipped as Dasabhuja Durga. Adorned with necklace, kundalas, armlets, garlands, etc., the deity stands erect on a lotus.

There are differences among scholars about the identification of the twelve-armed 'Vishnu' sculpture. According to Dr Birinchi Kumar Baruah [18] and Dr Srinivas Murthi, the sculpture is of Ma (mother) Manasha while the Archaeological Survey of India has identified it as a male deity which was tempered with thick plaster into a female one subsequently. The image of Manasa goddess, also identified as Durga by some, is a twelve-armed deity cut out of a single rock. She holds weapons of different kinds in each of her hands. She is standing on a lotus with seven snakes spreading their hoods like a canopy over

her head.' This is perhaps 'the singular instance of a 12-armed goddess hitherto discovered in Assam.' [19] There is a series of rock carvings on either side of this prominent figure. The notable remains are the Ganesha, Hari Hara (or Harihara), Vishnupadas, etc. Most of these carved figures are assigned to circa 9th century AD. Similar to the Surya Chakra, there also exists a 'Chandra Chakra', but the natural vagaries have eroded it badly.

b. Remains of Jainism at Surya Pahar:

As far as Jain remains are concern, 25 Jainism could not get any remarkable footing in the North-East region of India throughout its long history. Except for the solitary example existing inside the natural caves at Sri Surya Pahar, hardly any other Jain remains have been found so far in the region. It was probably the followers of Rasbhanath whose foot prints are also at Sri Surya Pahar. The iconography of jain images found here is little different near their hands, but are found naked as per Jain's traditional iconography.

On the southern slope of Sri Surya Pahar, there is a natural cavern made of piled stones. Within the natural caves, there are Jain carvings. Remains of these Jain affiliations in the form of inscription and rock carvings are assigned to the 9th century AD. There are two figures carved in a big granite boulder which are in low relief. The figures are shown in standing posture with their hands hanging down to the knees and their cognisance are shown below the figures in low relief. Another figure carved at the top of the hill is identified as Adinath. The figure is carved in sitting posture in the rocky outcrop and two bulls are marked at the base, the mark of cognizance of the first Tirthankara. These figures are also believed to be of the 9th century AD.

c. Remains of Budhism at Surya Pahar

On a vast area right from the extreme northwestern slope of the Sri Surya Pahar hill up to one kilometer further south, there are found as many as 25 votive stupas of different shapes and sizes cut out of granite boulders. These stupas are significant for it shows two points: firstly, there was Buddhist influence in ancient Kamarupa. It is in contrast with the commonly held belief that Buddhism was not prevalent in the cultural history of ancient Kamarupa. Secondly, the Buddhist influence in ancient Kamarupa was much earlier than in the rest of the country.

On the extreme north east corner on a higher altitude, a huge fallen granite boulder was selected for carving three giant stupas, carved in one row, facing the east. The structural feature of the stupas consist of Vedi, Medhi Anda & Harmika which are distinct. The stupas are archaic in shape with three gradually receding rings round the base. The topmost ring that supports the dome is almost semicircular in shape with flattened top. On the top of the dome there are the remnants of a square 'harmika' with groove in the centre to hold the shaft of 'chhatra' or 'chhatravali' (parasol). The crowning element is, however, missing. The three monolithic stupas are representative of either Dharma, Sangha & Budha or they could be termed as Uddeshika stupa carved in the memory of Lord Buddha.

According to the Archaeological Survey of India, the archaic shape of the carvings shows that the stupas at Sri Surya Pahar were hewn during the Hinayana phase of Buddhism of early Christian era. Further development of the faith in the later phases is not yet seen at the site. Later phases of Mahayana and Vajrayana esotericism were seen in the neighbouring territories of Bihar and Bengal.

An interesting feature of the stupa complex is that in the 9th-10th century A.D., when the area was pre-occupied by the followers of Hindu pantheons, attempts were made to carve Siva Lingas along with Younipith and channel spout on fallen boulders. Altogether half a dozen Siva Lingas exist there .

One Elliptical stupa was also carved on a smaller boulder lying within two huge boulders is an interesting piece of Art, as this elliptical shape is very rare in Eastern India. One of such stupa found at Langudi in Jaipur district of Orissa dates back to the 1st A.D.

The stupas and also the terracotta plaques with figure of Buddha found in regular excavation indicate that Buddhism flourished in lower Brahmaputra valley, especially in and around Surya Pahar during the early part of the Christian Era and continued up to the 10th Century A.D. In the 9th- century A.D.the Pala Dynasty (who were followers of the Mahayana and Tantric schools of Buddhism) stretched to a large part of India including Assam resulting in spread of Buddhism throughout the length and breath of Brahmaputra Valley (undivided Assam). Buddhist remains found in some nearby areas like Pancharatna, Barbhita village and Bhaitbari (now in Meghalaya) in the southern Bank of the lower Brahmaputra valley also strengthen the fact.[19]

d. Excavations at Surya Pahar

Notice Board at Surya Pahar

Archaeological Survey of India (ASI) started excavation works in Sri Surya Pahar in 1993. But the initial works were carried out for brief periods annually which, however, exposed startling relics including heads of deities with Karanda Mukuta, Kirtimukha, vestiges of stupa, terracotta mortar-pestle and vessels used in rites, designed tiles, Apsaras, Purnaghat, etc.

Excavations carried out in 1996 and 1997 hit gold when archaeologists discovered a Buddhist stupa along with monastery (vihara) which were estimated to belong to the 8th-9th century AD (contemporary to Paharpur stupa now in Bangladesh).

Excavations carried out in later years also yielded two temple complexes one of which was a brick temple complex aligned in north-south directions. These rectangular enclosure walls enclose the remains of several brick structures including the sanctum sanctorum and porch built in three substructural phases. The excavators also found a number of antiquities at the site most of which were terracotta tiles and plaques. Remarkable discoveries from the temple complex near the ancient tank include sculpture of Ganesha and Mahishasuramardini.

In the southern foothills of Sri Surya Pahar, excavators found a stone-paved water kund with revetment walls. This type of ancient kund which can control the natural flow of water has been found at many archaeological sites spread over India. This kund found at Sri Surya Pahar was probably used to take bath and to perform other daily ablutions by the devotees and monks before going to worship the Jain god which was carved in the natural cavern.

ASI founded a museum at the site to exhibit most of the antiquities unearthed from the excavation. Some of these 96 collections displayed at the site museum include stone sculptures of Gajasimha, Mahishasuramardini, decorated lion head, moulded fish, plaques of human figure, mythical animals, kiritimukhas, amalaka fragment, decorated tiles of floral and geometric designs, etc. [20]

2 FINDINGS AND ANALYSIS

The study has been done on the basis of empirical field work among a few selected villages under the Goalpara, Kokrajhar, Bongaigaon and Dhubri district. The studied areas were one of the earliest settlements of the Goalpariya people. The study was conducted among 300 families with a total population of 1653. Among them there were 852 males and 801 females. The study was conducted during the period of April 2017 to December 2017

2.1 Environmental Resources and Livelihood of the Goalpariya people:

Forest, streams and natural resources have emerged as a prime resource of economic pursuit among the people, such as: i) Agriculture: The major economic pursuit of them is agriculture. The people have to survive on the collected fruits, roots and tubers from the jungles. Most of the people depend on jhum cultivation and settled agriculture. The principles crops are Rice, Maize, Cotton, etc.

ii) Kitchen Gardening: It occupies a very important position under the permanent or settled system of agriculture. It had generated among the people a substantial amount through the cultivation of ginger, pineapple, jackfruit, betel nut, betel leaves, maize, sesame, taro, ginger, turmeric, brinjal, chilly, pumpkin, cucumber, sweet potato etc.

iii) Animal Husbandry: Apart from agricultural crops, they keep domestic animals for socio-economic purpose. Pigs, chickens and goats are not only indispensable for various ritual and social feasts but these are also good cash earner. A number of streams particularly the Brahmaputra river is flowing in a close vicinity from the studied area. It has provided them the scope to get involved in fishing with the help of self prepared bamboo made implements. It is used as a source of animal protein as well as sold in the market as a major source of earning.

iv) Handicrafts: Natural resources play a prime role in the economic pursuit of the People. With the help of bamboo, locally available cotton, thread and different wild fruits, they prepare lucrative handicrafts and garments. It is one

of their prime secondary occupational pursuit. The traditional costumes of the Goalpariya are quite expensive. Again, they also give the colour on the threads which are collected from different jungle fruits collected from the forest. It is to be mentioned here that, these locally prepared garments play a dual role. It is their source of earning as well as they meet their requisite of cloths in daily livelihood. Another major handicraft is made up of bamboo products which includes bamboo mats, baskets, agricultural implements or house hold uses like for carry rice and vegetables, Mats, Storage for rice, Hand fan etc

2.1 Traditional Health Care System of the Goalpariyans: It is to be mentioned here that, in the studied area there were a number of medicinal plants and the concerned people had adequate knowledge about their utilization. Such plants and their medicinal properties had provided the scope to the concerned people for their ailment related with a number of ill health condition. The data here is given as collected from the village healers on jaundice for the Bodo, Koch rajbonshi, Rabha, Garo and nath community of undivided Goalpara district.

It is to mention that for jaundice all the plant ingredients are crushed and the extract is boiled with ½ litre of water, a pinch of salt is also added in this preparation. After cooling the liquid extract is allowed to take internally at the rate of 3 tablespoon thrice daily before food for 5 to 8 days continuously. In case of children or adolescence boys or girls the dosage 1-2 tablespoonful. The patient is advised to drink hot water after taking the medicine. The patients are strictly restricted not to take curd, spicy food, fish, meat, turmeric. Consumption of boiled food is very important as far as possible.

Again a readymade tablets are made which is given to the patients suffering from jaundice. In which 3 plant ingredients are necessary i.e. 50 gm fresh leaves of all the three plants namely, *Justicia adhatoda L, Cajanus cajan* (L) Huth and *Phyllanthus fraternus* Webster (with tender stem). The Healer collects these plant materials from nearby forests. Then all the fresh green leafy materials are grinded and then make into tablets which are dried in sun. This is given at the rate of one tablet three times daily for continuously three days. In case of children ½ tablets is prescribed two times daily and for 5 to 7 days. The patients are strictly prohibited to take fish, chillies, spicy food and take sufficient rest as much as possible.

Thirdly again another ethno medicine which is very active against jaundice in which 100 gm stem of both *Justicia adhatoda* L and *Azadirechta indica* A. Juss., 50 gm stem of *Plumeria acuminate* Ait and 100 gm stem/leaf of *Swertia chirayita* (Roxb. Ex flaming) Karsten are crushed and boiled and preserved in a bottle. Two tablespoonful of this medicine is take daily after food for two times for five days. In case of children the prescribe dose is ½ tablespoon. (

Fourthly, again for jaundice, 9 no. leaf of Ficus lepidosa Wall and 9 no. petal of *Tabernaemontana divaricata* (L.) R. Br. is paste with the help of mortar and is mixed carefully 100ml juice of *Averrhoa carambola* L. 100 ml milk of goat is also added in this mixture. ½ cup of this mixture is prescribed thrice daily for 4 to 7 days after food. For children or adolescence boys/girls the herbal medicine is two table spoonfuls twice daily. The patients are advice not to take spicy food items, meat, fishes like Swamp barb, Hilsa, all kind of fatty fishes.

It was said by the healers that the disease is due to consumption of polluted water and patients are advice not to hard work and they are rest as much as possible.

Fifthly, another ethno medicine for jaundice in which bark of *Lawsonia inermis* L. or Henna plant is required which is commonly found all over India. The bark of this Henna plant are collected and crushed into paste and boiled with ½ litre of water. One pinch of salt is also added in this mixture. ½ cup of this liquid preparation is prescribed twice daily continuously for seven days. In case of children the amount of medicine is 3 tablespoon only twice daily.

Sixthly, for jaudince 100 gm matured rhizome of *Costus speciosus* plant are washed cleanly. The rhizomes are grinded and juice is extracted. The juice of the rhizome then mixed with equal amount of cow milk. ½ cup of this preparation is prescribe twice daily for 3 days only. The amount of medicine is less in case of baby. This medicine was found to be very effective in a Koch inhabitant village. The healer adviced not to take fumitories and masticatories and some vegetables like pumpkin, arum, ash gourd etc., meat and fish, egg.

S. No.	**Local name (Koch, Rabha, Bodo, Assamese)**	**Botanical name**	**Family**	**Part(s) used**	**Proportion**
1	Bhui amlokhi, Mathi amlokhi (Ass, Koch) Bon babri (Bodo)	*Phyllanthus fraternus* Webster	Euphorbiaceae	Leaf/stem	50 gm
2	Horu mani-muni (Ass) Manmuni (Koch)	*Hydrocotyle sibthorpioides* Lamk	Apiaceae	Leaf	50 gm
3	Bor mani-muni (Ass) Dangar mamui (Koch)	*Centella asiatica* (L.)Urban	Apiaceae	Leaf	50 gm
4	Dorun, Drunpuspa (Ass, Koch) Khangsingsa (Bodo) Sumkanjai (Rabha)	*Leucas plukenetii* (Roth) Spreng	Lamiaceae	Leaf	15 gm
5	Lijabori (Ass) Jabihari (Koch) Jabstree (Bodo)	*Drymaria cordata* Willd	Caryophyllaceae	Leaf	25 gm
6	Hasoti bon (Ass)	*Centipeda minima* (L.)A. Br & Asch	Asteraceae	Leaf	25 gm

S. No.	Local name (Koch, Rabha, Bodo, Assamese)	Botanical name	Family	Part(s) used	Proportion
7	Boga bahok (Ass) Basoka tita (Koch) Basikho jola (Bodo) Bokai baskai (Rabha)	*Justicia adhatoda* L.	Acanthaceae	Leaf	50 gm
8	Rohor dail, Ohor dali (Ass, Koch) Khokling (Bodo)	*Cajanus cajan* (L.) Huth	Papilionaceae	Leaf	50 gm
9	Bhui amlokhi, Mathi amlokhi (Ass, Koch) Bon babri (Bodo)	*Phyllanthus fraternus* Webster	Euphorbiaceae	Leaf/stem	50 gm
10	Cherata teta (Ass) Cherotata (Bodo)	*Swertia chirayita* (Roxb. Ex flaming) Karsten	Gentianaceae	Stem/leaf	100 gm
11	Gulance (Ass) Champa (Koch)	*Plumeria acuminata* Ait.	Apocynaceae	Stem	50 gm
12	Boga bahok (Ass) Basoka tita (Koch) Basikho jola (Bodo) Bokai baskai (Rabha)	*Justicia adhatoda* L.	Acanthaceae	Stem	100 gm
13	Mohanim (Ass)	*Azadirechta indica* A. Juss.	Meliaceae	Stem	100 gm
14	Demaru (Ass) Dimbaru (Koch) Aadumbra (Bodo)	*Ficus lepidosa* Wall	Moraceae	Young leaf	9 no.
15	Kothona Phul (Ass) Dawdai (Bodo)	*Tabernaemontana divaricata* (L.) R. Br.	Apocynaceae	Petal of flower	9 no.
16	Kordoi (Ass) Kodde tanga (Koch) Khamranga (Bodo)	*Averrhoa carambola* L.	Averrhoaceae	Fruit juice	100 ml
17	Jatuka (Ass) Jitka (Koch)	*Lawsonia inermis* L.	Lythraceae	Bark	100 gm
18	Jomlakhuti (Ass) Devi tokon (Koch) Burhi thokhon (Bodo) Kokrefung (Rabha)	*Costus speciosus* (J.Konig) C. Specht	Zingiberaceae	Rhizome	100 gm

Likewise there are 657 medicinal plants were found to be used as medicine for various ailments during time immemorial in the studied area.

2.2 Indigenous pregnancy and Child care system as prevalent in communities of Goalpara

Pregnancy is regarded as blessing amongst the villagers. There many rituals which are being observed once the village woman conceived, the village together take care of the woman, the old woman give due advice how to live during this time. Milk and turmeric isbeing offered without any fail. Once the day of child is going to come out, having labour

pain, the village Dhai is called to help, she herself is sufficient enough to take care of child brith. This Dhai remains for a month or so attached to the new baby. It is to mention that this way even till date this village woman knwon as Dhai takes care of the Child birth.

2.4 Ritualistic use of fish among the Goalpariya culture:

There are many rituals are associated with various healing practices or general well being of individuals, household or village communities which are performed either at home, within the boundary of a village or in the woods (in a safe distance from village). Fish is symbolically used in all the healing practices. Fish (of any species) is collected from rivers (or from ponds these days) one day ahead of the ritual and brought home. There are many varieties of fishes available in mighty Brahmaputra river and its tributaries. Even first day of entry into new houses and in marriage functions fish are used. In marriage two fishes are decorated as male and female. In the time of Dusshera , the last day of Durga Puja fish is being offered as mark of well being. There are many ailments like low blood pressure, anemia, heart disease, skin fishes are used. In addition to the above snail are being as one of the food source which help in regulating breathing probem either in asthma and bronchitis etc. Similarly there 19 fishes are being used for treatment of various diseases

2.5 Indigenous Knowledge of Cultivation and Preservation:

Among the all the communities of Golapariya culture there exists an Indigenous Knowledge System for cultivation by relating to prediction of annual seasons using flora and fauna and physical factors as indicators. Floral characters include leaf fall, formation of new leaves, flowering, fruiting and ripening, formation of tubers, etc. while faunal characters include courtship and mating, egg laying and hatching, aggressiveness, appearance of a particular species and many more. Physical factors comprise of moon, temperature, wind, rainfall, day length, etc. Floral and faunal and physical indicators are used primarily for Jhum cultivation such as time of selection of the plot, clearing of forest, burning of slash, tilling the soil, sowing and other activities related with jhum and secondly for harvesting forest resources and day-to- day activities. The best time for agriculture activities and harvesting forest resources has never escaped the watchful eyes of the illiterate people from the time immemorial at the time when the modern calendar was not heard of. From the information collected from the field, there is no such kind of indigenous system from preservation of food products. They only store in a particular place. Paddy is usually kept in it for the long time. And other produces also kept in such a way that they can preserve for the long period.

Cow manure has a soft texture and tends to be deposited in a circular shape, which gives dung patches their alternate names of cow pies and cow pats. The manure

is used as a rich fertilizer. Further cow urine as Liquid manure is being used to make land fertile and for better growth of plants.

2.6.Cow dung and its uses: Use of Cow dung is very common amongst the Goalpariya community, they use as fuel and biogas producer, a useful building material, a raw material for paper making, an insect repellent, and a disinfectant. Cow dung "chips" are used in throwing contests and cow pie bingo is played as a game. The manure also plays an essential role in the lives of various animals, plants, and microbes, including dung beetles and the Pilobolus fungus.

2.7 Goalpairya Folk Culture and Environmental sustainability:

They have a deep own ness about nature and environment in every aspect of their livelihood through multifarious ways. They have deep faith on the existence of God. Being a dweller of the hilly, isolated tracts they worshipped the dense forest, big rivers, mountains, water falls and even sun and moon as God. In their daily livelihood nature has played a major role. On the other hand the concerned people were also aware of the fact that, proper utilization of natural resources could sustain their livelihood. So, in every aspect their socio-cultural aspects are deeply co-related with nature. Their daily livelihood and its close interaction with environment could be noticed through a number of verses as mentioned below-

In Goalpariya folk song (lokgeet) nature is worshipped like anything. It covers river, pond, other water bodies, rain, sun, windy days, cold days, hot summer, various seasons and its changes. The description of various birds due to change in weather is well mentioned. The nature is often compared with lovers and love in nature gets depicted. It is nevertheless to mention that the relation between human being with river is depicted in many songs, fisherman is totally depend on river and the farmers are found in proper justifications through this songs. Few of them have been discussed for example:

"Dhu Dhu Kashiyar Ful
Nadi hail hulusthul
Mor Bandhua Kemone hoibe par"

Here flower as depicted as dominance in the region (one type of flower which is grown on the bank of the river) and river (i.e Nadi) (which is pregnant and restless), under this condition it is not possible to cross the river.

Some more songs related to river as follows:

Torsha nadir pare pare
Didilo raida nadir pare

O ki sonar bandu gan
Gaya jay

Here one song which depicts one fish called magur

Bura Maril re..
Dangeya komrer hara bhangailre
Aure mok marili bhale korili
Chaoa roil kandiya;
Magur mach tenga diya
Kay dibo randhiya

Here this song is narrating various fishes which are available in this area with a title called Marriage of Fish :

Makrar jale fandil dura bhai
Kakilar khal khali hashi
Chengti machor betir biya
Tenga machok diya
Dorkina mache uthia koi
Chengtis hoim mui kamali
Puthi mache uthiya koy
Tengar hoim mui bairati
Bhedai mache uthiya kaoy
Chengtis hoi mui shashuri
Soul mach uthia koi
Biyar hoim mui maroadari
Singi-magur re uthia koy
Chengthir hoim mui mondopdhari
Boayali mache uthia koi
Chaynar hoim mui Dhapulidhari
Bangi mache uthiya koi
Chinar hoim mui kabari
Tepa mache uthiya koi
Chengthir hoim mui dhulidhari
Kursha mache uthia koi
Chenthir hoim mui shainaidhari
Shal mach uthia koi
Chingthir hoim mui kashidari.[21]

Here one song which tells about the monkey. It is very interesting to mention that only in this region there is taboo related to monkey is found such as Monkey killing is prohibited, Name of monkey should not be uttered before the young preferably before

children below certain age, it is also believed that if monkey is uttered then the face of child will look like monkey.

Daler Bandar dal-fal khay
Matir Bandar gu khay
Daler Bandar dalat
Paytha kubang galat

Further, amongst all, song related to elephant is integral part of this culture. The life of a mahut has been narrated in various ways such as, withstand sun and rain while driving the elephant leaving their near and dear ones for the sake of livelihood.:

Are O mor Hastir Kanya re
Tok sundarir lagi ghuriya berang re
Aji tor hastir karene o
Ashichung ai baner
Tok hastik dharibar bade
Rahilam sei kanane
O mor hai hastir kanaya re
Khanik daya nai tor
Mahutak lagia

O mor dental hatir mahut re
Jedin mahut chikare jay
Narir mon mor jhuriya rayre.[22]

"Tomra Gailey Ki Aaseeben, O MorMahut Bondhu Rey,
Hastir Naran Hastik Charan, Hastir Golaay Dhori
Mathay Niya Tam Kalashi O
Hathey Sonar Jari ....."

Similarly, there is mentioned about wild cat in this song, one of this given below:

Bagheswari paharat bara bag dihiray
Pariche Basantare kal
Garjan sunia dauriya palaite
Kamor bhakar komor khangil

In another song, due to fear of wild cat, parents put their children in between them.

Ashiwan-Kati bhagher bhoy
Chowa chot majot thoy.

3 SUGGESTION

The indigenous knowledge as prevalent in this region need to be documented for future use and dissemination as it is also noticed that the young generation do not have this treasure of knowledge which is self-reliant , sustainable as well as acceptable to all.

A plan has been laid out considering all the facts and figure of this culture which not only the treasure of Assam but integral part of Indian culture and Civilization.

a) The Central Government:

The centre should work for development of national strategies and practices for management of the cultural heritage sector.

The central government should take proper initiative to bring these places under the ambit of conservation of this site. Of course Archeological Survey of India and Anthropologist along with the researcher of History of the country and the region are doing well. Further a directives should be issued to all the departments and institution to take proper care of these sites and culture as well.

Special financial provision in Annual Budget to invest for preservation and promotion of this Goalpariya culture.

b) State Government:

It is the responsibility of the State Government (i.e Assam) to provide all information to the Central Government highlighting the importance of this culture. Further the state must execute the directives of the Central Government.

c) Educational department and organization/institutions:

i) Higher education level:

UGC should take necessary step to strengthen the qualitative study on the subject matter. Further , the department of folklore, history and Anthropology as it is available in the Gauhati Unviersity, Assam University Diphu Campus, Dibrugarh University should be provided PhD scholarships to investigate on this culture by the UGC under the consent of the MHRD. This is possible through special drive programme of the UGC to uplift of the Goalpariya Culture.

i) School level 4th standard upto xth Standard:

With regard to School level it should be compulsory to have curriculum either as a story or as part of social study or history of the region to be taught in school at that region. In this line Goalpariya culture to be taught in the school level this way the popularity and awareness of the own culture and people of the past amongst the young generation, bridging the information gap for healthy growth of the generation. This itself will revitalize and protect the culture.

d) Creation of knowledge hub for this culture:

The online database of cultural heritage to be made by the Government of India in collaboration of with Governemnt agencies/organsiation/institions private agencies etc. A retrospective conversion of the treasure which are already there with ASI and other education institutions and libraries.

The libray and information centres to be given the assignment to collect the information and archive them in their library then after the same will be deposited to the State library and finally national library will have the treasure of this knowledge for dissemination and distribution as and when required.

e) Tourism and Excursion towards promotion of the culture amongst the people:

The department of tourism should make proper documentation on this mythological Surya Pahar and other site. As an alternative to survival of Goalpariya culture from its ethnicity and economical point of view. The tourist who are visiting other sites of Assam just like Kaziranga, Pabitara etc., to be made aware about the place like Dhubri for its Netaidhupuni ghat on the bank of the river Brahmaputra. Proper infrastructure to be developed for this tourism.

Further excursion programme to be made as part of the curriculum for the young school children to encourage to know about the cultural heritage.

4 CONCLUSION

The self-reliant and sustainable attribute of various facets of knowledge as embodied in Goalpariya culture can be used as model for better life in other part of the country, the knowledge related to medicine out of herbs and other plants can add value to the Ayurveda of Indian Ayurvedic system of treatment. Further, the knowledge on cultivation related to cow-dung and other manure which are non-synthetic can also be used as part of modern cultivation.

The Goalpariya people lead a holistic life, in which materialistic value has very limited, their believe system and practices justifies the means of having meaningful life. This holistic approach can be translated into peace and tranquility for human being as now in modern world there is crisis of mental peace and social equality amongst various group of people.

The conglomeration and confluence of Hinduism, Jainism, Budhism, and Sikh mark the land of rich culture. A strong bondage of humanity which is exemplary for the world. The remains of 6th, 7th, and 9th Centuries AD shows the old civilization of India as part of Little Tradition of Great Indian Tradition. This rich cultural heritage need

to be protected and at the same equally to be disseminated not for the protection & preservation of the Goalpariya culture but for the benefits of other parts of the country and the world as well.

REFERENCES

Digen Nath (2008), Goalpariya Lok Sanskriti, Banalata Press, Guwahati, pp.1-360.

World Bank (2001) Historic Cities and Scared sites: Cultural Roots for Urban Futures. Washington DC: World Bank.

UNESCO (1995). *Our cultural diversity*. World Commission on Culture and Development. Paris: UNESCO.

Sen, Dinesh Ch. ***Behula***, Bhattacharjee & Sons, Calcutta (available at National Library Kolkata from 17.03.1968)

Macdonell, A.A. (1897) Vedic Mythology, Strassburg, France, pp 152-3

Bhattacharyya, Ashutosh (1948), Serpent-Designs in Bengali Folk-Art, Journal of the Indian Anthropological Institute, Vol-II, pp.24-5

Risley, H. H., (1891), Tribes and Castes of Bengal, Vol-I, Calcutta, P.41

Mukherjee, A. K., (1939), Folk-Art of Bengal, Plate XXXVII

Benthball, A. P. (1933), The trees of Calcutta and its Neighbourhood, Calcutta, pp.369-70

Endle, S. (1911), The Kacharis, London, p.36

Nath, R. M. (1948), The Background of Assamese Culture, Shillong, Plate-II

Eastern Anthropologist, (1951), IV, p.154

Vogel, J. Ph. (1926), Indian Serpent Lore, London, P.272, plate XXX

Surya temple,Surya pahar temple,Surya pahar,Assam". Religiousportal.com. 1980-01-01. Accessed on 4/1/2017 on 8.05 pm

Holidayiq on Surya Pahar <http://www.holidayiq.com/Surya-Pahar-Goalpara-Sightseeing-881-17174.html> accessed on 2/01/2017 at 3.20 pm.

Templenet on Surya Pahar <http://www.templenet.com/Assam/suryapahar.html> accessed on 2/01/2017 at 7.03pm

Buruah, B. K. (1988), Temples & Legends of Assam, Bharatiya Vidya Bhavan

Hindubooks org <http://www.hindubooks.org/temples/assam/suryaruins/page1.htm> accessed on 02/01/2017 at 7.18 pm

Wikipadia on Surya Pahar <https://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Surya_Pahar> accessed on 03/01/2017 at 2.30 pm

Shri Shri Suryapahar 1992-93; 1993-94 ASI IAR 1992-93, pp. 4-5; 1993-94, p. 9 <http://www.asi.nic.in/asi_exca_indi_assam.asp>]

Chakraborty, K., Goalpariya Lokgeet (Golpariya Folksong):The melody of Earth. Available at < http://www.dimorianreview.com/2014/11/goalpariya-lokgeet-goalpariya-folksong.html#ixzz44gjJdOac> accesed on 2/01/2017 at 3.30pm

Sanghamitra Choudhury and Pratima Neogi, Folk Music As A Voice Of Marginalized Society: A Comparative Study Of Goalparia Folk Music Of Assam And Phleng Phue Chiwit Of Thailand" The Eastern Anthropologist 66: 2-3 (2013) page, 279-291

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 121. Marginalized Women Working to Empower Themselves

WOMEN'S EMPOWERMENT AND THE CASTE SYSTEM: DALIT WOMEN'S EXPERIENCE IN INDIA

Suzanne Hanchett
Planning Alternatives for Change LLC, and
International Women's Anthropology Conference (IWAC)

Paper prepared for the session on "Socially Marginal Women Working to Empower Themselves," 17 July 2018, IUAES, Florianopolis, Brazil

Abstract

This paper will review and summarize information on issues confronting women of the lowest castes in South Asia, those collectively known as "scheduled castes," and strategies to support their empowerment. The caste system, like ethnic distinctions in other places, creates permanent, life-long marginalized status for the lowest castes. This status affects people in all aspects of their lives: socially, economically, politically, and in schools. These problems affect both men and women, but women tend to be at an even greater disadvantage because of the patrilineal kinship system, ruinous "dowry" arrangements, and patriarchal assumptions about women's roles and value. India in particular has a strong history of policies supporting the advancement of scheduled castes, who were called "Dalits" by the early leader, Dr. B.R. Ambedkar, writer of the Indian Constitution. National and regional movements advocating for Dalits' rights are important in many areas of India, and reserved seats at colleges, and universities have offered important opportunities for personal advancement throughout the country. These opportunities are not welcomed by the whole population. Backlash and persecution (subtle and otherwise) abound. Within scheduled caste groups, especially in India and Nepal, a few strong leaders – women leaders – have done much to make the world aware of their situation and to help women empower themselves to solve their most pressing problems.

Keywords: India scheduled castes, women's rights, Nepal scheduled castes

INTRODUCTION

The South Asian caste system must be part of our discussion today, because caste poses some of the most vexing problems that have ever affected marginalized women.

Caste membership comes at birth and lasts for a lifetime. Marriage is mostly within one's caste. A caste system divides society into separate, named, ranked groups, most of

them associated with specific occupations. South Asia is not the only place with castes, but it is the only world region where caste divisions cover the total society.

[**SLIDE #2**] Caste is most visible in India, less so in Pakistan, Bangladesh, Nepal, and Sri Lanka. But it pervades society in all of these countries. The situation of the lowest caste groups, sometimes pejoratively called "untouchables" or "outcastes," is bad everywhere. They call themselves "Dalits," and women of these groups are the most marginalized possible social category, suffering greatly because of their combined disadvantages of being female, low caste, and poor. There are more than 200 million Dalits in India[1], 49 percent of them women. Dalit women make up approximately 15 percent of the Indian population. Viewed from the bottom, South Asian caste is a harsh system of economic and other types of exploitation of lower-status groups. (Mencher 2013)

Higher castes justify their advantageous position in terms of their greater "purity," which entitles them to be separate from lower castes: especially in marriage choices and food habits. Purity concerns, however, do not prevent higher caste men from sexual contact with lower caste women.

Traditional caste occupations of Dalit groups, including leather workers and those called "Sweepers" in Indian English, are the most demeaning and "polluting" ones in the dominant Hindu view: removing and skinning dead cattle, leather-working, and cleaning up human feces. In the case of families without latrines, Dalits are required to remove feces from their squat plates. This practice is called "manual scavenging."

I have worked in both India and Bangladesh. I did a community study in India and more than 20 years of applied work in Bangladesh – some as a gender advisor, and much on water and sanitation. I have not done my own analysis of Dalit women's issues, so I am relying on a literature review (of scholarly articles/books and some journalists' reports) as background for this paper.

The literature abounds with distressing reports of abuse, various humiliating practices, and extreme violence – rape, forced prostitution (in temples and elsewhere), exploitation of laborers, murder, burning down houses, and almost every kind of personal and collective insult one could imagine. These reports are strongly reminiscent of African Americans' experiences living under "Jim Crow" in the U.S. south for the 100 years after the end of our civil war.

But our purpose here is not to dwell on atrocities. We are trying to understand what can and has been done to overcome the difficulties of socially marginal women. Before speaking about this, I shall provide some historical background.

[1] 2011 Census data

SOME HISTORY

South Asia's caste system has been challenged by some very strong leaders at least since the early 19th century. Numerous anti-caste movements and struggles have erupted in different parts of the sub-continent. And new challenges arise in India's 29 states and seven union territories to this day.

[**SLIDE #3**] The pre-eminent anti-caste leader of the 20th century was Bhimrao R. Ambedkar. He was part of the independence movement with Gandhi, but he and Gandhi fought over the issue of political representation of Dalits. Ambedkar was chair of the constitutional drafting committee for newly independent India. He died in 1956, but he has not been forgotten. This passionate leader gave his all to defy caste-ism during the Indian independence struggle. It was he who coined the term "Dalit," which means 'broken/scattered' in Sanskrit and Hindi. His name and his image are visible in present-day gatherings of Dalit women, who continue to defy the injustices of caste. One article featuring a Dalit woman activist ends with her call, "Jai Bhim!" Long live Bhim Rao Ambedkar!

Anti-caste movements have produced important legislative results. Article 17 of the Indian Constitution, for example, declares "untouchability" to be illegal. Specific castes and tribes – all officially identified as "backward" (poor, socially weak, and tending to be illiterate) -- in all parts of India are listed on official "schedules." Members of these "Scheduled Castes" (SC) and "Scheduled Tribes" (ST) and "Other Backward Castes" (OBC), are entitled to reserved seats in universities and reserved jobs in government agencies. In 1989 the Government passed a "Prevention of Atrocities" Act to protect Scheduled Castes and Tribes. Manual scavenging was declared illegal in 2013, though the practice, which threatens scavengers' health, has not disappeared.

[**Slide #4**] The United Nations Decade for Women (1975-1985) and the Fourth World Conference on Women (1995) energized feminists and alerted policy makers to ongoing violations of women's rights. India signed on to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) in 1980 and ratified it in 1993.

Social change has not kept up with legislation. To a large extent, laws that support Dalits' rights to reserved posts are bitterly resented by "higher" caste people, both men and women. There is tension between some of the higher caste feminists and Dalit women. Individual or collective retaliation against assertive Dalits is common in all parts of the subcontinent.

STEPS TOWARD EMPOWERMENT OF DALIT WOMEN IN INDIA

Multiple waves of resistance, organizing, and policy work at all governmental levels and internationally have generated considerable energy among Scheduled Castes and Tribes. Several reports, however, say that men are leading most Dalit actions and groups, and they are not giving much emphasis to women's specific issues.

India's Dalit women activists and their supporters have been persistent and creative, despite the overwhelming odds posed by caste-ism and other constraints. I want to give a general overview of, however, because in combination they address a broad range of needs – economic, educational, economic, political, and psychological. Together they represent a grand social experiment, one that is constantly evolving.

Economic Empowerment Strategies

[**SLIDE #5**] *Redistribution of land to the rural poor.* In India the livelihood of almost half of the population depends on agriculture in one way or another. Seventy-four percent of Dalit households live in rural areas. In this context, land rights are all-important. Because of patrilineal descent rules, women rarely hold land in their own names.

Before 1947 most agricultural land was controlled by large land owners and worked by sharecroppers (tenant farmers). "Land reform" was a high priority of the Indian independence movement, and legislation has evolved since then, with many twists, turns, and tricks along the way. The first land reform laws declared that land should be owned by "the tillers," those who actually do the agricultural work.

In 1972 a national law was passed limiting the amount of land that any farmer could own.[2] Lands beyond these limits were declared as "surplus," and could be confiscated by state governments for redistribution to rural landless households. (Chaturvedi 2016) In 2013 the central government drafted an "ambitious new national land reform policy." Improving women's land rights was one focus of this new policy. Another was restoring land unjustly taken from Dalits and tribal peoples.[3]

[**SLIDE #6**] Land reform has produced some benefits, although there are many local conflicts, and progress tends to be quite slow. Tenancy rights are more secure

[2] Different amounts were allowed depending on whether the land was single-crop irrigated, double-cropped and irrigated, or dry land. (Chaturvedi 2016)

[3] Right to Fair Compensation and Transparency in Land Acquisition, Rehabilitation and Resettlement Act, 2013.This new policy is not favored by the present Indian national government, which has issued an ordinance exempting certain types of land from the 2013 law's requirements, which it considers "too onerous." (Subramanya 2015)

than in the past. Rents are regulated. And the role of middle-men has declined. Programs differ from state to state. West Bengal seems to have done the best job of redistributing land. (Chaturvedi 2016)

With support from state land distribution programs and their own regional collectives, some Dalit women and men are moving away from being agricultural laborers toward being controllers of land and its produce. "Collectives" and "cooperatives" dominate, as they can marshal more resources than individuals can. Some of these programs are especially successful. [**Slide #7]** The Tamil Nad Women's Collective (TNWC), for example, is a statewide organization established in 1994. TNWC has some 100,000 members, who are organized into local groups (*sanghams*) in approximately 1500 villages.

The present "collectives" are organized very differently than the collective farms of older socialist states. The group is smaller, and decisions are made by the group itself, not by a formal manager. This model inspires a sense of "ownership," in the psychological meaning of the word. One journalist interviewed the sociologist, Bina Agarwal, about this new approach. She calls these groups "bottom-up collectivities" because of their small size, voluntary participation, and high levels of accountability. (Friedman-Rudovsky 2014)

These collectives reportedly offer multiple benefits to their members. Income and nutrition increase far above the levels familiar to an agricultural laborer. (Paul 2012) Some mention that one advantage of economic independence is that it gives Dalit women courage and some dignity.[4]Some groups are preparing their members to contest local council elections. (Friedman-Rudovsky 2014, Chandran 2018)

Rina Chandran, a journalist reporting for the Thomson Reuters Foundation, has described two cases of women's groups rebelling against sluggish land reform bureaucracies. In Punjab State Dalit collectives have taken over more than 200 acres of village common farmland. Many are led by women and young people. (Chandran 2018)

[**SLIDE #8]** *(B) Self-Employed Women's Association (SEWA).* Ela Bhatt's Self-Employed Women's Association (SEWA), formed in 1972 in the state of Gujarat, is one of the oldest continuously operating organizations or programs in India. SEWA organizes unions and cooperatives for women workers in the informal sector. (Spodek 1994)

While not set up exclusively for Dalit women, SEWA supports the efforts of many Dalits, because of its focus on workers who have no job security, no guaranteed income, who depend on seasonal work, and who thus need more than one source of income.

[4] Other groups said to be successful are Kudumbashree in Kerala (Chandran 2018) and Telengana Mahila Samakhya (Paul 2012).

My favorite anecdote is this: A male-dominated cooperative was floundering, losing money. At villagers' requesrt, SEWA helped convert it to a women-run organization. After the women made the co-op profitable, men "forcibly outsted women" and took control. "Soon," this report continues, "corruption led to huge losses again and women's and SEWA's intervention. SEWA members," this source continues, "have been vigilant and relentless in repossessing such cooperatives, and have addressed such problems effectively." (Rose 1992:213, cited in Datta 2003:365)

Education for Women's Equality

[**SLIDE #9**] *Mahila Samakhya, Education for Women's Equality.* The government-funded educational system is weak, especially in India's rural areas. Dalits in schools experience many different kinds of discrimination and personal humiliation – some subtle and some not, (Vasavi), even though they have the legal right to a basic education and seats in universities too. The literacy rate among Dalits in 2011 was 66% (Javrelot 2016), but women are less educated than men; and there are huge differences from one state to another. According to Oxfam, only 39% of Dalit women in the state of Bihar were literate in 2011.

"Education" is more than literacy, of course. One program stands out for its broad approach, focused on building women's awareness of their rights and other analytic and social coping skills. This is Mahila Samakhya (Education for Women's Equality), which started out in 1988 as a Dutch-funded Government of India pilot project in three states and then expanded to cover nine. Some residential schooling for girls from poor families is arranged, to prevent drop-outs and discourage child marriage. Programs for adults encourage women to know and claim their rights.

Government has taken responsibility now, and Mahila Samakhya is administered by state departments of education. This is what needs to happen: that good ideas get developed and incorporated into full-scale public service models. The outcomes, however, have been mixed, according to some evaluation studies. (Ramachandran and Jandhyala 2012)

Participation in Electoral Politics and Political Representation

[**SLIDE #10**] *Panchayati Raj and Nagarpalika Acts*. Since 1993 Dalit women have been standing for elected office in village and municipal councils. This huge change in India's political life is the result of Constitutional Amendments 73 and 74, which give Scheduled Castes, Scheduled Tribes, and "Other Backward Castes (OBC's)" reserved seats in local councils according to their representation in the population. One-third of all council seats – including those reserved for SC, ST, and OBC – are further reserved for women. States

now are required to hold council elections every five years. There are some 250,000 village councils (*panchayats*) in India.

Low caste women's "empowerment" results are problematic for higher caste people, especially those who are politically dominant. (Krishnaveni 2017) Locally powerful groups manipulate low-caste women's involvement in various ways. All states have devised ways to restrict involvement of Dalit candidates. Rajasthan and Haryana require candidates to meet certain educational requirements. This prevents large percentages of low caste candidates from contesting elections. (Gupta 2016) All states have "rotation" mandates, cycling reserved council seats from SC to ST, to OBC, to "unreserved" at different elections. This rotation system has the effect of preventing effective SC/ST/OBC incumbents from running for office again after their five-year terms are finished, defeating the possibility of a very low caste person building a political career.

Violence may also be used to maintain dominant caste control. And political parties, even some organized by and for Dalits, may or may not represent Dalit women's interests. (Ciotti 2012)

Despite these tricks and challenges, some Dalit (and other) women are moving into leadership positions. Dominant caste members are taking them seriously and trying to support women from Dalit families that are loyal to or dependent on them. Women officials' husbands often are actively engaged in their wives' political work.

According to Sohela Nazneen, five key factors support women's success in council office: family and community support, literacy and awareness, self-help groups and collectives, party ideology, and a local history of women's involvement in politics. (Nazneen 2018)

> The history of how women have participated in local politics and engaged with the local institutions are important factors which create an important legacy that women are able to draw upon once quotas are introduced. Since the 1970s in states such as Karnataka, [Andhra Pradesh], and Maharashtra, women have been contesting elections, occupying reserved seats (in provinces where it was in place before the Amendment in 1993), and actively engaging in activities of the local government. The existence of all-woman *panchayats* in Maharashtra and Karnataka also created the space for building women's leadership skills, confidence, and social recognition (Jayal 2006)[5]. (Nazneen 2018:34)

[**Slide #11**] At this year's meetings of the U.N. Commission on the Status of Women, Professor Pam Rajput said that 1.4 million women are now participating in village councils.

Collectives of poor, lower caste and rural women have been mobilized by Mahila Samakhya (Women's Education for Equality) now a Karnataka State government

[5] These all-women panchayats emerged either (a) because the women had taken the initiative, or (b) because the men in factionally divided villages were unable to agree on panchayat composition. However, "the panchayats did reflect the local caste/class structure, with most women sarpanches belong to the rural elite families." (Nazneen 2018:34, referring to Jayal 2006)

program. These activities have "played a key role in preparing women to contest elections, sponsoring candidates for reserved seats, training women for leadership positions and most importantly, enabling women in general to attend the *gram sabha* meetings and demand answers." (Nazneen 2018:34, citing Narayanan 2002 and Jayal 2006)

In one Uttarakhand State study, a network of 450 women's groups was found to show "sustained mobilisation of women over a long period" and to build "women's political voice." This network "uses strategies and rituals to encourage the inter-mixing of caste groups[6] and collective activities" that require "close participation." (Nazneen 2018:34, citing Sharma and Sudarshan 2010)

New Dalit Women's Movements

New organizations and movements are emerging to provide opportunities, do advocacy, and bring people together to voice their concerns and articulate specific demands. [**SLIDE #12**] Ruth Manowara's NFDW and Dalit Women Speak Out are two currently significant efforts. (Others include the Dalit Women Agricultural Labourers' Autonomous Collective in Karnataka) These groups work on the multiple, intersecting challenges facing Dalit women: education, health, violence, salaries and working conditions.

[**SLIDE #13**] This 2009 list of NFDW's Demands stress the need for government to put teeth in its laws and generally be accountable to the lowest caste people that those laws purport to help.

[**SLIDE #14**] Gatherings such as the Dalit Women Speak Out conferences create spaces where Dalit women from different states and language backgrounds can start to understand each other and consider their common needs and goals. They are building and reinforcing self-confidence. They offer leadership training. One participant in the most recent conference described her experience:

> We wished our lives could be easier. But each of us was aware of the burdens that we were carrying. As students and professors navigating hatred filled institutions, as leaders nurturing young minds, as lawyers and activists fighting a system fraught with conspiracies, as community leaders supporting victims, survivors and families, as writers and artists trying to break the cultural hegemony, we all knew that we were here only because we have resisted and continue to break open doors that were slammed on our faces. We wanted to set aside these two days in Pune to unwind, rewind and to learn about giving and receiving from a collective space that is our own. (Quote from Kowtal 2018)

[6] The network is made up of "Whole Village Groups (WVG)," which involve all women in a locality regardless of caste.

EMPOWERMENT CONCEPTS

There are several ways to envision women's empowerment in this context. The need for vigorous political action to produce social change is clear. Activists' definitions of empowerment in 1970s and 1980s India stressed political transformation, but in the 1990s there was a shift to more technical approaches. (Ramchandran, Jandhyala, and Kumar 2012)

[**SLIDE #15**] Some simpler, "common sense" definitions also can be found: simple arguments for *any* kind of change that will bring women dignity, justice, health, and food security. Referring back to CEDAW, Shewli Kumar (2008) stresses the importance of laws, policies, and practical actions that lead to genuine improvements in women's status. She calls this goal "substantive equality."

[**SLIDE #16**] Deepa Narayan provides a technical definition, which has been criticized for being too "apolitical." She sums up the many aspects of an "empowerment" process in this diagram. There must be an enabling context (the left column). People themselves must have the confidence and capacity to analyze and act on the forces oppressing them (the right column).

(Narayan 2005:8-9)

Whatever empowerment definition one uses, the capacity to act and improve one's life situation depends on having some degree of economic and political strength (social capital), some relevant skills, consciousness of legal options -- and in the case of Dalit women, a *lot* of courage.

CONCLUSIONS: COMMON PRINCIPLES OF SUCCESSFUL EMPOWERMENT PROGRAMS

[**Slide #17**] These different strategies offer a fascinating array of mobilization options – economic, educational, political, and emotional. They reflect long years of dedicated service of sophisticated leaders, many with experience of international women's rights discourses. They reveal genuine commitment to support grassroots mobilization in ways that reflect poor and marginalized people's own priorities. None of them has fully succeeded in all working areas.

Governmental institutions do not do their part to the extent needed, because they are largely staffed (and mostly managed) by so-called "higher" caste people protecting their own interests. Yet, accountable government will be essential to carrying good ideas to statewide or national scale.

Relatively successful development efforts share certain common features. For one, they address multiple personal and group needs simultaneously. Caste, class, and gender all work against Dalit women, combining to form disadvantages that are larger than the sum of their parts. Deficits in education, food security, economic status, health care access, and political participation need simultaneous attention.

In this way they represent *all* of the "empowerment" approaches mentioned earlier: the political, by directly confronting political/economic adversity, and the technical, by working on multiple issues simultaneously.

A second common feature is reliance on *collective* action. In land distribution this is especially important, for example, because groups of people have time and other resources that individuals could not manage. The same is true of self-managed savings groups.

Thirdly, while being grassroots-oriented and giving people the opportunity to set their own direction, these large-scale programs and organizations offer essential back-up services: legal advocacy, training in organizing and leadership skills, basic education, technical advice, moral support, and equipment loans to farmers. Most seek also to improve women's knowledge of laws and entitlements. Financial support in the form of group savings or micro-credit also are helpful, as most poor women are not able to deal with regular banks, though debt of any sort is always a problem for the poorest families.

The Dalit independence leader, Dr. B.R. Ambedkar, spoke in 1949 of the disjuncture between just laws and injust society in the newly independent Indian nation: "On [enacting the Constitution]," he said, "we are going to enter into a life of contradictions. In politics we will have equality and in social and economic life we will have inequality." (Quoted in Irudayam, Mangubhai, and Lee 2006:20) Ambedkar also argued forcefully that "Political democracy cannot succeed where there is no social and economic democracy." (Quoted by Parvathamma 1989:128)

None of this is simple. Large-scale efforts and programs have addresses the multiple hardships faced by Dalit women: economic poverty, illiteracy and weak access to education, and inadequate political representation. A few programs unite Dalit women with women of other castes around common needs.

Well-meant programs or groups do not always succeed. (Lahiri-Dutt and Samantha 2006). As several observers have pointed out, the more effective low caste women (or other SC/ST people) are, the more retaliation and violence they face. However, some courageous Dalit women leaders are working hard to create positive change. And their efforts are inspiring thousands of others, despite the daunting challenges that face Dalit and other Scheduled Caste women.

REFERENCES

Batliwala, Srilatha
1996 Transforming of Political Culture: Mahila Samakhya Experience. Economic and Political Weekly 31:21:1248-1251.

Channa, Subhadra Mitra
2005 Metaphors of Race and Caste-based Discriminations Against Dalits and Dalit Women in India. *In* Resisting Racism and Xenophobia: Global Perspectives on Race, Gender and Human Rights, Faye V. Harrison, ed. ___: Alta Mira Publications. pp. 49-66.

Chandran, Rina
2016 Corruption, Caste, Keep Poor from Owning Land in Northern India. Thomson Reuters Foundation, December 14.[http://news.trust.org/item/20161214140418-8szll/, accessed 22 June 2018]

2018 Denied Land, Indian Women Stake Claims in Collectives. Thomson Reuters Foundation, January 18. [https://www.reuters.com/article/us-india-women-farming/denied-land-indian-women-stake-claims-in-collectives-idUSKBN1EZ1TD, accessed 22 June 2018]

Channa, Subhadra Mitra, and Joan P. Mencher, eds.
2013 Life as a Dalit; Views from the Bottom on Caste in India. Los Angeles: Sage Publications.

Chaturvedi, Sumit
2016 Land Reform Failures: Only 5% of India's Farmers Control 32% of Farmland. *India Spend*, May 4, 2016. [www.firstpost.com/india/land-reform-failure-only-5-of indias-farmers-control-32-farmland-2763816.html, downloaded 16 June 2018]

Ciotti, Manuela
2009 The Conditions of Politics: Low-caste Women's Political Agency in Contemporary North Indian Society. Feminist Review, No. 91, pp. 113-134.

2012 Resurrecting Seva (Social Service): Dalit and Low-caste Women Party Activists as Producers and Consumers of Political Culture and Practice in Urban North India. The Journal of Asian Studies 71:1:149-170.

Datta, Rekha
2003 From Development to Empowerment: The Self-Employed Women's Association in India. International Journal of Politics, Culture, and Society 16:3:351-368.

Dhanaraj, Christina Thomas
2018 Dalit Women Had a Conference. Now What? The Wire, 24 January 2018. [Downloaded, 11 May 2018, from www.thewire.in/caste/dalit-women-had-a-conference-now-what]

Dinesha, P.T.
2014 Dalit Women Panchayat Representatives and Social Exclusion: Myth or Reality? KILA Journal of Local Governance 11:15-22.

Francis, Sheelu, and Sara Calmius
2018 Sustainable and Resilient Farming - Women's Collective Efforts. Leisa India. [http://http://leisaindia.org/sustainable-and-resilient-farming-women-collectives-efforts/]

Friedman-Rudovsky, Jean
2014 From Untouchable to Organic: Dalit Women Sow Change in India. AlJazeera America, June 14. [http://america.aljazeera.com/features/2014/6/from-untouchabletoorganicdalitwomensowchangeinindia.html, accessed 22 June 2018]

Govinda, Radhika
2006 The Politics of the Marginalised: Dalits and Women's Activism in India. Gender and Development 14:2:181-190.

Gulati, Leela
1978 Profile of a Female Agricultural Labourer. Economic and Political Weekly 13:12:A27-A35.

Gupta, Ruchi
2016 Panchayati Raj under Modi is Not for Dalits, Women, Adivasis. DailyO. [Accessed 12 May 2018 from

https://www.dailyo.in/politics/panchayati-raj-narendra-modi-gram-swaraj-women-dalits-adivasis/story/1/10319.html]

Halima, Nafisa, Kathryn M. Yount, and Solveig Cunningham
2016 Do Scheduled Caste and Scheduled Tribe Women Legislators Mean Lower Gender-caste Gaps in Primary Schooling in India? Social Science Research 58:122-134.

Hanstad, Tim
n.d. Eight Land-related Topics That Need To Be Prioritized and Urgently Addressed in India. [downloaded 16 June 2018 from https://www.landesa.org/blog-eight-land-related-topics-that-need-to-be-prioritized-and-urgently-addressed-in-india/], originally posted on Land Portal.

International Dalit Solidarity Network (IDSN)
n.d. Dalit Women – Facing Multiple Forms of Discrimination. IDSN Briefing Paper: Dalit Women. [downloaded from idsn.org, 11 May 2018]

Irudayam s.j., Aloysius, Jayshree P. Mangubhai, and Joel G. Lee
2006 Dalit Women Speak Out; Violence Against Dalit Women in India; Overview Report of Study in Andhra Pradesh, Bihar, Tamil Nadu/Pondicherry and Uttar Pradesh. New Delhi: National Campaign on Dalit Human Rights. [Downloaded:] idsn.org/wp-content/uploads/user.../pdf/.../Dalit_Women/dalitwomenspeakout.pdf

Jayal, N.G.
2006 Engendering Local Democracy: The Impact of Quotas for Women in India's Panchayats. Democratization 13:1:15-35 [reference from Nazneen 2018]

Jayanthi
2007 Testimony of a Dalit Woman Panchayat President. [Downloaded from Irénées.net, 11 May 2018]

Kabeer, Naila
2005 Is Microfinance a 'Magic Bullet' for Women's Empowerment? Analysis of Findings from South Asia. Economic and Political Weekly 40:44/45:4709-4718.

Kolenda, Pauline
1981 Caste, Cult and Hierarchy; Essays on the Culture of India. Meerut: Folklore Institute.

Kowtal, Asha
2018 Transformative Politics for Dalit Women. [https://roundtableindia.co.in/index.php?option=com_content&view=article&id=9261:transformative-politics-for-dalit-women&catid=120:gender&Itemid=133]

Krishnaveni, D.
2017 Political Empowerment of Dalit Women Through Panchayat Raj in India: Situation Analysis. International Journal of Humanities and Social Science Invention 6:10:1-3.

Kumar, Shewli
2008 Dalit Women at the Intersections; Voices from the Margins. Indian Journal of Social Work 69:2:159-177.

Lahiri-Dutt, Kuntala, and Gopa Samanta
2006 Constructing Social Capital: Self-Help Groups and Rural Women's Development in India. Geographical Research 44:3:285-295.

Malik, Bela
1999 Untouchability and Dalit Women's Oppression. Economic and Political Weekly 34:6:323-324.

Mangubhai, Jayshree
2009 Obstacles to the Effective Political Participation of Dalit Women. Presentation to Second Forum on Minority Issues, Geneva, 12-13 November.

Mangubhai, Jayshree, Aloysius Irudayam sj, and Emma Sydenham
2009 Dalit Women's Right to Political Participation in Rural Panchayati Raj; A Study of Gujarat and Tamil Nadu; Executive Summary. Madurai: Institute of Development Education, Action and Studies (IDEAS); The Hague: Justitia et Pax.

Manorama, Ruth
2006 Background Information on Dalit Women in India. 3 pp. [Downloaded from www.rightlivelihoodaward.org, 7 May 2018]

2013 Dalit Women in Struggle: Transforming Pain into Power. *In* Life as a Dalit; Views from the Bottom on Caste in India, Subhadra Mitra Channa and Joan P. Mencher, eds. New Delhi: Sage Publications. pp. 255-261.

Mencher, Joan P.
2013 The Caste System Upside Down. *In* Life as a Dalit; Views from the Bottom on Caste in India, Subhadra Mitra Channa and Joan P. Mencher, eds. New Delhi: Sage Publications. pp. 54-70.

Narayan, Deepa
2005 Conceptual Framework and Methodological Challenges. *In* Measuring Empowerment; Cross-disciplinary Perspectives, Deepa Narayan, ed. Washington, DC: The World Bank. pp. 3-38.

Narayanan, R.
2002 Grassroots, Gender and Governance: Panchayati Raj Experiences from Mahila Samakhya Karnataka. *In* The Violence of Development: The Politics of Identity, Gender and Social Inequalities in India, K. Kapadia, ed. Delhi: Kali for Women.

Nazneen, Sohela
2018 Gender and Intersecting Inequalities in Local Government in South Asia. Sussex University, Institute of Development Studies, IDS Working Paper No. 507.

Patankar, Bharat, and Gail Omvedt
1979 The Dalit Liberation Movement in Colonial Period. Economic and Political Weekly 14:7/8:409-424.

Parvathamma, C.
1989 Scheduled Castes at the Cross Roads. New Delhi: Ashish Publishing House.

Paul, Stella
2012 Collective Farming Empowers Dalit Women in India. Women News Network, December 6. [https://womennewsnetwork.net/2014/05/27/indias-dalit-women-empowered-by-collective-farming/, downloaded June 2018]

Ramachandran, Vimala
2012 The Making of Mahila Samakhya 1987-1992. *In* Cartographies of Empowerment; The Mahila Samakhya Story, Vimala Ramachandran and Kameshwari Jandhyala eds. New Delhi: Zubaan Books. pp. 31-74.

Ramachandran, Vimala, Kameshwari Jandhyala, and Rakhika Govinda
2012 Cartographies of Empowerment: An Introduction. *In* Cartographies of Empowerment; The Mahila Samakhya Story, Vimala Ramachandran and Kameshwari Jandhyala eds. New Delhi: Zubaan Books. pp. 1-30.

Ramachandran, Vimala, and Kameshwari Jandhyala, eds.
2012 Cartographies of Empowerment; The Mahila Samakhya Story. New Delhi: Zubaan Books.

Rao, Anupama
2018 Introduction: The Difference of Caste and the itineraries of Equality. *In* Caste, Gender, and the Imagination of Equality, Anupama Rao, ed. New Delhi: Women Unlimited.

Rao, Chanupriya
2017 Women at the Grassroots; Dalit Women Panchayat Leaders in Tamil Nadu.... IndiaSpend.com. [Accessed 12 May 2018 from scroll.in]

Reddy, C. Rami, A.R. Das, and R.V.K. Naidu
2009 Panchayati Raj and the Political Empowerment of Dalit Women (A Study of Backward Caste Sarpanches in Anantapur Dist.) Journal of Social Welfare and Management 1:1:11-16.

Rose, Kalima
1992 Where Women are Leaders: The SEWA Movement in India. New Delhi: Vistaar Publications, a division of Sage Publications. [Reference from Datta 2003]

Sharma, D., and R.M. Sudarshan
2010 Towards a Politics of Collective Empowerment: Learning from Hill Women in Uttarakhand, India. IDS Bulletin 45:1:43-51. [http://bulletin.ids.ac.uk/idsbo/article/view/599]

Sircar, Ashok
2013 India's New Land Reform Policy. LANDESA Rural Development Institute.

[https://www.landesa.org/press-and-media/indias-new-land-reform-policy/]

Spodek, Howard
1990 *Review of* Shramshakti: Report of the National Commission on Self Employed Women and the Informal Sector (New Delhi: National Commission on Self Employed Women, 1988). Economic Development and Cultural Change 38:4:896-901.

1994 Review Article: The Self-employed Women's Association (SEWA) in India: Feminist, Gandhian Power in Development. Economic Development and Cultural Change 43:1:193-202. (Review of *Coping with Seasonality and Drought,* by Martha Alter Chen; and *Where Women Are Leaders: The SEWA Movement in India*, by Kalima Rose.)

Sreeramulu, Gooru, and P. Hushenkhan
2008 Political Empowerment of Women Through Self Help Groups (SHGs): A Study in Andhra Pradesh. The Indian Journal of Political Science 69:3:609-617.

Subramanya, Rupa
2015 Ending India's Agrarian Nightmare. Foreign Policy, April 30, 2015.

Sushma, Nalla
2016 Empowerment of Schedule Caste Women in India: An Overview. International Journal of Academic Research 3:2:65-69.

Tharu, Susie
2014 The Dalit Woman Question. Spanish Journal of India Studies 1: 152-159

Thorner, Daniel

1976 Context for Cooperatives in Rural India. *In* Aspects of Changing India; Studies in Honour of Prof. G.S. Ghurye, S. Devadas Pillai, ed. Bombay: Popular Prakashan. pp. 491-517.

Vasavi, A.R.
Forthcoming 'Government Brahmin'; Caste, the Educated Unemployed, and the Reproduction of Inequalities. *In* The lmpact of Education in South Asia: Perspectives from Srl Lanka to Nepal, Helen E. Ullrich, ed. Palgrave Macmillan.

SLIDES

INDIA

29 STATES, 7 UNION TERRITORIES

POPULATION: 1.324 BILLION (2016)

Decorated Bust in Lehman Library, Columbia University. March 2018

Photos of exhibit by Suzanne Hanchett

DR. BHIMRAO R. AMBEDKAR (1891-1956)

DALIT WOMEN AT HUAIROU/BEIJING, FOURTH WORLD CONFERENCE ON WOMEN, 1995

"Transforming Pain to Power" (Poster, L)

[Black and white sign, above:]
Every day 48 Dalits are assaulted.
Every day three Dalit women are raped.
Every day two Dalits are murdered.
Every day two Dalit houses are burnt.
...
Dalit Movement is a Human Right.
Support Our Struggle.

(Photo credit: Suzanne Hanchett)

The majority of Dalit agricultural laborers are not land owners.

(Photo credit: Suzanne Hanchett)

HOME / TOP NEWS / WORLD NEWS

Collective farming empowers Dalit women in India

By Stella Paul | Dec. 6, 2012 at 4:40 PM

- One government program is Community Managed Sustainable Agriculture (Andhra, 2012)
  - -Promotes Organic, Multi-crop agriculture. Gvt buys 3-5 ac. land and hands it over to groups of women
- Tamil Nadu Women's Collective (1994)
  - -Kitchen gardens, seed procurement & seed banking
- A Kerala program (Kudumbashree) considered most effective: State gvt gives loans to lease land. Society for Rural Education & Development gives training, lends tractors.

From untouchable to organic: Dalit women sow change in India

Corruption, caste keep poor from owning land in northern India

INDIAN EXPRESS

Land distribution programme to Dalits moves at snail's pace in Telangana

Tamil Nadu Women's Collective (TNWC), 2014

Chandra Ramer, second from left, and her fellow Usilampatti-area farmers take a break from weeding a plot of land that desperately needs rain.
Photo credit: Jean Friedman-Rudovsky

Tamil Nadu Women's Collective members in the village of T.N. Puthukudi at a monthly meeting at their neighborhood temple. Photo credit: Jean Friedman-Rudovsky

ELA BHATT, FOUNDER OF SELF-EMPLOYED WOMEN'S ASSOCIATION (SEWA), AHMEDABAD, GUJARAT

- Born 1933, not a Dalit woman, but a supporter
- Founded SEWA in 1972. Served as General Secretary until 1996.
- Follower of Gandhi, now member of The Elders
- SEWA built "unions for struggle and cooperatives for development."* Also does advocacy.
- SEWA focus on informal sector workers.
- SEWA has 2 million participants in multiple states.

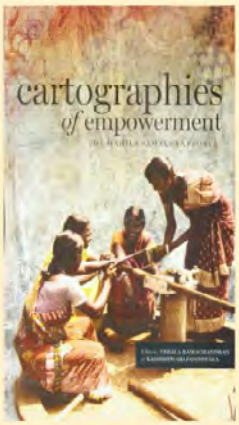
Leadership development, training, support with food, health care access, housing, child care cooperatives, banking

*(M. Spodek 1994:194)

(Photo downloaded from Wikipedia, 14 May 2018)

MAHILA SAMAKHYA
(EDUCATION FOR WOMEN'S EQUALITY)

- Government/Donor initiated program, started in 1989 as a three-state pilot. Now in nine states: 30,000 villages (2014)
- Broad concept of education: knowledge, wisdom, consciousness-raising, self-defense arts
- Strong focus on domestic violence
- Stimulated formation of "alternative structures," including agricultural collectives; health campaigns; dispute resolution. Federations.
- Mentioned in the Government of India's Five-Year-Plan (2012-2017)
- Responsibility transferred to state Departments of Education. Kerala, Karnataka, Uttar Pradesh, others.



ELECTORAL POLITICS & POLITICAL REPRESENTATION

PANCHAYATI RAJ & NAGARPALIKA ACTS, APPROVED IN 1993

- Constitutional Amendments 73 & 74
- Decentralization goal
- Compulsory elections every five years
- SC's/ST's* get a number of seats in local, regional, district councils proportional to their share of population.
- One-third of all council seats go to women, including SC/ST seats.
- There are approximately 250,000 village panchayats in India.

- Dalit women are contesting seats but facing backlash.
- State-level efforts to thwart effectiveness: e.g., set minimum educational requirements for candidates in Rajasthan & Haryana; Rotation of reserved seats

*Scheduled Castes, Scheduled Tribes

10

Following up on Women in Rural Councils

Professor Pam Rajput, at the U.N., Mar. 2018

- Now there are 50% women in village councils: this is 1.4 million women.
- "Once they cross the boundary, there is no going back."
- In Kerala 25% of village councils are controlled by women. We toured. They are mapping their villages.
- Maya Angelou said: When one woman stands up, she stands for all women.

11

DR. RUTH MANORAMA, FOUNDER, NATIONAL FEDERATION OF DALIT WOMEN (NFDW), BANGALORE

- Established first domestic workers trade union, Bangalore 1987
- NFDW established in 1995
- 2009 Declaration and Demands

Recipient of 2006 Right Livelihood Award

Photos from www.therightlivelihoodaward.org

NFDW Charter of Demands (2009)

- Recognize Scheduled Caste women as a distinct category [in the census]
- Set up a commission on land reforms.
- Ensure that every Dalit family has 5 acres of land, with titles registered in women's names.
- [Properly] Monitor and implement existing programmes.
- Abolish manual scavenging "with commitment and zeal."
- Fully implement laws protecting SC women's rights... Protection for women who file police complaints against "grievous caste-based atrocities."
- Require Parliament and State assemblies to debate annual reports of ...commissions for SC, and make them public. "Ensure that action is taken...."
- We Dalit women demand our **Right to Life free from "Untouchability"....**

Dalit Women Speak Out Conference, Pune, India, 19-20 Dec. 2017: "Educate – Agitate – Organize"

Photo source:dalitwomenspeakout.com

Painting of Ambedkar and His Wife on the Stage (L & Above left)

Photo source: roundtableindia.co.in

"Women's Empowerment" – A Political Concept

"...A transformative process that challenges not only patriarchy but also the structures of class, race, and ethnicity, which determine the condition of women and men in society. In the Indian context, it is regarded as challenging caste and religion too." (Ramachandran, Jandhyala, & Govinda 2012:10-11)

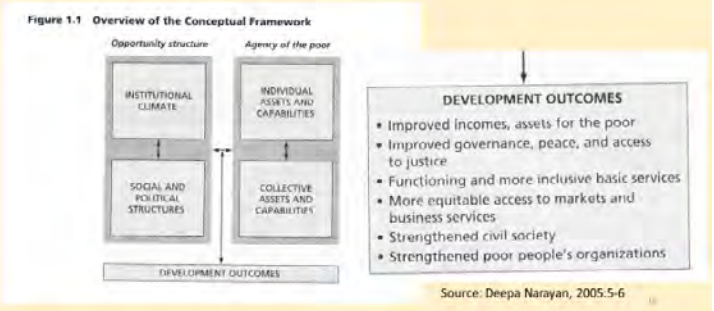
-- Common Sense Concepts

Creating an environment where women can make decisions of their own, "for their personal benefit and for society." (Sushma 2016:65)

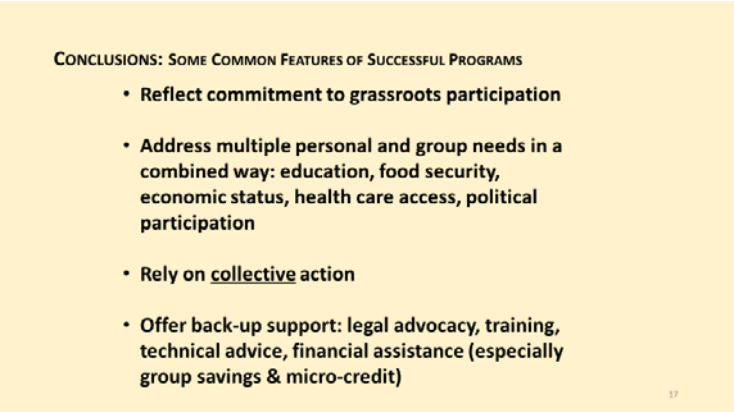
Dalit women need opportunities to analyze the multiple social and cultural conditions keeping them down. They need to express themselves in their own ways, building new kinds of relationships with each other. Laws, policies and programs must have a practical focus if they are to produce "substantive equality." (Kumar 2008)

[TEN BOONS we might request] * To live in dignity * Meet basic needs: clean water, fuel, food, employment/income, shelter * Justice: a society where right and wrong is recognized * A society where every child experiences childhood * Equity between men and women and between people * Clean air and clean water * Good health * A government that is within the reach of people * Freedom from violence. (Ramachandran 2012:50-51, notes on a meeting)

"Empowerment" – The Depoliticized Concept



Source: Deepa Narayan, 2005:5-6



[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 057. Cross-Linguistic as Cross-Cultural Encounters: Explorations of Past and Present Practices

LÍNGUA DE HERANÇA BRASILEIRA NA EUROPA: ENCONTROS E EXPERIÊNCIAS EM NOME DOS "BRASILEIRINHOS"

Taís C. S. Figueiredo
Universidade Autônoma de Barcelona
Doutoranda em Antropologia Social e Cultural

Resumo

Este artigo apresenta resultados parciais da pesquisa que está em andamento no doutorado de Antropologia Social e Cultural da Universidade Autônoma de Barcelona (ES), em que busco analisar os perfis socioculturais das (os) imigrantes brasileiras (os) que constituem associações na Europa, com a motivação de promover a chamada "Língua de Herança" para seus filhos, bem como explorar as conceptualizações e imaginários sobre a cultura e língua de origem elaborados e transmitidos por eles. Apresentarei alguns projetos sociais que promovem o ensino da língua e cultura brasileira para filhos de brasileiros na Europa, um movimento em que mães brasileiras vêm protagonizando e com o intuito de preservar a língua e a cultura de seu país de origem e transmitir aos seus "brasileirinhos". Desta forma, essas iniciativas se reúnem para compartilhar experiências e trocar conhecimentos, apresentando estratégias e recursos para quem tem ou quer realizar um projeto. Considerando a importância e experiências desses encontros, torna-se fundamental a observação de como essas mulheres se articulam em função de manter a língua "brasileira" na construção de identidades individuais e coletivas, bem como fornecem importantes informações sobre as relações de poder e solidariedade, sendo assim; a investigação é de natureza qualitativa e de caráter descritivo e interpretativo, desta forma, utilizo uma abordagem etnográfica com o intuito de buscar no campo as respostas para as questões de pesquisa.

Palavras-chave: Brasileirinhos, Português Língua de Herança, mulheres, identidade, Europa

BRAZILIAN HERITAGE LANGUAGE IN EUROPE: MEETINGS AND EXPERIENCES ON BEHALF OF "BRASILEIRINHOS"

Abstract

This article presents partial results of the research that is underway in the Doctorate of Social and Cultural Anthropology of the Autonomous University of Barcelona (ES), in which I seek to analyze the sociocultural profiles of Brazilian immigrants who are associations in Europe, the motivation to promote the called "Heritage Language" for their children, as well as to explore the conceptualizations and imaginaries about the culture and language of origin elaborated and transmitted by them. I will present some social projects that promote the teaching of the Brazilian language and culture for the children of Brazilians in Europe, a movement in which

Brazilian mothers have been leading and aiming to preserve the language and culture of their country of origin and transmit to their "Brasileirinhos". In this way, these initiatives come together to share experiences and exchange knowledge, presenting strategies and resources for those who have or want to carry out a project. Considering the importance and experiences of these meetings, it is essential to observe how these women articulate themselves in function of maintaining the "Brazilian" language in the construction of individual and collective identities, as well as providing important information on the relations of power and solidarity, therefore; the research is qualitative in character and descriptive and interpretative, so I use an ethnographic approach in order to search the field for answers to research questions.

Keywords: Brasileirinhos, Portuguese Heritage Language, Women, Identity, Europe

1 INTRODUÇÃO

Esta comunicação apresenta parte da pesquisa que estou realizando no programa de doutorado em Antropologia Social e Cultural da Universidade Autônoma de Barcelona. A ideia de realizar esta investigação surgiu de leituras e da investigação sobre grupos de imigrantes brasileiros que promovem o ensino da língua e cultura brasileira no exterior. Com esta pesquisa busco analisar como os imigrantes brasileiros constituem associações (ou outras formas de organização) no exterior com a motivação de promover a chamada "Língua de Herança" (LH)[1]. Busco destacar os capitais simbólicos presentes em seus itinerários, assim como as motivações que levam a participação de brasileiros em tais iniciativas. Também procuro analisar a homogeneidade e heterogeneidade sociocultural dos perfis das pessoas que estão envolvidas nos projetos, assim como as estratégias de obtenção de capital cultural, social e simbólico mediante tal participação.

A partir da investigação que venho realizando nos últimos três anos sobre tais iniciativas em várias partes do mundo, identifiquei que há várias instituições que trabalham pedagogicamente com a transmissão da língua de herança e de valores culturais idealizados como brasileiros[2]. Essas instituições são, em sua grande maioria, formadas por pessoas que se dominam pais de "brasileirinhos" nascidos ou não no exterior, que dizem ter como objetivo disseminar suas raízes e valores culturais do país de origem[3]. Esses espaços se

1 Jose Carlos Paes de Almeida Filho (UnB/Brasil) destaca que O Português como Língua de Herança (PLH) é uma especialidade do Português como Língua Estrangeira (PLE) e se caracteriza em um contexto em que o Português e a cultura (brasileira neste caso) são ensinados a filhos de brasileiros imigrados no exterior. O termo "herança" se refere ao desejo de preservação ou recuperação da língua e cultura nacionais do Brasil como capitais herdados de pais nativos ou quando, por ao menos, um deles é brasileiro (a) que reside com a família em outro país. Disponible en: http://www.sala.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=270:portugues-lingua-de-heranca&catid=1116:outras-salas. Acessado em: 15/01/2015

2 Essas iniciativas estão localizadas em diversos países, como: Alemanha, Austria, Autrália, Bélgica, Chile, Dinamarca, Emirados Árabes, Escócia, Espanha, Estados Unidos, Holanda, Irlanda, Japão, México, Nova Zelânndia, Reino Unido, Suíza, entre outros.

3 Em alguns países de acolhida, como Aústria e Suíza, há políticas educacionais referentes as línguas dos imigrantes, existem casos em que as políticas estimulam o ensino do idioma de origem. No caso da Espanha não há políticas oficiais neste sentido.

apresentam não somente como um lugar de promoção da língua e da cultura brasileira para as crianças, como também reforçam a ideia de uma identidade de "brasilidade" expressada no termo Brasileirinhos, que entendo como uma forma de diferenciação e reconhecimento identitário no espaço de imigração.

Na medida em que os pais (às vezes só a mãe, às vezes só o pai) envolvidos em tais projetos reconfiguram suas vidas em outro país, procuram se organizar em associações com o intuito de ensinar seus filhos a criar a consciência de que são brasileiros através da prática e do aprendizado da língua e do contato com outros elementos simbólicos, como por exemplo, da literatura, das cantigas, das brincadeiras, da alimentação, etc. Andreia Moroni (2013) sugere que os grupos que promovem o Português Língua de Herança (PLH) no exterior têm demonstrado que estão bem organizados quando se trata de "zelar pelos interesses de manutenção de sua identidade, sua brasilidade, e que estão conquistando espaços de representatividade das instancias locais rumo as globais" (Moroni, 2013, p. 6). Essas experiências têm conexões, ainda que vivam suas especificidades.

Neste artigo procuro responder parcialmente algumas das questões propostas no âmbito de minha pesquisa de doutorado: Como surgem esses projetos? Quem são os agentes e quais são as estratégias de atuação em torno dessas associações? Quais seus interesses? Quais são as implicações que essas questões têm no contexto social e político da imigração e no estabelecimento dos brasileiros que formam suas famílias no exterior? Como o resgate e o ensino da língua se tornam uma referencia de reinvindicação identitária no exterior? De que modo as crianças, filhos e filhas de brasileiros no exterior, se tornam parte do projeto de brasilidade dos pais?

2 LÍNGUA DE HERANÇA E OS "BRASILEIRINHOS"

A literatura sobre o tema apontado anteriormente demonstra que não há estudos sobre tais iniciativas, bem como a língua de herança brasileira no exterior a partir de uma abordagem antropológica; os estudos sobre Língua de Herança e sobre a Língua Portuguesa como tal são geralmente produzidos a partir de uma abordagem pedagógica e/ou linguística, que tem como objetivo entender, analisar, promover e orientar as práticas do ensino do que chamam língua de herança, assim como buscam demonstrar os benefícios do bilinguismo para os pais e às crianças.

Destaco que alguns professores e linguistas brasileiros têm desempenhado um papel expressivo quando se trata do debate sobre o ensino do Português como Língua Estrangeira e de Herança. Entre os argumentos está a ideia de que a interconexão entre a língua e a cultura produz uma ferramenta através da qual é possível descrever o mundo e que conecta as pessoas com ideias, sensações e práticas compartilhadas. Desta forma, a

língua-cultura de herança é pensada como um instrumento social e simbólico construído a partir da existência de códigos sociais e culturais desejados por quem, acima de tudo, aspira que alguém aprenda a "ser e viver" uma brasilidade imaginada[4].

Maria da Glória Gohn (2011), ao estudar organizações que lutam pelo reconhecimento da diversidade cultural, afirma que questões como a diferença e a multiculturalidade têm sido incorporadas para a construção de identidades e dos movimentos com os quais as pessoas se envolvem. Alguns projetos e entendimentos se convertem em coletivos ao experimentarem a diferença cultural de forma individual ou em grupos. A autora também sugere que os movimentos sociais e organizações deste tipo realizam diagnósticos sobre a realidade social e desta forma constroem suas próprias propostas e formas de ações[5].

Na contemporaneidade, as organizações coletivas atuam por meio de redes sociais, sejam elas locais, regionais ou internacionais, e tem como seu principal meio de interlocução a internet (CASTELLS, 2003, GOHN, 2011). A *internet* tem possibilitado uma nova relação e interação entre as pessoas envolvidas nestes movimentos e também a descoberta da existência de tais projetos pelas redes sociais de imigrantes que se conhecem pela rede. A *web* também se tornou um meio pelo qual a organização social (CASTELLS, 2003) ocorre e no caso de meu objeto de estudo isso é confirmado por Moroni (2013, 2015) que destaca que as redes sociais possibilitaram as pessoas que estavam próximas geograficamente e em contextos de imigração se encontrassem e viabilizassem projetos, como por exemplo: BRINCAR/ES em Madrid e Associação de Pais de Brasileirinhos da Catalunha/APBC em Barcelona. A internet tem sido, neste caso das associações PLH, um espaço que aproxima as pessoas e grupos com interesses comuns e que muitas vezes compartilham das mesmas angustias experimentadas pela nova vida no exterior, sentimentos como a saudade, a dificuldade de socialização da família, o estranhamento com a língua local, e, também, a ideia de que os filhos deixem de falar a língua de origem ou, ainda, não aprendam a língua dos pais, faz com que agregue mais pessoas a se envolverem na mesma causa.

Segundo Ennes & Marcon (2013) é necessário observar os marcadores e diferenças entre os atores sociais, o que está em disputa quando se ressalta as identidades e as diferenças; assim como as normas e princípios sociais que fundamentam e regulam suas existências. Da mesma forma, Oliveira (2000) destaca que quando falamos sobre movimentos sociais, seja qual seja a área de atuação de um movimento, devemos perceber a heterogeneidade dos atores envolvidos, os conflitos, os campos de disputas, as maneiras

[4] A ideia de uma "brasilidade imaginada" é inspirada em Anderson (2008), em que os agentes compartem signos e símbolos comuns, que os fazem se reconhecer como pertencentes a um mesmo espaço imaginário.

[5] O termo movimentos sociais, como utilizo aqui, se refere a ações coletivas de carácter sociopolítico e cultural que viabilizam formas distintas dos grupos sociais se organizarem e expressarem suas demandas, adotando diferentes estratégias de visibilidade (Gohn, 2011). Essas questões também estão presentes na forma de organização dos grupos de pessoas que se articulam e promovem o ensino da língua e cultura brasileira no exterior.

de pensar, perceber e de significar o mundo, assim como as relações dos atores com o Estado e com a política. Para Bourdieu (1998), o poder se constitui através da enunciação, fazendo ver, crer, confirmar ou transformar "visões de mundo". Este conceito define as relações de poder como situadas em um espaço específico, um lugar onde os que o exercem e os que estão sujeitos a ele se encontram. Neste sentido, é preciso compreender suas dimensões simbólicas e de produção e reprodução de múltiplas práticas e relações sociais.

Sendo os movimentos sociais um campo político em que se formam as identidades coletivas, em que se dá ênfase aos aspectos culturais e as formas como as pessoas significam sua realidade e suas ações, Melucci (2001) sugere que as identidades são formadas na luta dos atores e suas relações sociais, em que as decisões políticas dos membros acontecem a partir de um conjunto de possibilidades em que são valorizadas as especificidades dos processos sociais. Segundo o autor, os líderes promovem estratégias, formulam e sustentam uma ideologia: "os líderes são elementos-chave para construir e manter a identidade coletiva de um grupo, para gerar inovações assim como para articular o movimento em suas conexões e redes" (MELUCCI, 2001, p.163).

Tão importante quanto refletirmos sobre a formação de ações coletivas e sobre o contexto em que esses grupos são formados, é preciso entender sobre o processo migratório de brasileiros para o exterior. Os estudos sobre migração internacional têm apontado os anos 80 como o início da imigração internacional brasileira e uma "nova realidade do país que entrou na contramão de sua história" (SALES, 1991, MARGOLIS, 2013), pois até então, o país é caracterizado como receptor de coletivos estrangeiros.

Na década dos anos 90 surgem os primeiros estudos sobre a imigração internacional brasileira; depois disto, a bibliografia referente ao assunto cresceu de forma considerável ao longo dos anos[6]. Segundo Fusco (2007), as principais preocupações teóricas e empíricas abordavam fatores e elementos que motivavam ou que atraiam, ou ainda atraem, os imigrantes assim como suas características e as redes sociais formadas no processo migratório e no contexto de imigração. Igor (2015), a partir de sua revisão bibliográfica acerca do tema, destaca os principais dilemas enfrentados pelos brasileiros no exterior, destacando três categorias centrais nas produções: Trabalho; discriminação social e reformulações de relações de gênero. Quanto as reformulações de gênero, aponta a "mudança de papéis entre homens e mulheres, a independência feminina, as separações e o casamento com estrangeiros" (IGOR, 2015, p.215).

Embora a literatura aponte algumas discussões sobre as "reformulações de gênero" da imigração brasileira, Assis (2003) destaca que os elementos simbólicos produzidos em torno da mulher (subalternidade, acompanhar a rede familiar) fazem da imigração feminina uma dinâmica de forte intensidade, mas de pouco reconhecimento. Padilla

[6] Para mais informações ver Igor Machado (2015) que faz um panorama acerca dos estudos sobre imigrações internacionais brasileiras entre as décadas de 1980 e a primeira metade da década de 2000, apontando os temas e as áreas de estudos mais investigados entre este período.

(2003) afirma que na maioria das teorias, perspectivas e enfoques sobre o campo dos estudos migratórios, com raras exceções, "não teve em conta as questões de gênero e o protagonismo das mulheres como sujeito e agente da migração" (PADILLA, 2003, p.1). Somente em estudos recentes o papel da mulher passou a ser apresentado de forma diferente no processo da migração, considerando-as como autora e protagonistas do processo (ASSIS, 2007, PADILLA, 2013). Na Espanha, Solé, Cavalcanti, e Parella (2010) destacam que muitas imigrantes brasileiras realizam projetos migratórios que são impulsionados por motivações individuais, em que buscam ascensão econômica e social, visam conquistar capital para investir em sua própria educação, bem como o desejo de "mudança" de vida, fugindo de atribuições de gênero.

A partir dos levantamentos que venho realizando sobre os grupos que promovem o ensino da língua e cultura brasileira em vários países, assim como alguns estudos sobre o Português Língua de Herança, se percebe principalmente o interesse e o envolvimento de mães imigrantes brasileiras em tais projetos, protagonizando um movimento que vem crescendo e se destacando no exterior. Portanto, aqui também é importante contestar a costumeira invisibilidade da mulher/mãe brasileira nos estudos sobre imigração e a necessidade de se compreender e analisar a presença e as formas atuação, de afirmação e representação das mulheres no contexto imigratório, como sugerem Assis e Padilha.

Considerando as experiências dessas mulheres/mães – brasileiras – imigrantes, Piscitelli (2008) sugere a importância de um olhar interseccionado para apreender as realidades sociais e sentidos das experiências delas em tal contexto, considerando que as brasileiras no cenário migratório europeu, neste caso, são muitas vezes acometidas pelas "noções sexualizadas e racializadas de femilidade pelo fato de serem brasileiras" (PISCITELLI, 2008, p. 269).

No caso das associações que promovem o PLH no exterior, a questão da promoção da língua é central, tais organizações se articulam em rede e são as mulheres que também são mães imigrantes que tem estado à frente da maioria das associações. O eixo central desta proposta de investigação é analisar as práticas e estratégias utilizadas pelas (os) representantes das instituições que promovem e disseminam a língua e cultura brasileira para "brasileirinhos" na Catalunha, contemplando vários aspectos da vida social dos envolvidos, pois se trata de sujeitos que se propõem a ensinar crianças a aprenderem a "ser brasileiros", na medida em que reconfiguram suas vidas em outro país.

3 ASSOCIAÇÕES BRASILEIRAS E A LÍNGUA DE HERANÇA

As associações brasileiras que promovem a língua e cultura brasileira, chamada Língua de Herança (LH) estão presentes em muitas cidades no exterior, onde há

imigrantes brasileiros; vale lembrar que a LH é uma língua minoritária, é usada, mais especificamente, no núcleo familiar e/ou em grupos, está inserida em um contexto onde a língua dominante é diferente da LH. Segundo os dados do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, há mais de 3 milhões de brasileiros imigrados[7] para diferentes países.

Tabela 1

Diáspora Brasileira	
Total brasileiros imigrados	3.083.255
América do Norte	1.467.000
Estados Unidos	1.410.000
Europa	750.983
Reino Unido	120.000
Portugal	116.271
Espanha	86.691
América do Sul	553.040
Ásia	191.967
Oriente Médio	47.522
Oceania	47.310
África	25.387
América Central e Caribe	5.046

Fonte: elaboração própria a partir dos dados da estimativa de brasileiros no mundo do MRE.

Através dos dados apresentados na tabela acima, percebe-se que a maior concentração de brasileiros no exterior está localizada na América do Norte, sendo que o maior coletivo está nos Estados Unidos da América, representando mais de 1⁄3 de todos os brasileiros imigrados. Na sequência vem a Europa, tendo o seu maior conjunto de imigrantes brasileiros no Reino Unido, seguido por Portugal e Espanha.

Nos Estados Unidos da América é possível encontrar várias associações organizadas por mães brasileiras que desenvolvem projetos promovendo a língua e Cultura do Brasil, como: Mães brasileiras do Colorado, Mães brasileiras da Califórnia, Mães brasileiras de Illinois, Brasileirinhos em Nova Iorque, ABRACE – Associação Brasileira de Cultura e Educação (Virgínia)[8], e outras, que surgiram no início do ano 2000[9].

Na Europa, boa parte das iniciativas também surgiu no inicio dos anos 2000, sendo que nos últimos cinco anos o número tem aumentado consideravelmente. As iniciativas

[7] Dados das estimativas populacionais realizadas pelo MRE atualizados em 26/11/2016. Disponível em: http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/a-comunidade/estimativas-populacionais-das-comunidades/Estimativas%20RCN%202015%20-%20Atualizado.pdf

8 Informações disponíveis no site do Ministerío das Relaçoes Exteriores Brasileiros no Mundo. http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/a-comunidade/associacoes-brasileiras-exterior/#estados_unidos

[9] No *site* Brasileiros no Mundo do MRE é possivel encontrar uma relação de associações brasileiras na diáspora. Exemplos do ano de surgimento: Mães brasileiras do Colorado(2008), Mães brasileiras da Califórnia (2013), Mães brasileiras de Illinois (2009), Mães brasileiras de Indiana (2006), Mães Brasileiras de New Jersey (2008), Brasileirinhos em Nova Iorque (2009), ABRACE – Associação Brasileira de Cultura e Educação (2009).

têm atuado em rede, através da internet, através da qual se articulam propostas que tem surgido nos mais diferentes países.

As mobilizações realizadas em torno da língua e cultura de herança para os filhos de brasileiros têm relação direta com o modo de pensar e vivenciar os sentidos de identidade por parte dos brasileiros adultos que constituem família ou migram com ela para o exterior. São eles, que a partir de suas referencias de valor dão sentido as necessidades de aproximarem seus filhos a sua própria ideia de identidade e aos seus interesses e desejos mais intrínsecos. Destaco que as identidades são constituídas ao longo do tempo e há algo imaginado e desejado por pais e mães que buscam transmitir a seus filhos a língua e a cultura brasileira. Ao pensar sobre as questões de identidade que, neste caso, é acionada pela língua de herança, em que símbolos da cultura brasileira estão presentes no processo de aquisição de da "língua brasileira", falar uma língua não significa apenas expressar pensamentos, mas ativar significados que estão introduzidos na língua e nos sistemas culturais (HALL, 2005). Vale destacar também o que sugere Brah (2006) sobre a aclamação de uma identidade coletiva específica, que, segundo ela, é elaborada partir de uma abundancia de fragmentos presentes na mente de cada um.

A partir de um levantamento que realizei sobre as iniciativas na Europa, a criação das associações, a presença, o interesse e a manutenção destas instituições partem predominantemente de mulheres mães (Gráfico 1), o que também pode ser observado no caso das iniciativas nos EUA. Isso me leva a pensar como hipótese central, que tais projetos são uma forma das mães brasileiras se legitimarem, se visibilizarem e se empoderarem no contexto migratório. Como também, que estas iniciativas se dão em nome de suas famílias, em condições sociais, que parecem conservar o status de origem ou que idealizam mobilidades ascendentes mediante obtenção de capital relacional e também capital cultural através do reconhecimento na sociedade de acolhida e perante a comunidade de origem. Hipótese que deverá ser melhor explorada durante a continuidade desta pesquisa, principalmente pelo viés qualitativo, a partir de entrevistas e da observação direta.

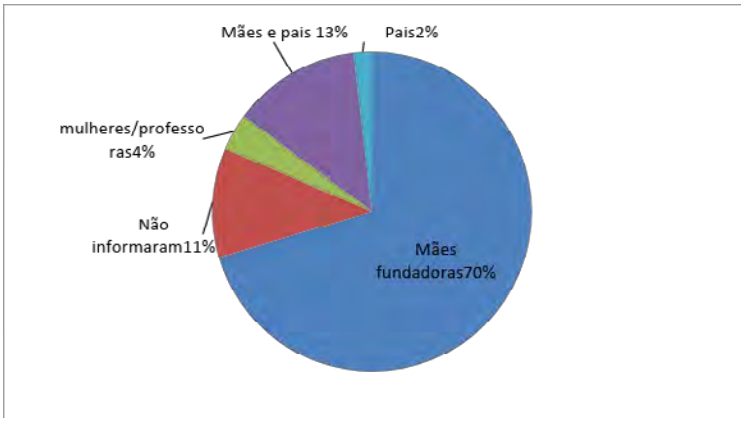


Gráfico 1

Outra constatação inicial sugere que, em sua grande maioria, as pessoas que estão envolvidas em tais iniciativas na Europa possuem um elevado nível de escolarização (Gráfico 2), um recurso simbólico importante para legitimar ideias, ações e representações como estratégias de distinção social e mobilidade; assim como a conscientização em torno de uma ideia política da importância da língua de herança e dos benefícios do bilinguismo como capital cultural[10]. O que também necessitará de uma análise mais aprofundada sobre os sentidos do capital cultural para as pessoas envolvidas nestes projetos, assim como os sentidos do bilinguismo como tal, já que neste caso aspectos utilitários e simbólicos sobre o domínio de um ou mais idiomas podem estar em jogo.

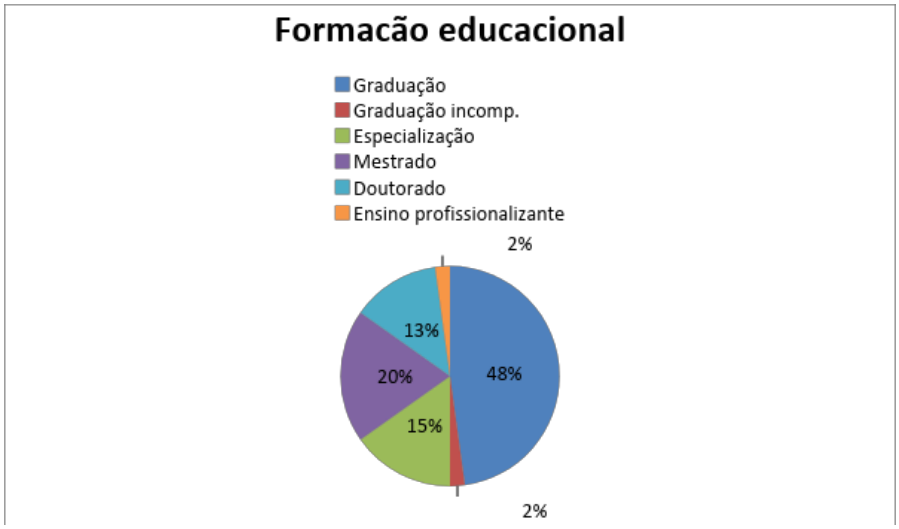


Gráfico 2

Cabe destacar que algumas lideranças vinculadas às iniciativas que promovem o Português como Língua de Herança no exterior foram porta vozes na Conferência Brasileiros no Mundo[11], uma conferência realizada para as comunidades brasileiras do exterior, que debate assuntos do interesse dos brasileiros na diáspora, e isso sugere que com discursos articulados em diferentes países é possível que ganhem mais visibilidade, para que posteriormente, possam fazer reinvindicações que se inserem nas políticas públicas para a diáspora.

[10] Capital cultural é entendido aqui como um elemento de diferenciação, em que conhecimentos e "gostos" herdados e ou adquiridos a partir da família e da escola são tomados como elementos simbólicos que funcionam como competencias adquiridas, e que se opõe aos outros desprovidos desses capitais, e permite aos agentes portadores de tal capital atuarem nos diferentes campos. (Bourdie, 1998)

[11] O MRE do Brasil realiza desde o ano de 2008 a Conferência das Comunidades Brasileiras no Exterior, com o intuito de debater assuntos de interesse dos brasileiros imigrados, vários temas são discutidos como: associativismo, migração, educação, trabalho, gênero. Também é um momento que as demandas das comunidades são levadas por seus representantes, que são entendidos como porta-vozes das comunidades brasileiras no exterior.

4 A REDE DAS EXPERIÊNCIAS COM O PORTUGUÊS COMO LÍNGUA DE HERANÇA NA EUROPA

Algumas experiências com o tema do Português como Língua de Herança são compartilhadas através da articulação das associações, promovendo encontros de trocas de experiências e formação de mediadores e vêm sendo realizados com uma certa regularidade.

Em outubro de 2013 foi realizado em Londres, Inglaterra, o I Simpósio Europeu sobre o Ensino de Português como Língua de Herança (SEPOLH). O evento foi organizado pela Associação Brasileira de Iniciativas Educacionais no Reino Unido (ABRIR). Segundo a comissão organizadora, o evento foi a primeira iniciativa em prol de um trabalho conjunto entre instituições brasileiras que atuam em diferentes países europeus no âmbito de língua e cultura. Os objetivos do evento foram de propiciar o intercâmbio de ideias e práticas entre os 12 países europeus que possuem instituições trabalhando na difusão da Língua Portuguesa e da cultura brasileira, bem como disseminar o trabalho dessas instituições, e dar maior visibilidade ao Ensino do Português como Língua de Herança na Europa[12].

O simpósio contou com 54 inscritos, entre eles sete iniciativas apresentaram seus projetos no evento: Elo Cultural (Noruega); ABEC - Ensino da Língua e Cultura do Brasil e Raízes (Suíça), Linguarte, (Alemanha), Projeto Brasileirinhos (Espanha), Raiz Mirim (Bélgica), Clube dos Brasileirinhos e Clubinho Verde-amarelo (Inglaterra). A partir deste encontro foi criado o Elo Europeu de Educadores como Língua de Herança (ELO EUROPEU).

Segundo os educadores/fundadores do Elo Europeu, eles decidiram mobilizar os educadores de toda Europa para "unir forças" e assim representar o continente como uma região integrada, aumentando sua "representatividade, visibilidade e influência junto às autoridades competentes"[13]. A iniciativa tem como seus principais objetivos: oferecer cursos de formação para educadores de POLH; elaborar material de ensino de POLH; captar apoio financeiro de entidades públicas e privadas para realização de atividades de profissionalização; promover intercâmbios de metodologias e praticas entre o ensino de POLH e PLE[14].

Em outubro de 2015, participei do II Simpósio Europeu sobre o Ensino de Português como Língua de Herança (SEPOLH), em Munique na Alemanha. Desta vez, o evento foi organizado pelas iniciativas Linguarte e Mala de Leitura, ambas de Munique.

[12] Para mais informações sobre o SEPOLH, acessar: http://www.sepolh.eu/arquivo/i-sepolh
[13] Informações retidadas do site do Elo Europeu, disponível em https://www.eloeuropeu.org/quem-somos
[14] Para mais informações acessar: https://www.eloeuropeu.org/

A realização do evento foi motivada pela ideia que um trabalho coletivo pode resultar em uma melhoria na prática pedagógica dos educadores, bem como na aprendizagem das crianças envolvidas. Nesta segunda edição, o evento contou com 70 participantes, representantes de 16 países (Alemanha, Áustria, Bélgica, Dinamarca, Emirados Árabes (como convidado especial), Eslovênia, Espanha, França, Holanda, Inglaterra, Itália, Irlanda, Liechtenstein, Noruega, Portugal e Suíça), entre eles, pesquisadoras, professoras, um jornalista, a cônsul-geral do Brasil em Munique, um representante da Embaixada do Brasil em Berlim.

Na abertura do evento, foi exibido o curta "Uma língua como herança", de Coraci Ruiz e Júlio Matos (2015), um documentário educativo sobre o POLH[15] na Inglaterra, patrocinado pelo Consulado Geral do Brasil em Londres e pela Rede Brasil Cultural (RBC)[16]. A programação dos dois dias seguintes foi divida em uma sessão de Abertura Oficial, com a palestra da Doutora Ana Souza da ABRIR, intitulada "A importância das línguas de herança"; e 5 mesas, com os seguintes títulos: A formação de professores em POLH; O currículo em POLH O enfoque do POLH na educação bilíngue Material didático para o ensino de POLH; e por último **O POLH como língua na Europa: desafios e perspectivas**.

As Mesas foram coordenadas por representantes de iniciativas de vários países da Europa, destaco que as comunicações feitas durante o simpósio foram realizadas predominantemente por mulheres brasileiras, que eram também as participantes do evento, como ilustra a foto abaixo Além de um encontro com perfil acadêmico, realizado na Universidade Ludwig e Maximilian de Munique, foi um momento em que as participantes compartilharam suas experiências de vida, aflições, dúvidas, mas também orientações e motivações para as que estavam interessadas em iniciar um projeto. Acrescente-se que pelas experiências relatadas, a maioria das mulheres presentes se disseram mães. Foi um encontro em que o lado emocional emergiu em vários momentos nas falas destas mulheres que vivem há anos em distintos países da Europa. Uma oportunidade em que elas partilharam seus dilemas, suas dificuldades e suas experiências de superação como imigrantes.

[15] As iniciativas localizadas na Europa que mantem relações diretas têm usado a siga POLH para se referir ao Português como Língua de Herança.

[16] A RBC é instrumento do MRE para a promoção da língua portuguesa e da cultura brasileira no exterior. Está presente em 44 países em 5 continentes. É formada por 24 Centros Culturais, 40 Leitorados e 5 Núcleos de Estudo. Segundo informações dispovíveis no site da Rede Brasil Cultural, desde 2011 a Rede vem ajudando em 25 países a realização de atividades voltadas à comunidade brasileira no exterior, com o objetivo de impulsionar o estudo língua portuguesa como língua de herança. Mais informações: http://redebrasilcultural.itamaraty.gov.br/

Foto disponível em: https://www.facebook.com/sepolh/photos/a.539905416163431.1073741831.537671036386869/548282628659043/?type=3&theater

Segundo as organizadoras do evento, o número de participantes teve um aumento significativo e isso representa o quanto está crescendo o número de iniciativas que visam os interesses sobre a língua de herança. A representante da associação Linguarte (Munique), que foi uma das organizadoras do evento, destacou que existiam até aquele momento, em 2015, mais de 15 iniciativas em prol do POLH na Europa. Dois anos depois, na atual fase de minha pesquisa, já pude identificar mais de 50 iniciativas somente na Europa, o que demonstra o quanto vem se expandido a criação de iniciativas brasileiras que são mobilizadas através da ideia do Português Brasileiro como Língua de Herança para brasileirinhos na Europa. O número de iniciativas mais do que dobrou em pouco mais de um ano. É importante salientar que essas iniciativas apresentam formatos distintos: associações, projetos ou encontros; que aparentam bem organizados, articulados e conectados, prioritariamente, que são na sua maioria conduzidos por mulheres brasileiras imigrantes.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto é uma primeira tentativa de apresentar alguns resultados da pesquisa de doutorado que está em andamento, em que procurei priorizar algumas ideias centrais do projeto, destacando algumas questões de pesquisa e trazendo alguns elementos empíricos para demonstrar algumas peculiaridades do campo e algumas considerações parciais sobre o problema.

Destaco que o objetivo da investigação não é abordar as questões linguísticas implicadas no ensino da língua portuguesa, o que tem sido realizado de forma muito intensa por especialistas na área[17], mas sim entender as formas de mobilização e articulação

[17] Destaco aqui as publicações sobre o Português como Língua de Herança, muitas estão disponíveis na revista da Sociedade Internacional de Português Lingua Estrangeira (SIPLE), em que são abordados vários assuntos

entre as imigrantes brasileiras e entre as iniciativas que utilizam a língua de herança como motivação de organização social. São iniciativas que buscam oficializar o ensino de uma língua de origem, bem como o reconhecimento e a legitimidade da mesma no contexto onde vivem, mas também são estratégias de políticas de existência na sociedade de acolhimento.

Mulheres e mães, no caso da imigração brasileira, vêm se apresentando como protagonistas deste movimento. São mulheres que, em um primeiro momento destas análises, apresentam nível de escolarização de Ensino Superior, e usam de seus conhecimentos acadêmicos e sociais como forma de legitimar, justificar e conscientizar as pessoas envolvidas, com o intuito de esclarecer sobre a importância da Língua de Herança, bem como seus benefícios sociais, como capital cultural.

Foi possível observar como essas mães se articulam, se organizam e executam suas ideias em torno dos elementos que compõem o seu entendimento sobre Língua de Herança. Este vai além do ensino da Língua Portuguesa, é um momento em que elementos considerados símbolos da cultura brasileira (músicas, brincadeiras, danças, histórias, livros, culinárias) são acionados como marcadores de diferenciação e interesses. Estes símbolos são muitas vezes acionados a partir dos debates entre as mães e pais dessas iniciativas, que recuperam de seus repertórios pessoais, familiares e escolares, mas também dos estereótipos mais gerais de brasilidade, a simbologia que compõe seus projetos.

Apesar de iniciativas locais, os capitais sociais e simbólicos, sobretudo das mulheres; o poder da organização em rede é extremamente importante para adquirirem visibilidade, pois desta forma é possível compartilhar suas experiências e fortalecer estratégias para que possam reivindicar junto a órgãos governamentais, tanto do Brasil quando do país de acolhimento, apoio para executarem seus projetos.

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

ALMEIDA FILHO, José Carlos Paes. *Português Língua de Herança*. Entrevista disponível em: http://www.sala.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=270:portugues-lingua-de-heranca&catid=1116:outras-salas. 2010. Acessado em: 15/01/2015

APPADURAI, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa: Editora Teorema, 2004

ASSIS, Glaucia. *Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional*. Estudos Feministas, Florianópolis, 15(3): 336, setembro-dezembro/2007

relacionado a prática pedagógica do professor de Língua de Herança, bem como questões relativas ao bilinguismo. Outras publicações recentes sobre o assunto já estão disponíveis, por exemplo o livro Português como Língua de Herança, da autora Eliana Miura, disponível no site da Rede Brasil Cultural, que é um instrumento do Ministérios das Relações Exteriores para a promoção da Língua Portuguesa no exterior, disponível em: . Outra publicação relevante sobre o tema é o livro Português como Língua de Herança: A filosofia do começo, meio e fim (2015), são 14 artigos escrito por 14 mulheres que compartilham suas experiencias, seus conhecimentos acadêmicos e práticas profissionais, orientando o leitor no trabalho sobre a herança linguística.

_____. *De Criciúma para o mundo": Gênero, família e migração*. Revista Campos, V 3, 2003. p.33-49. Disponível em: http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/1586. Acessado em 24/11/2015.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas/SP: Papirus Editora, 1996.

BRAH, Avtar. *Diferença, diversidade, diferenciação*. Cadernos Pagu (26), janeiro-junho de 2006: pp.329-376.

CASTELLS, Manuel. Internet e sociedade em rede. In Moraes, Dênis de (Org.). *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2003. p. 255-287.

CAVALCANTI, l. *O protagonismo empresarial imigrante a partir de uma perspectiva de gênero: o caso das brasileiras nas cidades de Madri e Barcelona*. In Anais Seminário Internacional Fazendo Gênero, 7. Florianópolis: Editora Mulheres, 2006. p. 1-7

CUMMINS, Jim. *A Proposal for Action: Strategies for Recognizing Heritage Language Competence as a Learning Resource within the Mainstream Classroom*. Modern Language Journal 89(4):585-592 · Dezembro 2005. Disponível em: http://www.gwinnett.k12.ga.us/HopkinsES/Alfonso_Web/ESOL%20Modification%20Research/cummings_heritage_language.pdf. Acessado em 15 03 2017

DURANTI, Alessandro. *Antropología Lingüística*. Cambridge University Press. Madri, 2000.

ENNES, M. & MARCON, F. *Das identidades aos processos identitários: repensando conexões entre cultura e poder*. Sociologias, Porto Alegre, ano 16, no 35, jan/abr, 2004. p. 274-305

FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça (Org.). *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.

FUSCO, Wilson. *Capital Social e Dinâmica Migratória: Um estudo sobre os brasileiros nos Estados Unidos*. Campinas: Núcleo de Estudos de População/Unicamp, 2007. Disponível em: http://www.nepo.unicamp.br/textos/publicacoes/textos_nepo/textos_nepo_52.pdf. Acessado em 16/11/2015

GEERTZ, C. *O saber local:* novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989

GOHN, M. G. *Movimentos Sociais na Contemporaneidade*. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v16n47/v16n47a05.pdf. Acessado em 18/09/2013.

_____. *Teoria dos Movimentos Socais Paradigmas clássicos e Contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 1997

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na Pós Modernidade*. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2005

_____. *Da Diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003

LICO, Ana Lúcia Cury. *Ensino do Português como Língua de Herança: Prática e Fundamentos*. 2011. Disponível em: http://www.siple.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=177:2-ensino-do-portugues-como-lingua-de-heranca-pratica-e-fundamentos&catid=57:edicao-2&Itemid=92. Acessado em 28 de dezembro de 2014.

MACHADO, Igor. *Brasilerios no exterior e cidadania (1980-2005*). Revista TOMO, n. 26: Jan/Jun, 2015. p. 211-245

MARGOLIS, Maxine L. Goodbye, Brazil. Emigrantes brasileiros no mundo. São Paulo: Contexto, 2013

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001

MENDES, Edleise. Ensino e formação de professores de Português como Língua de Herança (PLH). Desenhando ideias, projetando ações. In: CHULATA. Katia. Org. *Português como Língua de Herança: Discursos e Percursos*. Lecce – Itália: Pensa Multimedia Editore. 2015. p. 79-100.

MENDES, Edleise. *Vidas em Português: perspectivas culturais e identitárias em contextos Português Língua de Herança (PLH*). Platô Revista do Instituto Internacional de Língua Portuguesa, N. 2, v. 1, 2012. p. 20-31.

MORONI. Andreia S. Português como Língua de Herança: o começo de um movimento. In: JENNINGS-WINTERLE, F & LIMA-HERNANDS, M.C. Org. *Português como Língua de Herança: A filosofia do começo, meio e fim*. Nova Iorque: Ed. Brasil em Mente, 2015.

_____*Associação de Pais de Brasileirinhos da Catalunha: política linguística familiar e português como língua de herança em Barcelona*. Anais Eletrônicos do 10º Congresso Brasileiro de Linguística Aplicada, 2013.

MOTA, Kátia S**.** *Aulas de Português Fora da Escola: Famílias imigrantes brasileiras, esforços de preservação da língua materna.* Cad. Cedes, Campinas, vol. 24, n. 63, p. 149-163. 2004. Disponível em: http://www.cedes.unicamp.br. Acessado em 11/11/2015.

PADILLA, Beatriz. *Gênero y migraciones nuevas reconfiguraciones y protagonismos de mujeres latino-americanas*. 2013. Disponível em: http://www.red-redial.net/revista/anuario-americanista-europeo/article/viewFile/252/246]. Acessado em 04/11/2015.

PISCITELLI, Adriana. *Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras.* Sociedade e Cultura, v.11, n.2, jul/dez. 2008. p. 263 a 274

SALES, Teresa**.** *Brasileiros Longe de Casa.* São Paulo: Cortez Editora, 1999

_____*Novos fluxos migratórios da população brasileira*. Revista Brasileira sobre Estudos da População. Campinas, vol 8, p. 21-32. 1991. Disponível em: http://www.rebep.org.br/index.php/revista/issue/view/14/showToc. Acessado em: 20/11/2015

SOLÉ, C; CAVALCANTI, L. Y PARELLA, S. *La inmigración brasileña en la estructura socioeconómica española*, Madrid, OPI. 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 193. Vital Experiments: Living (and Dying) with Pharmaceuticals after the Human

ADMINISTERING AND TAKING *HITOGUSURI*: INTERPERSONAL COMMUNICATION AS A DRUG FOR PSYCHIATRIC TREATMENT IN JAPAN

Takeshi Matsushima
Hiroshima University
Email: mattak@hiroshima-u.ac.jp

Abstract

In psychiatric treatment in Japan, despite repeated warnings, the heavy polypharmacy of antipsychotic drugs has been done for a long time. As can be seen from the number of inpatients exceeding 300,000 and the long length of hospital stay, this is mainly because psychiatric hospitals are still the center of Japanese psychiatry. Maintaining order in wards has been the primal interest in psychiatric hospitals, so staff members tend to focus on the deviant behavior of patients and principally use drugs to sedate them. However, with the shift from hospital-centered to community-based psychiatry in recent years, changes are underway in treatment as well. As noted in the term *Hitogusuri*, which means human medicine, more attention is being paid to the therapeutic effects of interpersonal communication. Based on interviews about how Japanese psychiatrists prescribe drugs for and with patients under circumstances where community resources are still inadequate, I will focus on some of the ingenuity in doctor–patient drug interactions. Through this study, I note that medicines are administered through relationships rather than just as a mere chemical substance. Patients take them not only as a chemical but also as an interpersonal matter, and because of this, their efficacy is also multidimensional.

Keywords: *Hitogusuri*, human medicine, psychiatry, psychotropic drugs, vital experiments

You might ask what *Hitogusuri* means as a folk term which is found in the title. *Hitogusuri* may sound strange, even for people who are Japanese, but it was recently used in a medical context, especially in a psychiatric practice. “Hito” means “human”, and “gusuri” or “kusuri” means “drug” or “medicine”, so *Hitogusuri* means “human drug” or “human medicine”. It is a relatively new word that is used particularly in psychiatry, but it doesn’t mean psychotherapy. This is not in relation to psychotropic drugs acting chemically on one hand, while psychotherapy intervenes mentally on the other. Similar to the English word “medicine”, “kusuri” doesn’t only mean “drug”; it also means “something good for that person.” Therefore, *Hitogusuri* implies that interpersonal communication itself can have a positive impact. In a way, it is a type of medicine, and the reason the significance of

engaging directly with humans is emphasized is because psychiatric treatment in Japan has become totally pharmaceuticalized. Therefore, I will focus on both aspects of *Hitogusuri*. One aspect is that of a person as medicine, and another aspect is that even drugs are not prescribed, accepted, and taken separately from the context of human interaction. I would show this through interviews with several Japanese psychiatrists.

As for the pharmaceuticalization of Japanese psychiatry, prescribing multiple drugs in large quantities has been contested; however, this practice is actually not a tradition but is a trend that has been in place since the 1980s. Until the 1960s, doctors prescribed a single pharmaceutical in large doses. The trend of polypharmacy has further been reinforced by the idea of randomized controlled trials as the golden standard of scientific evidence-based medicine.

In addition to this global background, a specific local context exists that encourages Japanese psychiatrists to prescribe multiple drugs. First, Japanese psychiatry is hospital centered, and there are more than 300,000 inpatients. And more than 80 % of psychiatric hospitals are managed privately, so they get to keep their inpatients longer. The Japanese public health care insurance system suggests that the longer patients are hospitalized, the more drugs they are prescribed, meaning the hospitals get more revenue. There is also a legal exception for psychiatric wards. In the general, wards require 1 medical doctor for 16 patients and 1 nurse for 3 or 4 patients. However, psychiatric wards only require 1 doctor per 48 patients and 1 nurse per 6 patients are required.

In this condition, psychiatrists often feel insecure without sufficient man power, so they easily become dependent on prescribing many drugs. They prescribe one tranquilizer until its limit and then another tranquilizer to its limit without reducing the first one, and they continue to do so without end. They only increase dosage and the number of drugs, yet they don't know how to reduce either. They are just like the sorcerer's apprentice in Disney's *Fantasia*. The worst part of this procedure is that patients and their families tend to accept their doctor's decision without question. Under this condition, a lot of patients become overmedicated and cannot function well in their everyday lives. This may already be considered as a sort of social experiment in which Japanese society examines how human beings transform themselves into semi-human or non-human.

However, even in the local context of Japan, some psychiatrists struggle to navigate through this miserable condition. I consider their efforts with patients to be an example of vital experiments in everyday life. In this context there are two directions: one is to find the best way to care for and support patients, including using medicine, and the second is how to reduce the pharmaceutical use of overmedicated patients and to wean them from lives dominated by drugs.

I would like to begin with Doctor M, whose case illustrates especially the second direction. Doctor M is a male psychiatrist who is 75 years old. He has his own small clinic in

the metropolitan area and has said, "When people visit a psychiatrist, some psychotropic drugs are immediately prescribed based on their symptoms alone, but pharmaceutical drugs cannot cure patients. They can only be used as a walking stick with which patients can develop a relationship with those who surround them. By doing so, they would be cured by their own and the surrounding's healing power. One of my ex-colleagues used to say that he would say a prayer when prescribing medicine. His prescription was of a surprisingly small amount and was always designed to give his patients attention in a simple way."

"Mrs. S is a middle-aged woman with strong depression caused by working too hard at her workplace. Now she is better and has returned to work. One day, I happened to meet her at the station, and she told me, 'Doctor! I remember you said there is a special drug that works well for you, but it was your words that were truly a special drug for me.' There are essential conditions in which antidepressants can work. A safe and secure environment where people can rest and eat is a primal condition. Fortunately, Mrs. S had a safe and secure home at which to rest, and she only needed proper medication. But aside from that, she also needed someone to cheer for her and bring out the positive in everything. My words might have doubled the efficacy of the drug for her. So I always keep this in mind: EVERY DOCTOR IS A MEDICINE."

Most patients are overmedicated when they visit Doctor M's clinic. Therefore, Doctor M says that before starting any treatment, he has to reduce the dosage and the number of drugs prescribed. Since Doctor M does not know which drug is really working, he needs to first decide which drug should be left. Every doctor has his or her own preference, but the doctor still has to decide this during the process by trial and error. Every two weeks, only one type of drug should be slowly decreased by a small amount. If a patient gets worse, Doctor M returns the drug to its original dose, and he reduces another drug. The dose of one drug should be reduced by approximately 1/4 in one month. The more you reduce the dosage, the better you get. Doctor M said, "Women become more beautiful and men get livelier. They also begin to have hope and would come to say that they want to reduce a specific medicine even more this time."

At the same time and alongside his patients, Doctor M explores what they need and what they want to do in their lives. While reducing medications, Doctor M also prescribes *Kanpo*, a traditional Chinese medicine in Japan especially for people who have a weak vital constitution. He can also organize those visiting nurses and look for ways to make patients participate in society in various fields. His clinic, for instance, collaborates with a workplace for people with disabilities and a social farm where people practice organic agriculture. Doctor M recommends yoga and qigong practice, as well as *Seitai*, which is Japanese body technique, to some patients. To convincingly recommend yoga and qigong to patients, he practices them himself.

He says that being a doctor is, first of all, avoiding doing any harm. Sometimes it's better not to do anything rather than misdiagnose and mismedicate. Addictive drugs, such as Benzodiazepine, should not be prescribed, as they may hinder a patient's maturity in the long term. If necessary, such medications should be prescribed with a small dose and only for the short term. According to Doctor M, modern psychiatry, which sees problems as individual pathology, is often futile and harmful. It is better to introduce Oriental medicine, which is principally based on the idea of mind–body unity and the practice through the body. He says that he has experienced a lot of cases in which trauma itself has been relieved through bodily treatment. The psychiatric practice of Doctor M includes the following: (1) *Kanpo* (a Japanese form of Chinese medicine) and traditional herbal medicine, (2) *Shiatsu* (a form of Japanese massage) and *Seitai* (a Japanese form of bodywork), (3) qigong and yoga, (4) traditional treatments, such as thermal springs and *Ohenrosan* (traditional pilgrimage in Shikoku).

I would like to present the practice of another psychiatrist. Doctor U is 55 years old, and he works for the psychiatric ambulatory at a private general hospital. Since he works in an ambulatory at a general hospital, people with schizophrenia rarely come for treatment. He says that many people who first visit want some specific psychotropic to be prescribed. But Doctor U first asks them under what circumstances the patients work. Some cases, such as more than 100 hours a month of overtime at work, have been going on for many years. But even if Doctor U tells the patients to change their workplace conditions, they often respond with "Doctor, you are right, but I cannot do such a thing." Therefore, he calls the patient's company to explain the patient's condition and writes a medical certificate to enable the patient to take days off officially.

In relation to the patient, the doctor U feels that he is part of a patient-centered system, not that he is someone who treats patients from the outside. According to him, doctors are experts only in the general theory, but for individual cases, the patient is the expert. Therefore, Doctor U listens to the patient and talks with the patient to make a collaborative decision about which therapy should be used. According to him, evidence for the efficacy of drugs should only be considered at the textbook level and things are different in practice. He said, for example, there is a common understanding among experienced experts that SSRI and SNRI do not work well in practice. What would Doctor U do then? He said that the therapy that the patient thinks to be effective is more likely to be effective. Whether the treatment uses psychotropic drugs, cognitive behavior therapy, or psychotherapy (psychoanalysis, family therapy, etc.), it works if the patient considers it to be effective. This treatment style seems to be a placebo, but it's not. This dimension has to do with the core of therapeutic efficacy, but Doctor U said that evidence-based medicine excludes this dimension.

He explained that, in the past, he thought that drugs would work, even in case where the patient thought such drugs were not effective. But now he thinks that the efficacy of drugs depends on the whole process, which begins with the first greeting at the hospital and includes the process of the acceptance of taking drugs, hope and the resources in the patient's life. It also includes nonverbal communication with hospital staff.

If we examine the practices of these two psychiatrists, we can understand the experimental impact of medicine in patients' everyday lives in regard to other people, including medical professionals and other professionals such as bodywork, martial arts and agriculture. Alongside the patient, they collectively try to find the most effective way to use medicine among the nexus of humans. Or perhaps we can call this effect of the nexus of human beings and drugs *Hitogusuri*. Regarding this, I would like to quote a passage from David Healy, a renowned psychiatrist and psychopharmacologist:

"No drug is ever given in isolation and the talking that goes with drug administration and the context in which it is given may be of critical importance. An example drawn from psychotherapy may highlight the issues. In the 1960s and 1970s, there was a vogue for token economy programmes in many hospitals. Schemes were put in place whereby in return for 'good' behaviours patients would receive tokens, which they could then use to buy cigarettes or other benefits. It seemed to work. But did it do so because of the principles of learning theory involved, or because it forced patients and nursing staff to spend more time talking to each other, or because it offered patients some more control of their lives in wards that were heavily regulated? (…) The interaction between two human beings may be incredibly potent. The giving and taking of psychotropic drugs should be part of and should facilitate such interactions rather than substituting for them" (HEALY, 2008, p.8).

At the moment, there is no channel that leads to developing new drugs based on the knowledge obtained from such vital experiments. However, through other channels such as family associations or patient movements, alternative knowledge is emerging. *Hitogusuri* highlights the alternative aspect of the efficacy of medicine.

REFERENCES

Healy, David 2008 *Psychiatric Drugs Explained (5th edition)*. Churchill Livingstone.

Mol, Annemarie 2008 *The Logic of Care: Health and The Problem of Patient Choice*. Routledge.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 034. Art of living: Anthropological perspectives on tastes, desires and pleasures

ENTRE COLONIZADOR & COLONIZADO: ASPECTOS CULTURAIS DAS COZINHAS E IDENTIDADES NACIONAIS DE BRASIL E PORTUGAL[1]

Talita Prado Barbosa Roim[2]
Universidade Federal de Goiás

Resumo

A alimentação tem papel importante em uma sociedade, a culinária, os pratos típicos e a cozinha que se desenvolvem em um país faz parte do contexto histórico-cultural e é um dos elementos que constitui a base para formação de uma identidade nacional. O objetivo da pesquisa é de fazer uma análise comparativa da formação da identidade nacional portuguesa com a identidade nacional brasileira a partir da constituição de suas respectivas cozinhas. Baseado em Boaventura de Sousa Santos (1999) de que Portugal não possui uma identidade nacional sólida, uma vez que o projeto nacional ocorre por meio de uma elite portuguesa conservadora distante da massa popular, que não interioriza essa identidade nacional forjada, temos como problemática pensar a construção dessa identidade portuguesa a partir de sua cozinha, para analisar de que maneira essas construções podem refletir na formação da identidade nacional brasileira. A comparação entre as duas cozinhas terá como método de pesquisa análise de discursos sobre hábitos alimentares, formação culinária, modos à mesa e demais ações relacionadas a alimentação, bem como aspectos sociais e culturais presentes na literatura clássica dos dois países, com estudos da vida e obra de Eça de Queiroz, autor clássico português e, de Machado de Assis, clássico da literatura brasileira. Além desses autores serão analisados outros documentos literários e científicos na busca por dados que indiquem a construção da identidade nacional de cada país na contemporaneidade, bem como a representatividade da construção de uma culinária nacional diante do processo histórico de Brasil e Portugal.

Palavras-chave: Cozinha brasileira; Cozinha portuguesa; Identidade nacional; Literatura nacional.

Abstract

Food has important role in the society, culinary, typical dishes and cuisine that is developed in a country is part of historical and cultural context and it is one of the elements that form the basis

[1] Esse artigo é derivado do projeto de pesquisa do Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) realizado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. Nesse sentido, trata-se de um trabalho teórico/metodológico no esforço de refletir e analisar as bibliografias referentes ao tema a fim de demarcar o campo e os posicionamentos políticos e epistemológicos da pesquisa.

[2] Doutora em Ciências Sociais pela UNESP campus de Marília. Atualmente em estágio pós-doutoral (bolsista PNPD/CAPES) vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. E-mail: talitapbroim@gmail.com

to national identities. The objective of this research is to make a comparative analysis about the formation of the Portuguese national identity and Brazilian national identity through the cuisine formation. Based on Boaventura de Sousa Santos (1999) that Portugal doesn't have a solid national identity, since the national project occurs through a Portuguese conservative elite far from the popular mass, which doesn't internalize this forged national identity. Have a research problem think the construction of Portuguese identity from their cuisine, to analyze how these constructions can reflect in the formation of the Brazilian national identity. The comparison between the two cuisines will have as research method the discourse analysis about food habits, culinary formations, table manners and other action related to food, as well as social and cultural aspects present in the classical literature of both countries, with studies of life and work of Eça de Queiroz, a classic Portuguese author and, Machado de Assis, a classic of Brazilian literature. Besides these authors will be analyzed other literary and scientific documents, as well as the representativeness of a national cuisine before the historical process of Brazil and Portugal.

Keywords: Brazilian cuisine; Portuguese cuisine; National Identity; National literature.

INTRODUÇÃO

Em uma pesquisa ainda inicial, porém inédita do ponto de vista de pensar a formação da nação brasileira e sua cozinha em diálogo com o processo de formação da nação e cozinha portuguesa e as dinâmicas culturais (mas também políticas, sociais e econômicas) no contexto da colonização, o objetivo da pesquisa é traçar a formação da identidade nacional e aspectos da civilização brasileira por meio do estabelecimento de sua cozinha, que se desenvolvem com escolhas, por vezes inconscientes, mas em sua maioria, arbitrárias, de produtos, ingredientes e de pratos típicos, considerando a cozinha como elemento cultural e político na construção de identidades nacionais.

Partimos de diferentes autores[3] que, com pesquisas de trajetórias culinárias, de formação e consolidação de cozinhas e modos de comer de países como França, Inglaterra e Itália, demonstram as influências diretas na consolidação de nação como projeto político em diferentes momentos históricos.

Sob a perspectiva histórico-política das relações entre Brasil e Portugal, analisa-se seus respectivos projetos nacionais à luz dos hábitos alimentares como elementos relevantes para formação de identidades coletivas. Para tanto, utilizamos o aporte teórico de Norbert Elias (2011), e o conceito de figuração social, agregando e desenvolvendo um olhar antropológico acerca da dicotomia civilizador e civilizado, buscando superar o binarismo e as ideias de oposições, evidenciando-os como coexistentes e complementares entre si e, que ao longo da história, ora Brasil é colonizado ora ele é colonizador nos processos de estabelecimento de regras, normas e imposições, seja para a formação das cozinhas, seja das nações.

No campo intelectual das ciências sociais é consenso que conceitos como nação, nacionalidade, nacionalismo, identidade nacional etc. são construções forjadas por

[3] Elias (2011), Mennell (1987); Heltosky (2004).

determinados grupos, quase sempre de elite, que possuem interesses políticos de unificação do país para fins de domínio e poder políticos e econômicos, bem como de aspectos sociais (instituições, normatizações) e culturais (datas festivas, comemorações), constituindo o Estado-nação.

Apesar dessa constatação, existem outros elementos relevantes na formação e constituição de uma nação que fazem com que os indivíduos compartilhem sentimentos de identificação, como por exemplo, os que giram em torno do debate sobre o conceito de cultura no contexto da epistemologia europeia – *Kultur* e *civilisation* – (ELIAS, 2011). Antropologicamente, sabemos que fatores culturais são responsáveis por construir identidades e noções de pertencimento pelos indivíduos a determinados grupos sócio culturais.

Assim, mesmo que a identidade nacional seja uma invenção da modernidade, ela é inventada a partir de pressupostos legítimos para a relação identitária de um grupo. Porém, dependendo do posicionamento epistemológico, político, teórico ou sociológico, ela é construída – ou inventada, ou ainda, compreendida ou interpretada – de diferentes maneiras ao longo dos acontecimentos históricos, bem como dos movimentos intelectuais que giram em torno desta questão.

Mas, que todavia, independente do momento histórico e intelectual, os aspectos culturais capazes de unir um grupo (conjunto ou sociedade, comunidade) ou ainda, diferenciá-los, permanecem na mais diversas definições existentes do que seja a identidade nacional.

A culinária é um desses elementos em que cozinhas, receitas, pratos são classificados como nacionais para legitimar um país, um governo ou diferentes tipos de interesses, como de unificação, ou até mesmo separação, de territórios.

Baseado na teoria de comunidades imaginadas de Benedict Anderson (2008) e de uma antropologia urbana a partir da relação da disciplina com os Impérios (*empire building*) e com os Estados Nacionais (*nation building*) (L'ESTOILE et al., 2002), é possível formular a ideia de que o problema desta pesquisa não se encontra na pergunta sobre qual é a identidade nacional brasileira ou qual a identidade nacional portuguesa e de que forma suas respectivas cozinhas foram formadas, uma vez que não se trata de buscar essencialismos (ERIKSEN, 2002).

Pelo contrário, a pergunta central é saber quais foram as maneiras e os meios que processos (ELIAS, 2011) de construção da nação portuguesa e da nação brasileira ocorreram e de que forma indicam continuidades e descontinuidades na formação de identidades nacionais, como influenciadoras na consolidação de suas cozinhas e representatividades.

Com a afirmação, por diversos autores, de que a cozinha brasileira se constrói por meio de um mito de origem estabelecido no senso comum e reforçada pela ciência produzida nas primeiras décadas do século XX, a partir da miscigenação branco, negro e índio (DÓRIA, 2009), dividida por especificidades regionais para uma imaginação nacional, deve-se buscar no cotidiano hábitos não evidenciados da alimentação, que segundo Lívia Barbosa (2007), não está no consumo de ingredientes típicos e exóticos, mas no arroz com feijão.

Torna-se, assim, necessário verificar algumas destas afirmações e pensar sobre a representatividade do arroz e feijão, que ao meu ver é o prato nacional de todos os dias simbolizado na força, na nutrição e na formação física e mental dos indivíduos brasileiros, mas que também faz parte da sua formação moral, quando popularmente se expressa, por exemplo, a necessidade de muito arroz com feijão para se chegar a um determinado status, conseguir um emprego, passar em um concurso, ou quaisquer atividades que dependam do caráter e determinação do indivíduo.

As indagações sobre este tema partem da questão sobre as maneiras que se formam a cozinha brasileira, com as comidas típicas, mas também com o arroz e feijão, relacionada ao projeto de nação, apesar de ser constantemente afirmada por suas regiões. Destarte, vejo um problema a ser estudado sobre a identidade nacional e as identidades regionais na formação da cozinha brasileira, no imaginário nacional e as suas representações e significados.

Sendo assim, entendo o tema da alimentação como parte constituinte dos grupos sociais e também das sociedades, enquanto aspecto que influencia e é influenciado conforme as dinâmicas e os percursos sócio históricos e culturais, uma vez que o "comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos e à nossa identidade social, e isso parece valer para todos os seres humanos" (MINTZ, 2001, p. 31).

Com um recorte temático que aborda o período de 1807 a 1945, a pesquisa busca o viés, ou fio condutor do debate, sobre os hábitos alimentares e a formação da cozinha nacional por meio de discursos presentes na literatura dos países abordados como método de interpretação do *ethos* do local, dos símbolos e significados atribuídos aos modos de comer no espaço denominado nação.

Para tanto, nessa primeira etapa de pesquisa, apresento, ainda que de modo breve, as participações sociais de Eça de Queiroz e Machado de Assis para compreender o contexto sociopolítico e cultural do Brasil e de Portugal por meio das representações e opiniões sobre seus respectivos países enquanto nação em suas obras literárias. Tornando possível dar seguimento à pesquisa, que em momento posterior contará com trabalho de campos em museus, bibliotecas e outros espaços significativos que possam contribuir com materiais para pensar sobre a formação de identidades nacionais e suas representações

acerca dos hábitos alimentares das populações, que estruturam a culinária dos países e lhes atribui especificidades nos modos de fazer, nas variedades de alimentos e particularidades nos saberes, compondo e (re)construindo costumes que sofrem a todo momento transformações, inclusões ou exclusões, até chegar ao que se denomina cozinha nacional.

AS INTERLOCUÇÕES ENTRE COZINHA E NAÇÃO DE BRASIL E PORTUGAL: APONTAMENTOS TEÓRICOS, HISTÓRICOS E METODOLÓGICOS DE PESQUISA

Pensar sobre a cozinha de um país, as formas que levam grupos culturais, políticos e sociais a formarem gostos, preferências, impedimentos e tabus, dentre várias outras práticas relacionadas aos hábitos alimentares requer um amplo estudo antropológico que viabilize a compreensão dos sentidos e significados que lhes é atribuído e as práticas nas diferentes sociedades como fruto de processos de formação de identidades culturais que se intermeiam, interseccionam, influenciam e se constroem como meios para afirmações, pertencimentos e diferenciações de nacionalidades.

Faz-se necessário um mapeamento epistêmico da teoria antropológica a fim de possibilitar densidade teórica para a pesquisa proposta para que dessa maneira, seja possível a construção de uma abordagem que relacione a tríade nação, alimentação e literatura às investigações histórico-culturais do Brasil e de Portugal no período que corresponde à transição do Brasil Império até sua independência, com análise das representações nacionais nas respectivas presentes nas obras literárias de Eça de Queirós e de Machado de Assis. Diante de tais métodos busca-se reconstruir os (des)caminhos da formação da cozinha brasileira e da cozinha portuguesa como elementos fundadores de identidades nacionais, formulando uma ideia de nacionalidades construídas pelas diferenças.

Com as primeiras análises sobre o contexto da vida social dos autores, por meio das representações sociais dos países presentes em suas obras e em suas trajetórias de vida é possível construir hipóteses e pressupostos para pensar na articulação entre os dois países no período proposto (1807 a 1945), abrangendo nesse recorte acontecimentos históricos significativos para compreensão da formação das identidades dos dois países.

Usar a literatura clássica para refletir sobre a formação da nação brasileira e sua forma de compreender-se enquanto um povo é pertinente na medida em que estudiosos do pensamento social brasileiro veem nessa vertente um dos primeiros movimentos que se propõe a pensar o Brasil e a condição de ser brasileiro por determinados grupos de intelectuais e homens ilustrados que produziam sua literatura para além da metrópole portuguesa, expondo sentimentos e práticas da nação brasileira.

Antônio Cândido em seus estudos literários no exercício de pensar sobre o espírito nacional brasileiro declara que a partir da conjuntura do século XVIII, intelectuais buscam as raízes nacionais para confrontar o modelo europeu. "É com os chamados árcades mineiros, as últimas academias e certos intelectuais ilustrados, que surgem homens de letras formando conjuntos orgânicos e manifestando em graus variáveis a vontade de fazer literatura brasileira" (CÂNDIDO, 1969, p. 25).

Também em Portugal, como em toda a Europa, movimentos e manifestações nacionalistas ocorreram nesse período de afirmação dos estados nacionais. Eça de Queirós assume este papel nacionalista e sua vida social, bem como suas obras, abrangem o contexto social português. Nascido em Póvoa de Varzim, região norte de Portugal em 1845 Eça é um importante escritor representante do movimento realista português do século XIX. Morreu aos 54 anos em Neuilly-sur-Senne, região próxima de Paris, França, no ano de 1900. Escreveu sobre a sociedade portuguesa em diferentes textos jornalísticos e literários, sendo a maioria romances como os clássicos Os Maia e O Crime do Padre Amaro. Formou-se em Direito na Universidade de Coimbra e sempre esteve ativo na política com cargos públicos, como por exemplo, a carreira diplomática de cônsul representando Portugal em países como Cuba, Inglaterra e França.

Suas obras clássicas são reconhecidas e estudadas também no Brasil. Sua inserção no campo da literatura brasileira ocorre não somente pela origem do idioma, mas também de sua aproximação com o país como jornalista e com as viagens e escritas que estreitaram os laços políticos, sociais e culturais entre Brasil e Portugal. Eça dedicou-se à escola literária realista com descrições amplas e detalhadas dos acontecimentos cotidianos da realidade portuguesa, dentre eles, os hábitos alimentares e os modos à mesa portugueses.

> O texto mais exemplar e programático sobre o tema talvez seja o artigo conhecido como "Cozinha Arqueológica", publicado em 1893, na *Gazeta de Notícias*. Nele, Eça afirmou: "a mesa constituiu sempre um dos fortes, se não o mais forte alicerce das sociedades humanas" e "O caráter de uma raça pode ser deduzido simplesmente de seu método de assar a carne" (III, p. 1226). A declaração ressalta a intrínseca relação entre comida e sociedade, que Eça reforça, ao adicionar: "a cozinha e adega exercem uma tão larga e direta influência sobre o homem e a sociedade", por isso "dize-me o que comes, dir-te-ei o que és" (III, p. 1226) (ANDRADE, 2015, p. 205).

Segundo estudiosos contemporâneos do autor, a cozinha descrita por Queirós é uma cozinha burguesa

> As tramas de Eça de Queiroz em que aparecem trufas e ostras são cenários de luxo e requinte, onde tais alimentos - assim como também champanhes, Portos de determinada safra, produtos com excelência determinada pela referência geográfica, como as ostras de Marennes ou peixe da Dalmácia, ou pela raridade, chá de Naïpó - aparecem como símbolo de distinção de classe, símbolos do gosto burguês (SILVA, 2012, p. 29).

Suas obras são permeadas de descrições de pratos, jantares e banquetes que apontam os hábitos da época e as distinções sociais, vindo ao encontro de estudos como os de José Sobral (2007) que escreve sobre a cozinha portuguesa dividida a partir do contexto de classes, entre a cozinha burguesa, refinada e influenciada pelo processo civilizador da alta cozinha francesa e; a cozinha popular, rústica e simples, baseada nos hábitos regionais de pescadores e trabalhadores rurais do país.

Já no contexto brasileiro, Machado de Assis, considerado um dos maiores escritores brasileiros, nasceu no Rio de Janeiro em 1839 e morreu em 1908 na cidade natal. Possui ampla obra literária em diversos estilos, dentre eles os contos e os romances, possui também textos de opinião pública sobre a conjuntura do país de sua época.

Diferentemente de Eça de Queirós, Machado não se dedicou a grandes descrições acerca da alimentação ou das maneiras à mesa. Pelo contrário, criticou essas característica na obra O Primo Basílio de Eça, afirmando ser exagero as descrições gastronômicas, um problema cultivado pela escola realista de literatura.

Apesar de as obras de Machado não conter as riquezas de detalhes de pratos, costumes à mesa etc., mesmo que discretamente, os mencionou em seus trabalhos, e os apreciou em vida. Belluzzo (2010) descreve a vida boemia do autor e o seu apreço por boa comida e hábitos à mesa em suas visitas as padarias e confeitarias do Rio de Janeiro, uma clara influência da corte portuguesa no Brasil.

Apesar da parca contribuição na descrição de hábitos alimentares e modos à mesa em sua obra é possível perceber que Machado se posicionou em defesa aos hábitos e costumes brasileiros no sentido tal de pensar questões sobre nacionalidades. Machado de Assis expressa sua visão política acerca da nação brasileira em diversos textos de modo subjetivo e como crítica social[4], ao defender que um escritor é fruto de seu tempo e espaço o que expressa traços de um pertencimento nacional e de uma literatura que defende o nacionalismo (FANTINI, 2012).

Ainda que suas obras não estejam diretamente ligadas na descrição dos hábitos alimentares, como encontramos mais explicitamente em Eça de Queirós, Machado apresenta pequenos lampejos sobre costumes alimentares como distinção social em alguns de seus romances, como no caso de Memórias Póstumas de Brás Cubas, em que o personagem principal mostra as distinções sociais nas relações entre senhores e escravos, na divisão da casa enquanto espaço privado, onde a cozinha praticamente faz parte da senzala e não das dependências em que seus proprietários circulam. Ou ainda quando se refere aos jantares dos senhores descrevendo os aparelhos de jantar

[4] Como por exemplo, a obra Instinto de nacionalidade e outros ensaios (1999) que será debatida em outro momento oportuno da pesquisa.

refinados, os talheres e castiçais de prata importados de Portugal. E, também, quando descreve sobre a confecção de doces em compota de frutos típicos do país, como o doce de coco, as marmeladas, o melado e o cará (MACHADO DE ASSIS, 1994 [1880]).

Machado e Eça foram contemporâneos e em várias circunstâncias suas vidas e obras se entrecruzaram, com críticas de um a outro, de posicionamentos sobre a política e a literatura. Os autores foram homens de seu tempo, vivenciando a conjuntura histórica e cultural do Ocidente sobre a consolidação dos Estados-nações e suas expressões nacionalistas perante ao resto do mundo para travar disputas entre poderes políticos, econômicos e culturais.

Os dois autores possuem uma trajetória pública para além do ofício de escritor com envolvimento político e opiniões sobre os projeto nacionais. A relação entre eles não era harmoniosa, pelo contrário, trocavam duras críticas, como afirma Fantini (2012)

> Um dos grandes agentes a aquecer o polêmico cenário do nosso jornalismo oitocentista é o escritor português Eça de Queirós, que, do outro lado do Atlântico, colabora em periódicos brasileiros. Nesse contexto, irrompe um clima de mal-estar entre Eça e Machado de Assis, quando este decide responder de viés ao que acredita ser um desrespeitoso motejo daquele em relação aos brasileiros em geral, ao imperador do Brasil e, particularmente, ao próprio Machado (FANTINI, 2012, p. 113).

Machado e Eça debatiam opiniões e publicavam suas provocações e suas respectivas respostas nos jornais brasileiros, indicando uma disputa por legitimidade do país, de suas representações, de suas condutas políticas e formação do estado brasileiro e sua literatura. As críticas vinham desde os estilos de escrito de um e de outro, bem como de posicionamentos políticos. Dentre eles, a formação do Brasil e do povo brasileiro. Eça inferioriza o Brasil, insulta os brasileiros, o imperador e o próprio Machado.

A descrição caricata que Eça de Queirós faz dos brasileiros é preconceituosa e condiz com a discriminação racial, inclusive direcionada ao próprio Machado, que sofreu racismo não apenas externamente, mas em seu próprio país e por seus conterrâneos.

> Nós temos o brasileiro: grosso, trigueiro com tons de chocolate, modo ricaço, arrastando um pouco os pés, burguês como uma couve e tosco como uma acha, pescoço suado, colete com grilhão, chapéu sobre a nuca, guarda-sol verde, a voz fina e adocicada, ar desconfiado e um vício secreto. É o brasileiro: ele é o pai achinelado e ciumento dos romances satíricos; é o gordalhufo amoroso das comédias salgadas; é o figurão barrigudo e bestial dos desenhos facetos; é o maridão de tamancos traído dos epigramas [...] não se lhe supõe distinção, e eles são, na persuasão pública, os eternos toscos achinelados da rua do Ouvidor. A opinião crítica nega-lhes o caráter e atribui-lhes os negócios de negros (QUEIRÓS, 1872, apud ABDALA, 2000, p. 123)[5].

[5] O trecho faz parte do texto intitulado O Brasileiro, de Eça de Queirós e foi transcrito do texto original "As farpas", 1ª série, ano 2º, nº 10, 1872 e está publicado na coletânea de Abdala Junior, 2000.

Machado respondia aos ataques à sua etnia com a crítica literária. Segundo estudiosos do autor, nas análises feitas por ele das obras de Eça rescindem não apenas críticas ao estilo literário com também ao caráter do escrito português.

> Em 16 abril de 1878, ano da primeira edição do romance *O Primo Basílio*, e da segunda d'*O crime do Padre Amaro*, Machado de Assis publica, na revista *O Cruzeiro*, o artigo intitulado "Eça de Queirós: *O Primo Basílio*", cuja aspérrima recepção crítica aos dois romances do escritor português ocupa-se em apontar-lhe duras considerações às falhas estéticas. O artigo cheira, de início, a ressentimento e cria, em torno de Eça, uma nuvem de especulações que persiste até hoje (FANTINI, 2012 p. 117).

Com essa pequena mostra de alguns aspectos da vida e obra dos autores é possível encontrar instrumentos para pensar a formação das identidades nacionais dos países envolvidos na pesquisa para além das formalidades dos discursos oficiais, mas por meio das descrições literárias do cotidiano, daquilo que não é óbvio, dos arranjos entre os atores sociais, das relações entre indivíduos que compartilham uma nacionalidade e uma cozinha e de que modo isto se manifesta no universo particular, do campo doméstico, do dia a dia que formam diferentes grupos culturais, com diferentes práticas, que se identificam e se reconhecem de variadas formas que estão para aquém dos discursos dos Estados sobre identidades nacionais.

Mediante esse levantamento inicial é que proponho a continuidade dos estudos para fortalecer as bases teóricas e metodológicas em junção ao trabalho de campo para que, dessa maneira, seja possível construir perspectivas sobre os processos e transformações das práticas culinárias de cada nação e de que maneira elas se relacionam, se imbricam e se fundem com a ideia do discurso nacional, construindo suas identidades nacionais e as reproduzindo no cotidiano.

APONTAMENTOS INICIAIS SOBRE AS PERMANÊNCIAS E DESCONTINUIDADES NA CONSTRUÇÃO DA COZINHA E NAÇÃO PORTUGUESA

Seguindo os pressupostos teóricos de Boaventura de Sousa Santos (2010) contidos nas onze teses sobre a formação do estado-nação português e relacionando-as com a tríade de categorias – cozinha, nação e identidades nacionais –, analiso a formação da cozinha portuguesa sempre buscando a perspectiva das trocas culturais entre Brasil e Portugal, sendo a base fundamental para as primeiras compreensões do processo de formação da culinária elegida como elemento civilizador e provedor de identidades.

Nas afirmações das "Onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal" onde o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010) discute o processo de formação da

identidade nacional portuguesa a partir de um grupo específico, do discurso formado pelas elites intelectuais do país, a primeira tese é de que "Portugal é um país inteligível" e, que "apesar de ser um país com longa história de fronteiras abertas e de "internacionalismo" – das descobertas dos séculos XV e XVI à emigração dos anos 1960 – é considerado um país exótico, idiossincrático" (SANTOS, 2010, p. 53).

Para o autor o exotismo é um efeito causado pelo desconhecimento: "sabe-se pouco sobre Portugal e, por isso, se considera ser Portugal um país relativamente exótico" (SANTOS, 2010, p. 53). Trata-se de um senso comum elaborado pelas elites portuguesas, conforme apontada pelo autor, que por meio de discurso mítico diz mais sobre elas mesmas do que do cidadão comum. Mas, na medida que esse discurso é reproduzido e interiorizado, o cidadão comum também incorpora e o integra nas suas práticas sociais e, a partir dele se constrói outra forma de interpretar e lidar com o significado de ser português.

A interiorização do discurso nacional pela massa popular seria processado de maneira diversa, a partir das experiências individuais (que também são diversas) próprias desse grupo, criando assim, uma outra perspectiva do que se considera ser português, com significantes diferentes das constituídas pelas elites culturais do país.

Desse modo, e, seguindo Boaventura S. Santos (2010), nesse processo de formação de identidade nacional houve a necessidade de estudos sociais para compreender de que maneira procede a dialética da desterritorialização/reterritorialização das práticas sociais desenvolvidas em Portugal. Diante disso, o autor fala sobre a necessidade da criação de um conhecimento científico social sobre a constituição de Portugal no sistema mundial, para assim, torná-lo em senso comum, porém sendo mais realístico e emancipador do que o português ideal das elites culturais.

As teses descrevem esse processo que é iniciado pela elite cultural e consumido pelas massas populares e da intervenção de estudiosos das áreas de ciências humanas e sociais a fim de pensar sobre o lugar ocupado de Portugal enquanto país do continente europeu, tanto em seu contexto e propósitos internos, quanto aos externos. A sétima tese, por exemplo, diz sobre o papel intermediário que Portugal assume em relação a Europa, que assim como outros países (Grécia, Irlanda e, em certa medida, Espanha), tem a função de mediação, que ora serve de ponte, ora serve de tampão entre os países centrais e os países periféricos. Portugal firmou-se nesta posição durante os cinco séculos de império colonial, sendo centro em relação às suas colônias e periferia em relação à Inglaterra.

> Em sentido menos técnico, pode dizer-se que durante muito tempo foi um país simultaneamente colonizador e colonizado. Em 25 de abril de 1974 Portugal era o país menos desenvolvido da Europa e ao mesmo tempo o detentor único do maior e mais duradouro império colonial europeu (SANTOS, 2010, p. 62).

Esta afirmação de papel simultâneo de colonizador e colonizado de Portugal sustenta a análise sobre as relações estabelecidas entre o Brasil e os processos de independência e

da formação da Primeira República. Portugal enquanto país colonizador, que ditava leis, normas e regras às suas colônias possuía status político de Império, dominante sobre o Brasil. Este status se transforma no século XIX, quando D. João VI transfere a corte para o Brasil, tendo a cidade do Rio de Janeiro como capital do império português.

A mudança geográfica da capital do Império passa a ditar também transformações políticas, econômicas e socioculturais. Em primeiro lugar, podemos destacar o aumento da imigração entre os países e o aumento das movimentações financeiras e das atividades econômicas. Mediante esses fluxos, as trocas culturais também se intensificam. Cabe-nos aqui enfatizar os usos e costumes de suas cozinhas.

> Sabendo-se que, à medida que os portugueses se foram fixando no Brasil, levaram seus hábitos e costumes alimentares, mas que estes tiveram que ser adaptados à realidade do novo espaço, não é de se estranhar que a trilogia alimentar no Brasil colonial tenha sido diferente. Isto é, à metropolitana carne, pão e vinho contrapõe-se a colonial carne (seca), feijão e mandioca. Se, por regra, se pode destacar abundância de carne (verde ou seca), de peixe (fresco ou seco) e, sobretudo, de frutas, não é menos verdade que tais alimentos não chegavam a todos e que o Rio de Janeiro era um espaço bastante bem abastecido (BRAGA, 2010, p. 167).

A técnica de doçaria para conservação de frutos é um saber-fazer que se destaca como processo de ressignificação aplicado aos frutos tropicais da colônia. "A abundância de açúcar combinada com variadas e abundantes frutas permitia que estas fossem conservadas, dando origem a preparados nos quais o açúcar esteve sempre presente: compotas e geleias, as denominadas conservas, pastas, caso da marmelada, perada e goiabada; e frutas cobertas, ou seja, cristalizadas" (p. 145-146).

Outro costume estabelecido no Brasil no século XIX foi o hábito de se tomar chá, que ultrapassou as regras de etiqueta, com a venda de aparelhos para servir a bebida, os encontros sociais nas residências e confeitarias, passando a fazer parte também da agricultura, sendo cultivado no país a partir de então.

Estes são alguns dos vastos exemplos relatados em diferentes fontes documentais e históricas, analisadas por vários autores que se interessam pela história do Brasil. No entanto, o inverso, bibliografias sobre as influências da cultura e costumes brasileiros em Portugal, são bastante escassas.

Braga (2010) é uma das poucas autoras que discorrem sobre esta temática, indicando um campo vasto para averiguação e pesquisa. De fato, ao considerar as relações entre Brasil e Portugal dinâmicas e flexíveis, considera-se, também as inter-relações de conjuntos culturais entre um e outro.

> Ora, desde que os portugueses se estabeleceram no Brasil, o convívio com um modelo alimentar dos índios, exógeno e diferente do português, deu

> origem a tensões, rejeições adaptações e até imitações. Mas, desde logo, foi-se dando um enorme leque de trocas e alguma assimilação integradora. O apreço pelos sabores brasileiros foi visível através da exportação de produtos da colônia para o Reino, mesmo a título de pequenos mimos. Por exemplo, em correspondência particular do período em que a Corte esteve no Brasil, pode ver-se que a separação das famílias – uns em Portugal, outros no Brasil – implicava não só a troca de cartas como também de presentes. Assim, em maio de 1813, saíram da Bahia de Penafiel diversos produtos; entre os alimentares contaram-se açúcar, arroz, café, doce de maracujá, farinha, melaço e uma paca. Pouco depois, procederam à exportação de aguardente e de um "porco caititu que se domestica, mas é para quintal". No ano seguinte, as remessas foram constituídas por caixotes de doces e açúcar... (BRAGA. 2010, p. 256).

Mesmo após a independência do Brasil, as exportações de alimentos continuaram ocorrendo: "por exemplo, em 1846, em o Grátis, um jornal de publicidade, anunciavam-se produtos estrangeiros de diversas origens, entre os quais doces do Brasil" (p. 256).

Essa relação desenvolvida com o Brasil demonstra os interesses políticos de Portugal, que buscava a centralização do poder e legitimidade dentro da Europa a partir das riquezas alcançadas com a exploração de suas colônias. No entanto, a estratégia política de mudança de sede da corte para fugir dos ataques de Bonaparte culminou no desenvolvimento do Brasil para além das explorações de minério e açúcar. As cidades cresceram e passaram a ter mais autonomia econômica, conduzindo uma estruturação política que contribuiu para a conjuntura do período e o processo de independência do país.

O percurso histórico e político de Portugal foi um dos elementos que constituíram as noções sobre o ser português e definiram, juntamente com os discursos da elite cultural portuguesa, sua identidade nacional. A oitava tese de Boaventura, indica a característica estruturante da nacionalidade portuguesa, onde afirma que o país foi o único colonizador considerado pelos outros países europeus como sendo um país nativo ou selvagem. A característica de ser um país intermediário (centro das colônias e periferia da Europa) que fez com que Portugal desenvolvesse um sentimento de coletividade.

> Por via do tipo e da historicidade do seu nível de desenvolvimento intermédio, a sociedade portuguesa é muito heterogênea. Caracteriza-se por articulações complexas entre práticas sociais e universos simbólicos discrepantes, que permitem a construção social, tanto de representações do centro, como de representações da periferia (SANTOS, 2010, p. 65).

Podemos pensar uma coexistência das representações sociais – de centro e de periferia. Essas características são encontradas nos aspectos políticos econômicos e culturais e, podem ser a chave para o "mistério" do "homem português" que foi criado a partir de estereótipos míticos, generalizados, baseado no senso comum das classes intelectuais e elites culturais.

A nona tese também advém da característica de ser uma país intermediário, com tendência de ser um Estado externamente fraco e internamente forte. Tornando-se

forte dentro do país não pela legitimidade do governo, mas por meio de coerção social, como por exemplo, o autoritarismo, seja ele sob a forma democrática do populismo e do clientelismo, ou sob a forma não democrática da ditadura.

Essa forma de governo gera a discrepância entre direito (leis) e a realidade social (da aplicação das leis). O distanciamento entre representante e representado e as desigualdades sociais dão margem para a "carnavalização política".

Na última tese "Portugal não tem destino. Tem passado, tem presente e tem futuro" (2010, p. 71), o autor afirma que o pensamento social português o leva para uma lamentação nacional, de um discurso decadente e descrença pelo país. Quando ocorre uma projeção positiva, faz-se de modo elitista e desfocado, gerando ressentimentos.

De uma maneira geral, as teses de Boaventura (2010) demonstram as fragilidades políticas, econômicas e sociais de Portugal que refletem diretamente na construção da identidade nacional. Isso porque, se pensarmos que sentimentos de nacionalidade ou os nacionalismos são constituídos pelas vias política e cultural, torna-se possível compreender as razões das inconsistências para a construção da identidade nacional portuguesa.

Assim, também é no caso da formação da identidade brasileira. Uma vez que entendimento e prática sobre nacionalismo foram e são defendidos a partir dos problemas existentes nas nações que as levam a um destino comum e a uma auto definição além do sentimento de pertencimento. "A identidade nacional, como todo processo de construção de identidade, tem uma dimensão interna na qual se acentuam os traços de similaridades, ao mesmo tempo, uma dimensão externa, que define uma diferença em relação ao outro" (OLIVEIRA, 1990, p. 11-12).

Os traços de similaridades das construções de identidades nacionais entre os dois países são acentuados por meio dos hábitos e costumes regionais (OLIVEN, 2002). No caso de Portugal, José Manuel Sobral (2007) ao analisar o histórico das receitas e dos produtos utilizados para a confecção de pratos típicos, relacionando-os às observações de campo que realizou em um festival de comidas típicas na região de Ribatejo[6], o autor percebe dois principais contrastes das regularidades regionais: 1) os elementos utilizados no litoral, que são relacionados à pesca, e os elementos utilizados no mundo agrícola e; 2) as diferenças e oposições entre norte e sul do país. Assim, o autor percebe que o Festival é "uma festa que exalta as especificidades regionais constitutivas do todo nacional", e define, assim como Oliven aponta no caso brasileiro (2002), que nessa situação "o nacional é o regional" (SOBRAL, 2007, p. 25).

O regional representado no Festival é sore o mundo rural e o da pesca que está

[6] Trata-se do XXIV Festival Nacional de Gastronomia, que teve lugar em Santarém em 2004, estudado por Sobral (2007) na busca por compreensão do processo de formação da identidade portuguesa e da cozinha nacional.

em declínio e, em alguns casos, até mesmo desapareceu. Os símbolos escolhidos para representar Portugal no Festival são os mesmos símbolos que foram utilizados nos projetos nacionais do Estado Novo[7]. Por sua vez, o Estado Novo utilizou-se dessas representações que serviram como dispositivo para legitimar uma identidade nacional, propondo no discurso oficial identificar uma cultura nacional genuína junto às massas populares.

Essas representações referiam-se aos trabalhos desenvolvidos nas zonas rurais e marítimas, como a agricultura e a pesca, importantes para a economia do país pré-industrial do século XIX, exaltando os trabalhos manuais, o artesanato e os saberes tradicionais das regiões, relacionando-as à ideia de nação, de um país unificado e majoritariamente rural.

Para compreender esses elementos que foram selecionados para representar o país oficialmente, Sobral (2007) retoma a história do país e da Europa para analisar o contexto do período e as dinâmicas desse movimento. Por meio da literatura e outras fontes históricas, Sobral identifica a predominância do uso e apropriação da cozinha francesa na sociedade de corte portuguesa, desde os cardápios, serviços e costumes ofertados nas festas e jantes oficiais.

Somente ao final do século XIX com os interesses políticos de consolidar os Estados nacionais em termos de forças políticas e autonomia econômica é que os países passam usar a nação para enaltecer suas singularidades e reivindicar uma identidade nacional.

Nesse sentido, Sobral (2007) faz um comparativo entre os menus oficiais do século XIX e os menus oferecidos no Festival de Santarém, em que ambos demonstram uma situação de contraste e extremo com a exaltação do nacional e do regional. Os cardápios do século XIX deixavam claro os contrates entre cozinha de rico e cozinha de pobre, assim, mais que a defesa de uma nacionalidade, esses cardápios abrigam uma manutenção dos status quo por meio da distinção social. A cozinha francesa predominava nas classes dominantes portuguesas, mas a cozinha regional era enaltecida em determinados eventos sociais, para demarcar as especificidades do português por meio de seus hábitos alimentares. Aos ricos recomendava-se a cozinha internacional, aos pobres a cozinha nacional (composta pelos elementos regionais da classe rural trabalhadora).

Para Sobral, em Portugal (2007, p. 45-46)

> A defesa da cozinha como parte da identidade nacional remonta aos finais do século XIX, época de afirmação do nacionalismo. Afirma-se nos anos 30 com o Estado Novo, que insiste na diversidade regional como alicerce de uma cozinha nacional portuguesa e persiste sob o regime democrático que se lhe seguiu, que em moldes semelhantes a este consolida a entronização da cozinha como uma parte da representação oficial da identidade nacional em Portugal.

[7] O Estado Novo foi em Portugal um regime político autoritário de cunho nacionalista e corporativista, de inspiração fascista, liderado por António Oliveira Salazar e durou 41 anos, entre os anos de 1933 a 1974. Para mais informações ver:

As trocas materiais de produtos e modos de fazer entre a cozinha portuguesa e a cozinha brasileira contribuem para a formação das identidades nacionais, posto que se encontram entrelaçadas (ora mais, ora menos) nos processos políticos e econômicos dos dois países.

Atualmente, esses entrelaçamentos continuam ocorrendo e o uso de elementos brasileiros em Portugal é frequente, devido ao alto número migrantes brasileiros, que ao se estabelecerem em Portugal buscam formas de vivência e inserção da cultura brasileira por meio, principalmente, da comida, como por exemplo, de restaurantes típicos brasileiros nas várias cidades portuguesas.

Braga (2010) aponta para o desenvolvimento desse tipo de comércio em Portugal e da sua aceitabilidade por parte dos portugueses.

APONTAMENTOS INICIAIS SOBRE AS PERMANÊNCIAS E DESCONTINUIDADES NA CONSTRUÇÃO DA COZINHA E DA NAÇÃO BRASILEIRA

Autores como Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Câmara Cascudo contribuíram para fortalecer no imaginário brasileiro o mito da três raças, em que defende-se o desenvolvimento de uma cultura híbrida na mistura e intersecções das trocas culturais entre brancos, negros e índios, relatadas de maneira sempre harmoniosas, ocultando os conflitos, as dominações, violências e dizimações que populações africanas e indígenas sofreram no período colonial. Esses e outros autores reforçaram os discursos raciais no Brasil, negando as diferenças étnicas e raciais, e por conseguinte, corroboraram para o não reconhecimento dos direitos de indígenas e de afrodescendentes, de expressarem suas individualidades e identidades culturais, afetando nos mais diversos âmbitos da vida e também nas culturas alimentares (SCHWARCZ, 1998).

> O mito das três raças está bastante arraigado na culinária brasileira. É certo que um país constrói sua identidade culinária a partir do regionalismo que, ao se juntarem, formam o todo nacional. Os pratos tradicionais que representam cada região, como "Tacacá e Tucupi" no Norte do país, "Baião de Dois" no Ceará, "Vatapá e Acarajé" na Bahia, "Arroz com Pequi" em Goiás, "Tutu com Linguiça" em Minas e o "Churrasco Gaúcho" no Sul, são bastante lembrados, mas os mesmos são insuficientes para conter tudo àquilo que a culinária regional o é de fato. O Tacacá e Tucupi, por exemplo, por serem de referências amazônicas, são remetidos aos indígenas, tanto pela região, onde há uma maior concentração deles, quanto pelo nome e ingredientes em si. O Tucupi é feito com "mandioca brava", resultando em um caldo fino temperado e servido quente em cuias contendo uma goma feita de tapioca, que é o Tacacá. Camarões secos são adicionados ao prato e também uma planta chamada Jambu, ou agrião do Pará, que tem sua referência na América do Sul e é bem conhecida no sudoeste asiático. Os camarões secos fazem parte do aporte culinário africano, a mandioca que produz a goma e o caldo é indígena. E o Jambu? Quem o associou ao prato?

> Esse exemplo tem o intuito de trazer a reflexão de que resumir a culinária apenas ao mito das três raças é enclausurar a estrutura alimentar brasileira (COSTA, 2016, p. 65-66).

Compartilho da análise de Odete A. Costa (2016), de que ao falar da formação da cozinha brasileira e sua estrutura alimentar não devemos limitar ao mito das três raças, mas investigarmos a gama de particularidades e diversidades regionais que ultrapassam essa explicação restrita para pensar e explicar a cultura brasileira.

A base da alimentação no período colonial – carne seca, feijão e farinha de mandioca –, é uma tríade básica presente desde a chegada dos portugueses ao Brasil, sendo uma primeira adaptação da alimentação dos imigrantes (BRAGA, 2010) observadas nas descrições de aventureiros e viajantes e que visitavam o país, como Saint-Hilaire (de 1816 a 1822) e Debret (1815), que relataram sobre uma mistura de cozinhas, de seus instrumentos, ingredientes e os modos de fazer. (SILVA, 2005).

> Na simples composição da mesa observam-se elementos distintos, como a cuia, a louça de barro, as colheres e vasilhas de pau indígenas, e os de fora, expressos pela louça branca do Reino, peças de estanho e prata e os panos da Índia. Entretanto, essa "civilidade" só era exposta de quando em quando; no cotidiano, era o ordinário que imperava, seja nos pratos de barro vermelho, nos cuités de farinha, no comer com as mãos, seja na própria comida, composta, invariavelmente, de farinha, feijão e alguma carne-seca (SILVA, 2005, p. 31).

Sobre a inserção do arroz em lugar da farinha, ainda existem lacunas a serem investigadas, porém, autores que se dedicam ao assunto propõem reflexões interessantes sobre o arroz com feijão que, hoje pode ser considerado um prato nacional. Consumido em todas regiões do Brasil, a dupla é comum na alimentação cotidiana, estando presente em sua base alimentar desde o século XVIII.

> O arroz era de consumo corrente entre os grupos populares, tendo a sua divulgação sido impulsionada na segunda metade do século XVIII. Porém, em geral, era de consumo mais reduzido do que a farinha de mandioca, o feijão e o fubá. No dizer de Câmara Cascudo, o arroz era popular mas não indispensável, se bem que se tenha tornado importante, em especial, na Amazônia, no Maranhão e no Rio de Janeiro. Na realidade, o arroz parece ter tido um consumo muito variável, de acordo com as zonas, matéria que necessita ainda de um estudo aprofundado (BRAGA, 2010, p. 169).

Os hábitos alimentares no Brasil passam por mudanças significativas após a instalação da corte portuguesa no Rio de Janeiro com a inserção de diferentes ingredientes e de novos modos de fazer e de comer. As transformações dos costumes à mesa, de socialização e do fluxo de portugueses e brasileiros, trazem transformações políticas e sociais importantes, assim como reflexões acerca das identidades coletivas de quem nasceu brasileiro e de quem escolheu o país como nova morada.

O final do século XVIII e início do XIX é muito representativo na construção de sentimentos relacionados à brasilidade e ao significado do que é ser brasileiro, que perpassam questões políticas e culturais entre Brasil e Portugal, indo além das questões internas, como por exemplo, do processo de independência do país. As trocas simbólicas e materiais entre os dois países são dinâmicas importantes e chave de explicação para o entendimento da formação da nação brasileira.

> A definição gradativa do território, a formação de uma mentalidade luso-brasileira e o sentimento de independência caracterizaram um sentido mais acentuado de nacionalidade do que o próprio processo de independência. Marcado por fatores externos relacionados à vida política europeia, o processo de independência, na realidade, pouco contribuiu para a construção do sentimento nacional (OLIVEIRA, 1990, p. 77).

Nesse sentido, o sentimento nacionalista parece ter sido intensificado com a regência do príncipe D. Pedro I, após D. João VI e sua corte deixar o país em 1821. O fim da monarquia e o início do Império Brasileiro e as lutas políticas de D. Pedro por uma constituição parece ter contribuído para o início da conscientização do Brasil enquanto Estado-nação, deixando de ser colônia para ser autônomo, ainda que no comando de um português.

Isso pode ser confirmado pelos conflitos políticos que fizeram com que D. Pedro deixasse o Brasil em 1831 sob regência provisória de José Bonifácio, então tutor de D. Pedro II. A própria abdicação de D. Pedro foi fruto das políticas constitucionalistas, consideradas modernas, que o próprio imperador assumiu. Dessa maneira, a independência do Brasil seria o resultado de um processo anterior, já iniciado em 1822. "É em torno da figura de Pedro II que em muito se personificou a unidade do Estado Nacional, assim como a responsabilidade de introdução da modernidade no país, o projeto iluminista de integra o Brasil à cultura ocidental, ao mundo civilizado" (DUTRA, 2004, p. 95).

Entretanto, segundo diversos historiadores, não houve participação popular nesse movimento e a legitimidade do novo regime político começa a ser viabilizada com a elite política dos grandes estados em ascensão – São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, instaurando-se a república oligárquica a partir do modelo federativo (DUTRA, 2004), que já vinha sendo reivindicado desde o império. Dessa maneira, a unidade política do Estado brasileiro não alcançou um sentimento nacional. "Cabendo à geração da Primeira República, particularmente ao Movimento Modernista, a busca de uma identidade coletiva para o país" (OLIVEIRA, 2004, p. 96).

Compreende-se que o processo de construção do discurso sobre cultura e identidade brasileira pode partir de duas situações: do campo científico para o senso

comum; ou do senso comum para o campo científico; "o importante a ressaltar é a interação entre cultura erudita e cultura popular e a circulação de ideias (OLIVEN, 1989, apud OLIVEN, 2002, p. 16).

Nação é uma instituição relativamente nova, com pouco mais de duzentos anos, "ela pressupõe a existência de cidadãos com direitos igualitários, de uma sociedade secularizada, com instituições independentes e desenvolvidas. No Brasil, como nos demais países da América Latina, em sua gênese, nação e modernidade caminham juntas" (OLIVEN, 2002, p. 17).

O processo de formação de uma identidade nacional no brasileira desenvolvida a partir do campo científico e/ou intelectual ocorre quando esses grupos passam a valorizar o que consideram mais "autenticamente brasileiro", como por exemplo, com José de Alencar e a representação da escola indigenista de literatura, ainda que com estilo romantizado e europeu na concepção do indígena como o "bom selvagem".

Rubem Oliven (2002) aponta para uma discrepância entre o que o ocorria no mundo real e no mundo das ideias.

> No século XIX Machado de Assis há havia se ocupado da questão da nacionalidade na literatura brasileira. Em um ensaio publicado em 1837, embora reconhecesse a legitimidade de um "instinto de nacionalidade" por patê da literatura da então jovem nação brasileira, ele argumentava que não se devia carregar no uso do local sob o risco de restringir a compreensão das obras a um grupo muito restrito. Para Machado, "um poeta não é nacional só porque insere nos seus versos muitos nomes de flores ou aves do país, o que pode dar uma nacionalidade ao vocabulário e nada mais". Ele considerava errônea a posição "que só reconhece espirito nacional nas obras que tratam do assunto local, doutrina, que a ser exata, limitaria muito os cabedais de nossa literatura" (OLIVEN, 2002, p. 20).

Essa discussão sobre o que é ser brasileiro e a valorização da pátria é retomada na semana modernista de 1922, que representa a busca pela nacionalidade brasileira valorizando sua cultura, partindo da afirmação de brasilidade.

Oliven (2002) retoma os preceitos da Semana da Arte Moderna de 22 com o ideal nacionalista na busca pelo reconhecimento universal, contrapondo-os com o Manifesto Regionalista iniciado por Gilberto Freyre em 1926, que partia da valorização dos costumes e tradições regionais.

No manifesto é possível encontrar a preocupação da manutenção das tradições, inclusive as culinárias, cujo autor afirmou: "uma cozinha em crise significa uma civilização inteira em perigo, o perigo de descaracterizar-se" (FREYRE, 1976, p. 76 *apud* OLIVEN, 2002, p. 28).

É neste período, entre guerras, que mudanças ocorrem e instigam novas reflexões sobre o país, que passava por uma consolidação política e enfrentava crises consequentes

da quebra da bolsa de Nova York (1929) e, precedia a Segunda Guerra Mundial (1939). Neste momento, "o nacionalismo ganha ímpeto e o Estado se firma" (OLIVEN, 2002, p. 31).

Desde a independência do Brasil, passando pelos diferentes momentos históricos e as mudanças políticas, o pensamento social brasileiro é constituído de tais questões, ora enaltecendo o nacional, ora o regional, mas sempre com a perspectiva da construção e reconhecimento da nação e da construção da identidade brasileira.

Assumindo essas características torna-se mais evidente o processo de formação da cozinha brasileira que vai prevalecer os elementos nacionais ou os elementos regionais, dependendo dos interesses políticos e econômicos, bem como dos movimentos culturais e sociais do momento histórico em questão.

> Delimitar uma cozinha envolve variados aspectos. Apesar de muitas vezes ancorar-se na delimitação geográfica, sua extensão é definida socialmente. Numa certa dimensão, as cozinhas regionais apresentam-se como resultado de combinações singulares entre condições históricas e espaciais; contudo é a associação simbólica ao significado de certas práticas para a constituição de certa identidade, e não sua "autenticidade histórica", que as fundamenta (DUTRA, 2004, p.103).

Rogéria Dutra (2004) mostra o exemplo de pesquisa do autor Ricardo Maranhão (2003), em que defende que a cozinha mineira se constitui originalmente da cozinha paulista, chegando à Minas Gerais com os bandeirantes no período colonial, demonstrando que "são conhecidos como mineiros, pratos corriqueiros no Centro e no Sudeste do Brasil (MARANHÃO, 2003, p.86 *apud* DUTRA, 2004, p. 103).

Ainda, conforme Mintz (2003), as comidas de um país são antes que nacionais, regionais. Isso é fato tanto no Brasil quanto em Portugal, pois são nas regiões que o cotidiano transcorre e se desenvolve e, consequentemente, formam no regional o que lhes é nacional.

No Brasil, durante o Estado Novo (sobretudo na década de 1940) existiu uma movimentação política, mas também intelectual, de pensar um projeto nacional a partir da educação alimentar. Liderado por Josué de Castro, o Instituto de Nutrição da Universidade do Brasil, juntamente com outros órgãos institucionais tinham como principal problema a ser combatido pelos setores da saúde brasileira, os antigos hábitos alimentares que induziam a população a comer mais carboidratos do que alimentos proteicos (ovos, leite, carne, vegetais) que eram indicados no Projeto Alimentar como Projeto de Nação Brasileira (BIZO; LIMA, 2010).

Para tanto, nutrólogos e nutricionistas defendiam uma investigação detalhada que reconhecesse as características sociais, econômicas e culturais de cada grupo que buscava

atingir. O Programa de reeducação alimentar, deveria, portanto, ser adaptado a cada região e grupo para alcançar seus objetivos.

A alimentação como problema central da questão nacional está presente no Brasil pelo menos desde a Primeira República, em que se via a fome e a pobreza como um problema social e de saúde pública. Já no século XX, no período Vargas, se tem um projeto político-pedagógico para a construção da nação pensando a nutrição no cenário mundial por meio da ciência.

Josué de Castro aproxima-se do discurso sanitarista desenvolvimentista, em que reconhece a questão da fome como um problema de saúde pública.

Neste ideal de nação, "de acordo com os autores, sendo a "sub-alimentação nacional" o principal e mais complexo problema do país, representaria um desvio aos dirigentes e requeria urgente solução" (BIZO; LIMA, 2010, p. 198). Nesta máxima, superar a fome, superaria o barbarismo e elevaria a civilização da nação, uma vez que a fome traz subnutrição e com ela doenças, conflitos sociais, derrotas políticas e militares. A fome, portanto, afetaria a condição nacional como um país de fome, ou seja, uma sub nação.

Neste período o projeto nacional preocupa-se no reconhecimento do país por suas glórias e beneficies, eliminando-se problemas tidos como particulares de países de "terceiro mundo" e não desenvolvidos.

> O projeto civilizatório nacional configurado no modelo explicativo-causal e nas medidas saneadoras da fome e do atraso brasileiros, presentes nessas ideias veiculadas pelo INUB, teria por premissa uma reforma social orientada pela ciência e liderada pelo Estado, na qual progressismo, patriotismo e política alimentar convergiriam em um investimento no homem, para remoção dos obstáculos ao *nation and state building* erguendo a nacionalidade e redimindo-a do atrasa. E inscrevendo o Brasil na civilização não mais da comida bárbara, mas da alimentação pública (BIZO; LIMA, 2010, p. 204-205).

Os projetos de nação são construções sociais mediadas pelos interesses políticos e culturais de cada momento, porém baseando-se nas ideias de Benedict Anderson (2008) de nação, dentro de uma perspectiva antropológica, entendemos que "a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana (ANDERSON, 2008, p. 31).

Para o autor, as comunidades se distinguem não porque são falsas ou autênticas, mas porque têm estilos diferentes de serem imaginadas. A nação é imaginada como soberana porque o conceito nasce no Iluminismo, momento em que revoluções estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico de ordem divina. Assim, é imaginada como uma comunidade soberana e seus aspectos legitimadores.

> Os frutos culturais do nacionalismo – a poesia, a prosa, a música, artes plásticas – mostram esse amor com muita clareza, e em milhares de formas e

> estilos diversos. Por outro lado, como é difícil encontrar furtos nacionalistas semelhantes expressando medo e aversão" (ANDERSON, 2008, p. 200).

A soberania é conseguida por meio do Estado e sua consolidação seja pela via política (normatizações, leis, regras sociais), seja pela via cultural (língua, costumes, vestimentas, cozinha), são os elementos cotidianos legitimados pelo Estado que permitem enaltecer o que é diferente e específico em cada nação e o que lhes é motivo de orgulho, formando identidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> "O comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos e à nossa identidade social, e isso parece valer para todos os seres humanos" (MINTZ, 2011, p. 31).

Nestes primeiros momentos de reflexão acerca do tema das trocas de culturais e materiais na alimentação entre Brasil e Portugal e suas contribuições para formação de identidades nacionais, podemos, ainda que de maneira superficial, indicar mais proximidades do que é aparente entre as duas nações. Dito isto, não apenas no campo da alimentação, mas sobretudo, dos significados e representações de que cada ingrediente, prato e saberes trazem para o campo das identidades coletivas e de que maneira elas são impressas no cotidiano brasileiro.

Portugal tem o papel de civilizador no processo de desenvolvimento da nação brasileira, porém invertido ao longo dos entrelaçamentos culturais e políticos com o Brasil. O primeiro marco histórico das trocas culturais aqui enfatizado se trata da chegada da corte portuguesa em 1808 e, a partir de então, o caminho percorrido para a independência e a formação da nação brasileira.

Ainda há muito o que ser estudado, refletido e pesquisado, mas os primeiros indícios apresentados neste artigo indicam que as trocas culturais entre Brasil e Portugal são intensas, complexas, controversas e congregam situações pertinentes para a consolidação das duas nações, bem como suas identidades nacionais e reconhecimento enquanto países autônomos que, a partir de questões políticas desempenham aspectos importantes para concretização de suas cozinhas e, em consequência, dos projetos de legitimidade da nação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA JR. Benjamim. *Ecos do Brasil – Eça de Queirós:* leituras brasileiras e portuguesas. São Paulo: SENAC, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas:* reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, José Roberto de. *Gula e literatura:* diálogo gastronômico com a obra de Eça de Queirós. In: *Revista Desassossego,* São Paulo, n. 14, dez. 2015. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/desassossego/article/view/90834. Acesso em: 18/04/2017.

BARBOSA, Lívia. *Feijão com arroz e arroz com feijão:* o Brasil no prato dos brasileiros. In: *Horizontes Antropológicos / UFRGS. IFCH*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 13, n. 28 (2007). Porto Alegre: PPGAS,2007.

BELLUZZO, Rosa. *Machado de Assis*: relíquias culinárias. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

BIZO, M. L. G.; LIMA, N. T. (jan/jun. 2010). *O projeto civilizatório nacional do Instituto de Nutrição da Universidade do Brasil.* In*: Perspectivas*, São Paulo, v. 37, p. 191-209.

CÂNDIDO, Antônio. "*Introdução*". In: _____. *Formação da literatura brasileira*: momentos decisivos 1750-1880. 11. ed., Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

COSTA, Odete de Araújo. *Entre a cozinha e a mesa, entre altares e rosário:* alimentação e relações de gênero nas festas de reinado e congadas de Goiânia. 2016. 103 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2016.

DÓRIA, Carlos Alberto. *A formação da cozinha brasileira*. São Paulo: Publifolha, 2009. (Série 21).

DUTRA, R. C. A. (2004). *Nação, região, cidadania:* a construção das cozinhas regionais no Projeto Nacional Brasileiro. In: *Campos* 5(1), p. 93-110.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, volume 1:* uma história dos costumes. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. [1939].

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Confessions of a useful idiot, or, Why culture should be brought back in*. ***LBC Newsletter*** *(Uppsala University*), October, 2002. Disponível em: http://hyllanderiksen.net/Confessions.html. Acesso em: 09 mar. 2017.

FANTINI, Marli. *Recepção de Eça de Queirós por Machado de Assis*. In: *Letras,* Santa Maria, v.02, n. 45, p. 111-125, 2012. Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/12209. Acesso em: 18/04/2017.

HELSTOLKY, C. F. (2005). *Garlic and Oil. Politics and food in Italy*. Oxford: Berg Publishers.

L'ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. *Antropologia, impérios e estados nacionais.* Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Memórias Póstumas de Brás Cubas [1880]. Obra Completa, Machado de Assis*, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

_____. *Instinto de nacionalidade e outros ensaios*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1999.

MENNELL, S. (1987) *Français et anglais a table*: du moyen age a nos jours. Paris: Flammarion.

MINTZ, Sidney W. *Comida e antropologia:* uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 47, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7718.pdf. Acesso em: 28 out. 2011.

OLIVEN, Ruben. G. *Cultura brasileira e identidade nacional (o eterno retorno).* In: MICELI, S. *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: ANPOCS: Editora Sumaré; Brasília DF: CAPES,2002.

OLIVEIRA, Lúcia. Lippi. (1990). *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense.

QUEIRÓS, Eça. *O brasileiro*. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.). *Ecos do Brasil*: Eça de Queirós, leituras brasileiras e portuguesas. São Paulo: Senac, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice:* o social e o político na pós-modernidade. Porto: Boaventura de Sousa Santos; Edições Afrontamentos, 1994. (Biblioteca das Ciências do Homem).

SILVA, Michele Cristina Medeiros. *Eça de Queiroz e a cozinha burguesa*: literatura e alimentação. 2012. 173 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012.

SILVA, Paula. Pinto. (2005). *Farinha, feijão e carne-seca*: um tripé culinário no Brasil colonial. 2a ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (1998). *O espetáculo das raças*: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870- 7 930). São Paulo, Cia das Letras.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 089. Global agrifood system, emerging configurationsin food production and consumption

MERCADO MUNICIPAL PAULISTANO: DE CENTRO DISTRIBUIDOR DE ALIMENTOS A PONTO TURÍSTICO "GOURMET" DA CIDADE DE SÃO PAULO[1]

Talita Prado Barbosa Roim[2]
Universidade Federal de Goiás

Resumo

O consumo de alimentos perpassa por diferentes âmbitos da vida do indivíduo, comprar um produto para constituir uma refeição significa uma escolha, possuindo vários significados relacionados aos estilos de vida – saúde, poder aquisitivo, praticidade, identidade, ideologia, dentre outros. O Mercado Municipal de São Paulo, o Mercadão, é reconhecido como importante local de compra e venda de produtos alimentícios da cidade. Inaugurado em 1933, passou de centro distribuidor de alimentos, um entreposto importante para a circulação de legumes, frutas e verduras na cidade, bem como de produtos importados: embutidos, queijos e azeites, para o posto de patrimônio histórico-cultural da rota turística do centro velho de São Paulo, destacando-se pela venda de produtos exóticos, principalmente frutas, e de quitutes considerados tradicionais: pastel de bacalhau e sanduíche de mortadela. O objetivo desta pesquisa foi analisar as escolhas de alimentos conforme os estilos de vida e interesses que envolvem as relações socioculturais em torno dos hábitos alimentares dos frequentadores do Mercado Municipal, bem como avaliar as estratégias de vendas deste espaço de comércio considerado tradicional na cidade de São Paulo. O processo de compra e venda de produtos alimentícios no Mercado relaciona-se com o processo histórico do próprio local e do centro da cidade. Inicialmente como centro distribuidor de alimentos, possuía características mais rústicas, com vendas a granel ou por atacado. Após sua reforma de 2004, o Mercado passa a ser visto como local de passeio e atração. Desse modo, o processo de compra e venda de alimentos, bem como as escolhas pelos consumidores e turistas está relacionado às lógicas de mercado impostas pela administração do Mercado, mas também, na busca de novidades, do exótico, do gourmet, dentre outras definições que implicam diretamente nos estilos de vida dos que ali frequentam.

Palavras-chave: Consumo. Mercado Municipal de São Paulo. Modernidade. Tradição

Abstract

The consumption of food goes through different areas of life of the individual, buying a product to constitute a meal means a choice, having several meanings related to the lifestyles - health,

[1] Este texto é derivado da tese de Doutorado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp, campus de Marília, defendida em 2016.

[2] Doutora em Ciências Sociais pela UNESP campus de Marília. Atualmente em estágio pós-doutoral (bolsista PNPD/CAPES) vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. E-mail: talitapbroim@gmail.com

purchasing power, practicality, identity, ideology, among others. The Municipal Market of São Paulo, Mercadão (Big Market), is recognized as an important place for buying and selling food products in the city. Inaugurated in 1933, it became a food distributor center, an important warehouse for the circulation of vegetables, fruits and greens in the city, as well as imported products: sausages, cheeses and olive oils, for the historical and cultural patrimony of the tourist route of the old center of São Paulo, stand out for the sale of exotic products, mainly fruits, and of considered traditional cakes: cod cake and Bologna sandwich. The objective of this research was to analyze the food choices according to the lifestyles and interests that involve the socio-cultural relations around the eating habits of the Municipal Market attendees, as well as to evaluate the sales strategies of this traditional commercial space in the city of São Paulo. The process of buying and selling food products in the Market relate to the historical process of the place itself and the center of the city. Initially as a food distributor, it had more rustic features, with bulk or wholesale sales. After its reform of 2004, the Market happens to be seen as place of tour and attraction. In this way, the process of buying and selling food, as well as the choices made by consumers and tourists, is related to the market logic imposed by market management, as well as the search for novelties, exotic, gourmet, among other definitions directly in the lifestyles of those who attend.

Keywords: Consumption. Municipal Market of São Paulo. Modernity. Tradition.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa contempla reflexões sobre os modos culturais do Mercado Municipal de São Paulo a partir da visão antropológica a fim de identificar padronizações e tendências no consumo alimentar dos frequentadores deste espaço. Trata-se de um fragmento da pesquisa realizada para doutoramento com intuito de compreender as relações socioculturais do local. As primeiras visitações ao Mercado ocorreram no ano de 2012 e findaram-se no ano de 2015. Em média foram realizadas quatro visitas por ano, cuja duração era de uma semana, realizando a coleta de dados, fazendo entrevistas com os comerciantes e praticando as observações participantes.

O Mercado Municipal de São Paulo, chamado popularmente de Mercadão, faz parte do roteiro turístico da cidade de São Paulo pela importância de seu comércio de longa data, desde sua inauguração em1933; pelos produtos diferenciados que são comercializados; e pela beleza de sua arquitetura. Está situado à Rua Cantareira no centro da cidade, é um dos mercados públicos mais antigos de São Paulo, sendo reforçado a perspectiva de atração como destino turístico junto ao Projeto da Prefeitura de São Paulo para revitalização do centro histórico, que com o Plano Diretor Estratégico de 2002, no artigo 50, parágrafo II, tem como objetivo "[...] manter e revitalizar rede municipal de mercados" (SÃO PAULO, 2002, p. 32).

Nessa proposta de revitalização aprovou-se o Projeto de Reforma do Mercado Municipal, com o plano executivo para 2004, com a coordenação da arquitetura por uma empresa de engenheiros e arquitetos que ganharam a licitação para a construção do mezanino, adaptações e restauração do prédio.

Nas primeiras visitas contemplou-se o reconhecimento do local e o fluxo de visitantes que recebia ao longo do dia. As datas das visitas variaram de acordo com o calendário estabelecido pelo próprio Mercado Municipal[3] – alta temporada (férias escolares de julho e dezembro); feriados e datas comemorativas (páscoa, dia das mães, dia dos pais, natal e ano novo etc.) e; baixa temporada (considerados os meses com menos movimento de comércio – março, junho, agosto, setembro, outubro e novembro).

Mediante a esse contexto é que se observou o cotidiano de trabalho dos permissionários e funcionários de diferentes bancas na tentativa de perceber as representações sociais e culturais que estão compreendidas no ato da compra e venda de produtos alimentícios.

Foram onze permissionários[4] entrevistados, além de diálogos com funcionários e frequentadores durante as visitas ao Mercado nos diferentes horários de funcionamento. Foi registrado o espaço geográfico que o Mercado Municipal ocupa na cidade e em seguida o espaço geográfico que as bancas ocupam dentro do Mercado. Por conseguinte, a partir da frequência e tempo circulando pelo seu espaço foi possível estabelecer redes de relacionamentos com os participantes da pesquisa, dos quais foram escolhidos aqueles que se encontravam a mais tempo trabalhando no local. Por fim, realizaram-se as entrevistas formais (gravadas e transcritas) e as visitações, conforme já foi citado.

O Mercado, atualmente, é composto por 291 boxes em 12.600 m², que atendem um público de aproximadamente 14 mil pessoas ao dia e um corpo de funcionários de cerca de 1.600 integrantes. Existem ainda 1.600 m² de subsolo, que abriga sanitários, fraldário, enfermaria e a máquina de ozônio instalada para amenizar o cheiro de esgoto e manutenção para erradicação de pragas no local, o que afugentaria os turistas. São comercializadas aproximadamente 350 toneladas de alimentos ao longo do dia, visto que só fecha suas portas das 18 horas às 22 horas[5] (Soares, 2009).

É um espaço grandioso, que tem atividades não somente relacionadas ao do mundo do trabalho, mas a outros modos de interação social que serão abordados mais adiante. Inicialmente realizamos uma análise geral do contexto em que o Mercadão se situa para que possamos apreender as relações estabelecidas no espaço.

O Mercado abriga diferentes tipos de mercadorias, a maioria composta por produtos alimentícios. Depois de sua revitalização em 2004, criou-se um espaço para novas

[3] O Mercado Municipal de São Paulo possui calendário publicado anualmente que é divulgado com panfletos distribuídos no próprio local e também por meio do site da Internet, contendo dias e horários de funcionamento e programações especiais. Disponível em: http://www.oportaldomercadao.com.br/index.php?page=agenda-de-eventos. Acesso em: 22/11/2017.

[4] Permissionário advém da palavra permissão, que no caso do Mercadão é utilizada para designar os vendedores que detêm as licenças de uso dos boxes, ou seja, os indivíduos que, por meio de licitação, conseguem a permissão para o uso do ponto de comércio do local.

[5] Durante o período da noite e da madrugada o Mercado funciona para vendas de atacado em que feirantes de todas as partes da cidade compram frutas e verduras para revenda nas feiras livres.

tendências: novos produtos e artefatos passaram a ser comercializados, havendo uma justaposição entre o "velho" e o "novo". Nesse sentido, podemos observar que tradição e modernidade ora se misturam, ora se opõem, de modo a coexistirem nesse ambiente.

Os assuntos tratados nesse capítulo se dividem em duas partes: a primeira enfatiza o cotidiano do Mercado Municipal paulista por meio de alguns discursos dos permissionários, suas vivências e opiniões e, a segunda apresenta análise sobre de que maneira ocorre o comércio de diferentes produtos e sua relação com o espaço geográfico e simbólico que cada banca ocupa no Mercado.

O COTIDIANO DOS PERMISSIONÁRIOS E AS RELAÇÕES COMERCIAIS ENTRE OS FREQUENTADORES DO MERCADO

Relações sociais, culturais e econômicas, bem como biológicas e nutricionais entre indivíduos e grupos de indivíduos e a alimentação (ou comida) tem se transformado cada vez mais na atualidade. São exemplos corriqueiros que nos mostram as diferenças estabelecidas nas experiências alimentares: o comer fora; a comida saudável; a comida *fitness*; os alimentos orgânicos; dentre outras denominações que fazem parte do cotidiano alimentar de variados grupos socioculturais.

O Mercado Municipal de São Paulo é um local representativo dessas transformações da cultura alimentar na sociedade paulistana contemporânea na medida em que se agregam, neste local de comércio, as tendências alimentares, atualizando-se com novidades de produtos, ao mesmo tempo em que mantém os gêneros alimentícios já estabelecidos em suas vendas.

A partir das observações participantes buscou-se debater tais tendências do consumo alimentar, destacando o oferecimento de produtos dos diferentes boxes do Mercado Municipal de São Paulo e as escolhas dos consumidores.

Em conversas com funcionários e consumidores dos diferentes segmentos que compunha o Mercado, na tentativa de discutir conceitos, que são caros às Ciências Sociais e à Antropologia – natureza e cultura; tradição e modernidade; indivíduo e sociedade – para que seja possível pensarmos sobre as escolhas de alimentos e suas representações para os consumidores e também aos permissionários e funcionários.

Os costumes e as práticas comerciais se desenvolveram no Mercado Municipal de São Paulo por meio de um processo civilizador (ELIAS, 1994) da própria cidade de São Paulo, que transformou-se ao longo dos anos, com destaque ao seu centro velho[6] que

[6] A região central da cidade é delimitada geograficamente e hoje a conhecemos como Centro Velho de São Paulo, que abrange o espaço entre a Sé e a República.

com o passar do tempo recebeu novas funções, como o turismo histórico. Assim, como a própria função comercial também tem se modificado, sendo fortalecida e solidificada pelo comércio popular da Rua 25 de Março, que atualmente é responsável por um turismo de massa, que atrai pessoas de todos os estados brasileiros, e que está situado no entorno do Mercado, influenciando também nas suas visitações e comércio.

Dessa maneira, grande parte de seus frequentadores e consumidores atualmente, são turistas que ao se encontrar na Rua 25 de Março optam também por conhecer e/ou visitar o Mercado, a fim de lanchar ou apenas contemplar ou ainda, realizar pequenas compras, que neste caso, representa mais um souvenir do que uma necessidade do produto em questão, contrapondo-se com a paisagem deste mesmo entorno que abriga muitos moradores de rua e agrupam trabalhadores informais, com bancas irregulares nas ruas, com os camelôs, as sacoleiras etc.

Em análise aos procedimentos de compra e venda de determinados produtos, chegou-se ao conceito de tradição inventada de Hobsbawm (1997), sobretudo na venda do sanduíche de mortadela e do pastel de bacalhau, mas também dos embutidos, dos queijos, azeites e azeitonas, além das frutas importadas, dentre outros gêneros alimentícios que lhes são atribuídos valores simbólicos que ascendem as vendas e agregam valores comerciais.

Os termos original, legítimo e verdadeiro são constantemente aplicados a tais produtos, na busca por títulos que os qualifiquem como únicos ou os primeiros que os comercializaram no Mercado, implicando em uma tradição e qualidade superior para diferenciar da grande oferta desses alimentos.

Partiremos nesse momento, do que considero uma das mais emblemáticas situações vivenciadas no Mercado durante o período de visitas ao local, que representa exatamente as três dicotomias a serem analisadas neste estudo: natureza e cultura; indivíduo e sociedade e; velho e novo (ou tradição e modernidade) nas tendências de comércio e consumo praticados cotidianamente no Mercadão Municipal de São Paulo.

Um dos primeiros acontecimentos observados no Mercado foi uma discussão calorosa entre uma família de permissionários em uma banca de peixes, em que três gerações discutiam a venda de tipos de camarão.

Um senhor idoso ensinava a uma senhora de meia idade e a um jovem que "camarão com gosto de camarão é o pescado em alto mar" e que o "camarão de cativeiro não tem sabor". "É um falso camarão, sem qualidade e por isso não se vende esse tipo nessa banca, porque aqui o que se vende é qualidade". A mulher ouvia enquanto o jovem rebatia, afirmando que "hoje em dia não tem mais isso, o camarão bom é o camarão de cativeiro, que tem sabor mais suave, que se sente o gosto de carne e não de mar".

Havia nesta situação uma diferença de opiniões sobre a qualidade do camarão: o senhor não admitia vender um produto que considerava de baixa qualidade, por não ser natural e sim algo artificial, produzido em larga escala o que resulta na perda do sabor; e o jovem lhe sugeria mudar de fornecedor, como todas as bancas estavam fazendo, e seguir a preferência dos clientes que buscavam o camarão de cativeiro, com origem garantida, padrão do produto e sabor suave, o que significava para ele qualidade.

Nesse embate é possível perceber as diferentes formações do conceito de qualidade, que é simbólica e geracional. Enquanto que para o senhor qualidade do camarão significa ser ele um produto natural, advindo do mar aberto, um alimento que tem sabor, cor e é produzido naturalmente com técnicas de pesca em alto mar, na busca por cardumes, agrupamentos naturais do crustáceo. Para o jovem o termo qualidade diz respeito a um produto controlado, produzido por produtores especializados, que possuem identificação de origem de seus cativeiros, com tratamento dos animais à base de rações que garantem padronização do tamanho dos crustáceos, bem como do sabor suave de sua carne.

Para resolver o impasse entre os dois, a mulher propôs ao senhor a venda dos dois tipos, assim não perderia a clientela antiga formada pelo senhor, seu pai, e alcançaria também os clientes com um novo tipo de paladar, sugerido pelo jovem, seu filho.

O jovem se deu por satisfeito; por outro lado, o senhor não aceitou, mas em suas palavras "O que vale a opinião de um velho? Façam o que quiserem, mas que o camarão de cativeiro não presta, não presta, não tem gosto de nada, mas se é isso que vocês querem, então vendam".

Essa situação apresenta vários significados que envolvem as noções de gosto, paladar, das escolhas de alimentos, das transformações socioculturais que se relacionam com o universo dessa pesquisa. Enquanto o senhor defendia a manutenção de uma tradição dos alimentos e do que se vende em sua banca, o jovem defendia a modernidade, as transformações do gosto e das preferências por determinados produtos, que passam pelo imaginário e pontos de vista variados dos diferentes consumidores.

Essa situação nos coloca a problemática sobre o distanciamento dos seres humanos com os animais não humanos. Da relação do processo alimentar entre homem e animal. Do ser civilizado que não mais caça seu alimento, não mais destrincha a carne, mas cultiva em cativeiro e a compra em pequenas porções no supermercado. O velho senhor valoriza a tradição de sua banca de vender produtos de alta qualidade, como os camarões pescados em alto mar, diretamente da natureza, portanto, considerado pelo senhor, mais saudável, mais saboroso e assim, mais verdadeiro.

Já no imaginário do jovem neto, o camarão de alto mar é sinônimo de atraso, em que a procura por esse tipo de produto limita-se aos poucos e antigos fregueses de seu avô. Sua defesa pela venda do camarão de cativeiro representa o novo, em que indivíduos

possuem um paladar diferente do paladar dos mais antigos. O jovem entende que na atualidade as pessoas que procuram o camarão de cativeiro possuem paladar mais delicado, dando preferência ao sabor suave dos camarões de cativeiro, além do que ele os considera mais limpos, mais seguros e com garantia de qualidade pelo produtor.

A mediação da mulher entre o debate entre avô e neto, que propõe a venda dos dois produtos, que em sua visão, permite preservar a antiga clientela formada por seu pai, bem como alcançar o perfil dos clientes atuais, que na visão de seu filho, são a maioria no Mercado, representa o que podemos chamar de brecha ou de fissura que torna natureza e cultura; o velho e o novo uma continuidade. Demonstra que tradição e modernidade coexistem, sem que uma seja oposição à outra e sim, complementares.

Diante dessa descrição seguem outras ocorridas e registradas em pesquisa no Mercado Municipal de São Paulo, desde a sua disposição física e geográfica das bancas, bem como as divisões simbólicas que representam relações de poder entre os diferentes segmentos dos boxes, que serão discutidos, a seguir, como espaço de disputa no comércio.

TRADICIONAL, MODERNO E POPULAR: ESPAÇOS DE DISPUTA E PODER NO COMÉRCIO DO MERCADO MUNICIPAL DE SÃO PAULO

Ao conhecer o Mercadão de São Paulo e sua dinâmica social e comercial estabeleceram-se três dimensões que representam o espaço geográfico que se dividem as bancas, bem como seus significados simbólicos que geram disputas de poder entre os comerciantes.

Para melhor compreender a disposição do Mercadão classificamos as práticas econômicas presentes no local em três, atribuindo-lhes uma categoria específica conforme o que foi ouvido dos próprios permissionários. Podemos afirmar, assim, que o espaço está dividido entre os boxes intitulados de empórios, que comercializam queijos, embutidos, bacalhau, azeites e condimentos importados; os boxes de frutas, peixes e carnes, que comercializam frutas nacionais e importadas de alta qualidade, peixes de água doce e de água salgada, mariscos e crustáceos e carnes variadas: bovina, suína, aves, e outras consideradas exóticas – de jacaré, de capivara, de avestruz etc. e, por último, os boxes de gastronomia e souvenires compostos de bares, lanchonetes, restaurantes, que servem as iguarias do local, além de bancas com artefatos nacionais que servem como presentes e lembranças do local.

Os três grupos de comércio são categorizados, respectivamente nessa pesquisa, como o tradicional, o popular e o moderno, que mais tarde podemos atribuir a uma tríade para compreensão da inter-relação desses espaços para formação da base da cultura do consumo alimentar do local.

O espaço do tradicional foi observado como o mais conservador do mercado, tratando-se muitas vezes de bancas mais antigas, que buscam manter tradições e dar continuidade ao trabalho familiar, passando de geração a geração, como forma de manter uma identidade nacional das raízes migrantes, dos costumes da terra natal, como forma de preservar o orgulho da nacionalidade, de manter um trabalho restrito à família, constituindo, nesse caso, uma invenção de identidade, uma identidade ideal, não aquela vivenciada no dia a dia do local de origem, mas uma identidade construída por meio do passado vivido e guardado na memória.

As origens migratórias entre os permissionários são, em sua maioria, italiana, portuguesa e espanhola, e possuem bancas desde a inauguração do Mercado Municipal e continuam com o trabalho familiar. Apesar de as bancas, em sua maioria, ter expandido os negócios com maior número de funcionários, a administração permanece com a família.

Percebemos também uma parcela de migrantes nortistas e nordestinos, que se mudou para São Paulo nas décadas de 1960 e 1970, em busca de oportunidades de trabalho, primeiramente como funcionários, e posteriormente como permissionários. Esses migrantes passaram de funcionários a permissionários através do esforço do trabalho por longos anos e, adquiriram bancas variadas, conforme foram aprendendo a trabalhar com as mercadorias. Assim, é possível encontra-los à frente de peixarias, bancas de frutas ou empório. Nesses casos, o segmento comercial deve-se mais as trajetórias de vida e do mundo do trabalho desses indivíduos, em que alguns iniciaram em um segmento e permaneceram e, outros que trabalharam com os mais diversos produtos até conseguir uma oportunidade de ser dono do próprio negócio.

O espaço popular é o espaço em que os costumes brasileiros de feiras livres são praticados de modo semelhante dentro do Mercado, mais comuns com as bancas de frutas, peixes e carnes, de modo que seus funcionários abordam os clientes chamando-lhes a atenção com brincadeiras, apelidando-os e fazendo chacotas entre si.

São piadas feitas entre os funcionários, que as criam para se divertir e tornar a jornada de trabalho menos dura. Por exemplo, a brincadeira de buscar nos clientes semelhanças físicas e de aparência com os colegas de trabalho e, por conseguinte, chamá-los pelo nome do colega, oferecendo-lhes degustação de frutas, afirmando terem o melhor preço e qualidade em seus produtos. Frases de praxe ouvidas em feiras livres também são comuns nos corredores em que se agrupam as bancas de frutas, como: “mulher bonita não paga, mas também não leva”.

É um espaço que traz maior proximidade corpo a corpo com os consumidores, com a degustação das frutas, a abordagem mais ostensiva para que se aproximem da banca e realizem suas compras. Apesar de existir uma cordialidade nesse processo da busca por clientes nos corredores como forma de combater a concorrência, comumente funcionários

destas bancas de frutas, interlocutores mais frequentes, relatam certa hostilidade ao tratar desses transeuntes, "que param na banca, experimentam e nada compram".

Apesar de ser uma técnica para chamar a atenção dos possíveis clientes que os permissionários adotaram e a tornaram popular, conhecida de todos que visitam o Mercado, nos discursos, esses mesmos clientes que são abordados e levados à banca para experimentarem as frutas e, que na maioria das vezes, não compra, são descritos como "aproveitadores". E, a cada visita feita ao Mercado, observou-se essa prática de atrair clientes com degustações, de uma forma mais intensiva de intimidá-lo e de certa maneira, coagi-lo a realizar alguma compra.

Já o espaço que classificamos de moderno é composto por dois tipos de comércio – o gastronômico e o de souvenires e produtos nacionais – mais procurado pelos turistas que buscam as iguarias compreendidas como tradicionais, como o sanduíche de mortadela e o pastel de bacalhau, ou a loja que comercializa produtos para presentes, como canecas do Mercado, com símbolo de São Paulo e do Brasil, canetas, camisetas, copos, chaveiros, chinelos, bonés, ou ainda os boxes que trabalham com produtos artesanais, como bijuterias e joias com pedras nacionais, bolsas, roupas, calçados etc.

Esse espaço é o mais recente e o que ocupa partes pouco valorizadas dentro do mercado ou que estão em desuso e por isso, não se encontram agrupados, como é o caso das bancas de frutas, das peixarias, dos açougues ou dos empórios que são próximos uns dos outros. Isso ocorre justamente por ser fruto da reforma de 2004 e dos novos interesses da administração do local em torná-lo um chamariz para o público que visita São Paulo para compras nos comércios populares da Rua 25 de Março e de seu entrono, e que recebem turistas de todos os estados brasileiros e do exterior.

Dentro dessa nova perspectiva, foram abertos espaços e oportunidades para outros tipos de produtos antes pouco procurados e/ou comercializados, como condimentos e produtos exóticos brasileiros, produtos árabes e asiáticos, produtos integrais e sementes que fazem parte de dietas da moda etc.

Os comportamentos observados nesses três espaços foram os da relação entre funcionários e clientes. No espaço tradicional (dos empórios) o trato entre funcionários e clientes é mais formal ao mesmo tempo em que existe uma maior cordialidade, no sentido de haver mais intimidade quando se trata de clientes antigos que fazem suas compras há anos no mesmo boxe, o que permite ao funcionário saber suas preferências, gostos e tipos de produtos que procuram.

Já no espaço popular (principalmente de frutas e peixes), a relação entre funcionários e clientes é mais descontraída, informal, com as brincadeiras e tipos de abordagem comuns às feiras livres, porém mais ostensivas, com uma abordagem corporal e discursiva mais intensa.

E, por fim, no espaço moderno (de souvenires e de gastronomia), a relação estabelecida é a de agradar aos turistas, informá-los dos costumes locais, tratá-los como clientes especiais que buscam informações e histórias do local, com atitudes mais atualizadas e especializadas no trato do comércio e vendas, até mesmo porque estes permissionários, considerados inovadores no Mercado, são mais jovens, com a perspectiva de renovação tanto da utilização quanto da função que o Mercadão possui.

Assim, turistas e clientes são classificados de modo diferente entre os funcionários, havendo até mesmo momentos de hostilidade, uma vez que os turistas, na maioria das vezes, são considerados clientes apenas pelo espaço do moderno e não pelos demais. Causando assim, um conflito e uma disputa de poder entre os espaços, que nesta situação o espaço Moderno se sobrepõe ao Tradicional e ao Popular. Isso gera diferentes posicionamentos políticos, das decisões sobre a gestão das verbas, do pagamento das taxas de permissão dos boxes, da manutenção e das formas de condução da administração do Mercado, que são pensadas e acionadas segundo os interesses de cada grupo.

Há uma rivalidade presente entre os permissionários mais antigos, que ocupam os boxes de empórios, de frutas, de carnes e demais produtos alimentícios, e os permissionários das bancas que oferecem alimentação rápida, sobretudo dos restaurantes localizados no mezanino, que se tornaram o símbolo da modernidade e da nova função atribuída ao Mercado, a partir do momento em que se propôs a reforma como parte do projeto de revitalização do centro velho da cidade para torná-lo um ponto turístico da capital. Existe um sentimento por legitimidade nas relações sociais e de trabalho, bem como de poder entre os permissionários dos três espaços.

Enquanto os mais antigos – que ocupam, sobretudo, as bancas de frutas, de peixes e dos empórios – buscam legitimidade nas relações comerciais e administrativas do Mercado pautada no tempo de trabalho no lugar, nas práticas comerciais mais informais, baseadas na confiança entre mercador e consumidor; os mais novos, com a alta tendência da alimentação tipo f*ast food* e a rotatividade de consumidores no espaço novo, busca poder nas decisões políticas e administrativas do local baseados na expansão e lucratividade dos negócios, em que alguns, a partir desta tendência atual de comércio do Mercado possuem mais de um boxe no Mercado, que hoje sofre especulação imobiliária com altos valores de comercialização no passe de ponto e nome de empresa.

Essa especulação imobiliária e interesses pelos pontos faz com que a configuração geográfica do mercado se modifique, bem como as dinâmicas relacionais entre as fronteiras simbólicas do moderno com o tradicional e o popular. Ao abrir novas licitações para novos permissionários[7] existem disputas para conseguir os boxes mais centrais, que são mais valorizados.

[7] Novas licitações somente são abertas quando um permissionário abre mão de sua banca. Isso geralmente ocorre com os boxes mais antigos e com os mais recentes. Na medida em que os mais antigos são permissionários já idosos que não possui família para repassar seu ponto, ou quando dos mais recentes transferem suas lojas para outros lugares fora do mercado ou abrem falência.

Em relação ao lado novo (moderno) e ao lado velho (tradicional), podemos afirmar que é comum os mais idosos serem saudosistas, ao relatarem sentimentos como saudade de um tempo antigo, contando suas memórias que misturam o trabalho com a própria vida, memórias valorizadas com a constituição da família, do crescimento dos filhos, da vida feita a partir do que o Mercadão lhes ofereceu. Por outro lado, é comum que a nova geração tenha uma interpretação diferente do que é velho e do que é novo no Mercado, buscando novas influências e tentando absorver as tendências do local.

Apesar dos conflitos, das disputas e das contradições que encontramos no cotidiano do comércio do Mercado, afirmamos que não existe uma divisão, uma oposição entre um e outro. Não se faz necessário negar o velho para aceitar o novo. Não é necessário, então, destruir a história do Mercado para vivenciar a nova história que se constrói. Acredita-se que a preservação da originalidade e autenticidade do patrimônio histórico e cultural é necessária para conceber e enxergar uma continuidade, de que o Mercado é o que é hoje porque tem um passado, porque tem uma história de crescimento e desenvolvimento das pessoas que vivem ali e dão vida ao local.

Essa continuidade e o reconhecimento de uma perspectiva tradicional para propiciar o desenvolvimento e manutenção de uma perspectiva moderna do comércio do Mercado Municipal de São Paulo estão presentes tanto nas práticas quanto nos discursos dos trabalhadores, que aparentemente são conflituosos e contraditórios, mas que se analisados de perto e de dentro[8] ocorrem, dependendo dos interesses sociais e/ou políticos, como por exemplo, o espaço moderno recorrer às memórias e tradições para vender um sanduíche ou um souvenir, ou ainda o contrário, quando o espaço tradicional recorre aos discursos modernos em relação a gastronomia, aos produtos gourmet para venda de produtos exóticos, especiarias ou cortes de queijos e embutidos importados.

Nessa diversidade de relações que vão do sociocultural ao político e econômico, dentro de um mesmo momento, ou seja, da venda e do consumo dos produtos ofertados, é preciso criar uma conscientização entre os permissionários e funcionários que trabalham no Mercado, consciência de que um patrimônio histórico não é algo morto que vive e permanece no passado, mas possui vida, fazendo parte do contexto no qual está inserido, sendo utilizado e vivenciado por seus agentes sociais todos os dias, que atualmente são compostos pelos trabalhadores, pelos consumidores e também pelos turistas. Devendo considerar que até 2004 e, mesmo após, constatado no período da pesquisa, a categoria turistas, não era muito clara ou compreendida pelos permissionários e funcionários como agentes modificadores deste espaço, podendo ser potenciais e, conforme observamos, até os principais consumidores.

[8] Remetendo-me na teoria e metodologia da Antropologia Urbana defendida pelo professor José Guilherme Cantor Magnani (2002).

Apesar de uma tendência turística que vai além das relações de trabalho e econômicas dos permissionários, que modifica em parte a forma de concepção dos que ali construíram suas vidas, constituíram família, patrimônio, identidade e profissão, o Mercado continua atuando no comércio de alimentos, preservando suas práticas, como, por exemplo, a garantia da qualidade dos produtos, na medida em que existe controle de fornecedores e vistoria dos produtos recebidos pelos próprios permissionários. Uma prática diária observada foi a entrega de bacalhau nos empórios, que é feita no início da manhã em que funcionários verificam a qualidade do produto caixa a caixa acompanhado dos donos das bancas.

Desse modo, o Mercado tem suas características originais e as mantém exatamente por ter essa característica de que não parou no tempo, mas caminhou juntamente com o crescimento e desenvolvimento da própria sociedade paulistana.

Um dos aspectos indicativos dessa dinâmica é o que representa a Charutaria existente no local, vista como uma banca tradicional por ser uma das mais antigas no Mercado. Existente desde 1933, mantém seu comércio de fumo, cigarros, charutos e cachimbos, dentre outros produtos relacionados ao ato de fumar. Apesar das mudanças sociais e políticas relacionadas ao fumo no Brasil, a charutaria se mantém. Atualmente administrada não mais pelos permissionários originais, mas por um funcionário que a adquiriu nos anos de 1990, permaneceu com o nome de origem, do primeiro permissionário. O atual proprietário evita dar entrevistas pelo fato de trabalhar com produtos que hoje são fiscalizados e não permitem propaganda e, são socialmente, cada vez mais estigmatizados, devido aos riscos de saúde da população que os consome, porém na observação do estabelecimento é visível a permanência da história e memória desta banca, presente nas fotos antigas e reportagens de jornal emolduradas nas paredes da pequena banca, bem como da disposição dos produtos, do fumo de corda no balcão, vendidos em pedaços, que são cortados e pesados e embrulhados em pedaços de papel no momento da compra.

A manutenção das tradições do mercado se dá pelo fato de que existem bancas que preservam suas características originais e seus permissionários têm a história viva desses comércios. Um boxe tradicional no Mercado, bastante conhecido pelo comércio de queijos de confecção própria está atualmente administrado pela quarta geração da família, mantendo essa relação saudosista com o Mercado. A família produz queijos desde 1889 e possui a fábrica em São Sebastião da Grama/MG. A banca no Mercado existe desde 1933, proveniente do bisavô que tinha comércio no Mercadão dos Caipiras antes da existência do Mercado Municipal.

É uma das tradicionais histórias dos permissionários mais antigos, em que se passa a administração da banca para as gerações seguintes. Assim como outras famílias

permissionárias, essa também, quando estava em sua segunda geração, teve a preocupação de oferecer formação acadêmica aos filhos, que se profissionalizaram e trabalharam em áreas diversas, retornando posteriormente ao comércio devido à necessidade de gerir os negócios da família. Hoje na quarta geração, bisnetos trabalham com o comércio, na gerência e administração do local.

Esse permissionário mantém a memória viva e cultua tempos antigos, descrevendo o mercado como parte de sua vida, importante na formação da família e de amizades, no companheirismo entre funcionários, que se tornavam muitas vezes parte da família. Atualmente afirma viver de atacado e lamenta que o Mercado tenha se profissionalizado a ponto de retirar o aspecto de pessoalidade nas relações estabelecidas ali. "Perdeu as características, a identidade, era mais humano, havia um intercâmbio de mercado. Todos se ajudavam, inclusive no crescimento pessoal, se formavam laços. Hoje virou bar, com álcool, não tem mais amizade".

Dessa posição compartilham uma parcela significativa dos permissionários mais antigos, que nas entrevistas expressaram opiniões similares às citadas acima.

Por sua vez, a nova geração pensa que as transformações do comércio e das relações profissionais existentes no Mercado foram fundamentais para a sobrevivência do local, que em meados do anos 1990 passou por dificuldades financeiras pelo esquecimento por parte do público em que se encontrava. Sendo que, a partir da reforma em 2004, com a construção do Mezanino é que o Mercadão voltou a ser representativo em seu comércio e as pessoas voltaram a frequentá-lo e a fortalecer novamente a economia, não apenas do novo espaço, mas também dos tradicionais e populares, que se reinventaram com novas ofertas para atrair este novo público.

Para as novas gerações de permissionários, o Mercado ainda precisa de uma transformação em sua administração para alcançar uma forma de se reestruturar e sobreviver às novas tendências do mercado brasileiro, principalmente com a cultura dos super e hipermercados presentes em número cada vez maior nas cidades. Nessas grandes redes de comércio, existe a oferta de uma extensa variedade de produtos, marcas e preços, por isso há uma necessidade real de os permissionários do Mercado buscarem novas formas de conduta para aumentar a procura pelos produtos comercializados, alavancar seus lucros e assim conseguir manter o negócio aberto perante a economia da época.

Para um permissionário do boxe que comercializa souvenires e lembrancinhas, após a reforma de 2004 o Mercado sofreu transformações consideráveis, passando a fazer parte do percurso turístico da cidade. O mercado, que era um local de abastecimento alimentício para a capital e outras cidades do estado, passou a ser um mercado "cultural, histórico e gastronômico", havendo uma dificuldade de aceitação dessas transformações por parte dos permissionários mais antigos,

> Que são todos trabalhadores, honestos que trabalham demais, são muito simplórios, por isso, talvez a ignorância de aceitar o novo, por não saberem o que podem e o que não podem fazer aqui. Eles compram e vendem, tudo de uma maneira bem simples, passado de pai para filho, com os mesmos costumes da década de 50, assim, não aceitam mesmo as pessoas que vêm com essa cabeça de mudar o Mercado, de se beneficiar desse fluxo de turistas e aumentar suas vendas, para eles, tem que continuar como era antigamente, o fulano vem comprar um quilo de arroz, o outro vem buscar feijão, o dono do bar busca os embutidos, não sabem lidar com o varejo de hoje. (Permissionário entrevista em 2012).

A partir das análises das declarações de permissionários pensamos o Mercadão sob a perspectiva dualista entre o velho e o novo, que eles adotam como postura política para suas ações. A ideia do novo possui uma noção do que é atual, com base na administração do Mercado e de suas novas tendências em divulgá-lo como ponto turístico; a perspectiva do velho, com uma ideia mais conservadora, deseja preservar suas características de comércio popular de alimentos, continuando no mesmo modo anterior de atuação.

Outro aspecto que também causa uma dualidade e que não podemos deixar de mencionar foi a oposição observada nas ações comerciais do Mercado que perpassam entre abundância e miséria, visto que o bairro onde se situa o Mercado é popular. A proximidade com a Rua 25 de Março faz com que haja facilidade para parte dos moradores de rua, mendigos e pedintes da região pedirem dinheiro e comida. É oposto do que se presencia dentro do Mercado, de abundância de alimentos, grandes quantidades de frutas, verduras, bacalhau, azeitonas, variedades de produtos disponíveis, a fartura representada pelo lanche de mortadela com trezentos gramas do embutido, como também pelo tamanho do pastel de bacalhau e a quantidade de recheio. Tudo isso se opõe à realidade dos moradores e transeuntes da região.

A maioria dos frequentadores é composta por vendedores ambulantes e as chamadas sacoleiras, que vão buscar produtos na Rua 25 de Março para revender nos seus locais de origem e não têm condições financeiras de comer um lanche de mortadela por R$18[9]. Essas pessoas buscam refeições mais baratas nas lanchonetes fora do Mercado, assim como alguns funcionários buscam locais para refeições mais baratas do que as do Mercadão. Portanto, há uma diversidade dos frequentadores do Mercado Municipal paulistano, que se dividem entre moradores da localidade e turistas, e estes ainda se dividem entre turistas da Rua 25 de Março e turistas que vão ao Mercado para conhecer o patrimônio cultural e cumprir a rota turística traçada desde 2004 com incentivos para o crescimento do turismo urbano na cidade.

Essa transição que o Mercadão passou a partir de um processo político, social e econômico da cidade, passando de mercado distribuidor de alimentos à atração turística,

[9] Valor observado na visitação em Julho de 2015, referente ao lanche mais simples, composto por pão e mortadela apenas. Os demais lanches com outros ingredientes são possuem valores mais elevados.

divide opiniões dos permissionários que ora afirmam que a mudança foi necessária e positiva ora afirmam que foi malsucedida e negativa para o comércio.

> O mercado está acompanhando o modernismo. O prédio do Mercado em si é um prédio cultural, é um prédio tombado historicamente. No entanto, tivemos a prefeita que construiu o mezanino, no qual não poderia ser construído, mas hoje eu não sei, não sou autoridade, não tenho autoridade para isso se realmente é possível ou não ou é o modernismo do qual foi criado o mezanino. Ele foi numa prefeitura de uma prefeita que tivemos aqui em São Paulo, que descaracterizou o típico mercado municipal do qual existia, porque houve vamos dizer assim, não destruição, mas deslocamento de alguns tipos de comércio dentro do próprio mercado (Permissionário, entrevista em 2013).

Diante de um dos objetivos elencados neste trabalho, sobre a lógica das escolhas de alimentos pelos indivíduos que fazem parte do universo do Mercadão, sugere-se um sistema explicativo da base social para compreender essas relações.

> O alimento por si só é usado simbolicamente para representar certas formas sociais e sentimentos pessoais dentro de uma sociedade, que geralmente figuram entre as formas e os sentimentos pessoais importantes da vida do grupo. Assim, observando os contextos sociais específicos e limitados (clã, aldeia, relações de parentesco político, amizade, vizinhança, relações de trabalho, etc.) dentro dos quais são empregados simbolicamente os alimentos, pode-se com frequência, inferir quais são os grupos e relações importantes na sociedade (CONTRERAS, GRACIA, 2011, p. 193).

No Mercado percebem-se diferentes interesse sociais e sentimentos pessoais atribuídos aos alimentos. Usando a classificação dos espaços – tradicional, moderno e popular – para sistematizar as práticas comerciais e demarcar espaços, podemos compor uma tríade que corresponde aos interesses de cada grupo.

Essa base proposta nos faz retomar Lévi-Strauss (2010) de que a comida é boa para se pensar, atribuindo-lhe um sentido, em que o autor classifica os processos culinários em um sistema de oposições para compreender o sistema alimentar.

> Para cozinha alguma nada é simplesmente cozido, mas sim deve ser cozido deste ou daquele modo. Tampouco de modo algum existe o cru em estado puro, com apenas alguns alimentos podendo ser assim consumidos, e ainda com a condição de terem sido escolhidos, lavados, descascados ou cortados, senão mesmo temperados. A podridão também não é admitida a não ser de algumas maneiras, espontâneas ou dirigidas (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 25-26).

Essa estrutura permite aprofundar as análises sobre as dicotomias: natureza e cultura; indivíduo e sociedade; tradição e modernidade; o velho e a novidade, etc., uma vez que o cru, o cozido e o podre entrelaçam o uso do fogo e a invenção da cozinha como uma passagem da natureza para a cultura entre as sociedades, enfatizando dentro dessa perspectiva outras oposições.

> Após o esquema ter sido assim elaborado para nele integrar todas as características de um determinado sistema culinário (e sem dúvida há outras, relativas à diacronia e não mais à sincronia, tais como se referem à ordem, à apresentação e aos gestos da refeição), será conveniente procurar o modo mais econômico de orientá-lo como uma grelha, para torná-lo superponível a outros contrastes, de natureza sociológica, econômica, estética ou religiosa: homens e mulheres, família e sociedade, aldeia e mato, economia e prodigalidade, nobreza e plebeidade, sagrado e profano, etc. assim pode-se esperar descobrir, para cada caso particular, em que a cozinha de uma sociedade é uma linguagem na qual ela traduz inconscientemente sua estrutura, a menos que ela se resigne, sempre inconscientemente, a nela desvendar suas contradições (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 35).

Assim, as tríades de espaços e de interesses expõem as perspectivas dos permissionários e consumidores do Mercado acerca dos alimentos comercializados, envolvendo uma sistematização de crenças, identidades e significados que atribuem ao comércio de alimentos.

> O triângulo [comedor, contexto social e alimento] varia no espaço, já que nós postulamos que o consumidor é plural, que as atitudes e comportamentos mudam segundo os indivíduos, mas também segundo as situações nas quais eles se encontram envolvidos; segundo a natureza do alimento, seu aspecto, o imaginário que se associa a ele. O triângulo varia também no espaço, já que um desses elementos possui uma história: individual ou coletiva para o comedor; criadora de símbolos para o produto (momento do aparecimento em nossas sociedades, raridade, canal empregado para chegar até o comedor) confirmando a transformação das formas e dos rituais alimentares para situação de consumo (CORBEAU, 1997b, p. 155 *apud* POULAIN, 2013, p. 189-190).

Corbeau, segundo Poulain (2013), coloca o comedor como um indivíduo plural de acordo com os contextos sociais e o tipo de alimento e as significações que lhe são atribuídas.

Essa constituição da base social/cultural na escolha de alimentos torna compreensível de maneira mais ampla a lógica que compõe o comércio em que cada aspecto da tríade formada se complementa e se associa.

O espaço tradicional tenta manter em suas vendas alimentos tradicionais de determinadas localidades do mundo, que fazem parte da história de vida das famílias dos permissionários e, dessa forma, manter tradições culturais. Igualmente o espaço popular tenta manter suas características de comércio informal para equilíbrio do comércio, da oferta e da demanda e, o espaço moderno tenta criar tendências, renovar as formas de comercialização de alimentos, bem como a inserção de novos produtos, mas ainda em nome de uma história do Mercado, da preservação enquanto um patrimônio que conta uma parte da trajetória da cidade de São Paulo e do seu desenvolvimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Mercado Municipal de São Paulo, durante o processo de desenvolvimento vivenciado desde sua fundação em 1933, tem passado por transformações que modificaram seu conceito, ou seja, os responsáveis por sua administração direcionaram estratégias para mantê-lo atualizado para atender às demandas vigentes. O conceito passa do originalmente mercado distribuidor de alimentos para mercado turístico. Diante dessa nova perspectiva, medidas de gestão foram desenvolvidas para introduzir tal característica, almejando um novo nicho de mercado, partindo da ideia de identidade do local. Cria-se, pois, uma tradição pautada em elementos constituidores de uma história do Mercado que agrega valor às atividades ali desempenhadas.

Ficam a memória e a valorização de sua função inicial – da venda de produtos de qualidade; de maior provedor alimentício da cidade; da diversidade de produtos; da história de vida das famílias permissionárias – para criar condições de venda para novos produtos – dos *fast foods*; dos chopes; das frutas exóticas; do lanche de mortadela e dos pasteis e bolinhos de bacalhau.

A perspectiva de mercado turístico adotada pela administração e repassada aos permissionários e funcionários enfatiza tais produtos de consumo imediato, mas não abandona a ideia original de mercado provedor, da tradição de qualidade e diversidade dos produtos, que consegue manter os demais tipos de comércio.

Os aspectos de globalização, de movimentos sociais, econômicos e políticos orientam as tendências de mercado rotineiras nos seus estabelecimentos. As estratégias de marketing dirigidas pela empresa administradora responsável pelo Mercado Municipal de São Paulo, pelo departamento de relações públicas e publicidade e demais órgãos da prefeitura, como a Secretaria de Turismo de São Paulo, foram traçadas para as tendências mercadológicas que giram no entorno do local.

Para alcançar e atender a esse nicho de mercado, que são os visitantes da região, os compradores que frequentam a Rua 25 de Março e ruas adjacentes, os turistas que visitam a Praça da Sé e a Estação da Luz, e que necessitam de produtos que se façam necessários ou que sejam objetos de desejo, criaram-se mecanismos de abordagem para esse cliente em potencial.

Ainda que se perceba que uma grande maioria dos frequentadores da 25 de Março sejam trabalhadoras e trabalhadores e não possuam um perfil de consumidor dos empórios, açougues e quitandas, pois não farão compras volumosas. Tampouco, se dispõem a se alimentar no Mercadão, visto os altos preços praticados nesses produtos. Porém, apesar da grande massa de turistas da rua 25 de Março não gastarem no Mercadão, existem dentre eles, uma parcela que vai ao Mercado seja para conhecer, para visitar ou até mesmo

usar da sua infraestrutura, como por exemplo, banheiros e bebedouros do piso inferior. Sendo, portanto, consumidores em potencial.

Essas são características comuns do cotidiano do Mercadão: turistas em busca de novidades, dos sabores desconhecidos, da curiosidade de sentir o prazer de comer o autêntico pastel de bacalhau, de sentir o doce sabor da lichia ou da cereja "jumbo" ou ainda, do kiwi banana, muito explorado e consumido pelos novos consumidores do mercado.

Todas as práticas mercadológicas, as estratégias de venda e o novo conceito assumido após a construção do mezanino nos remetem ao marketing realizado no local, que envolve uma cultura consumidora da atualidade, interferindo no modo de agir e de pensar dos que ali trabalham e vivem seu dia a dia.

De fato, temos a situação que nos parece, a primeiro modo, mais superficial e calculista de tomadas de decisões empresariais a fim de manter o comércio aquecido e sustentável para permanência dos vendedores. Porém, essa primeira barreira da superficialidade das relações é superada na medida em que observamos que tais estratégias e modos de comércio adotados estão impregnados da maneira como vivem e encaram aquele local que, para a maioria, é mais do que apenas um posto de trabalho, faz parte da construção de uma vida, que envolve sucessos particulares, formação de família, constituição do que se entende por vida.

Assim, história de vida dos permissionários e história do Mercadão Municipal se fundem e se confundem. Os indivíduos que ali trabalham têm ali mais que seu sustento, têm histórias de amizade, de superação, de enfrentamento da realidade. A antropologia da alimentação consumo e serve para nortear as características fundamentais da ideia de identidade local que o Mercado adotou no século XXI para suprir as demandas atuais por consumo de produtos e serviços que contenham história, que contenham contexto que faça sentido para suas vidas.

Ao comprar e consumir um lanche de mortadela do Bar do Mané, não se come apenas o alimento servido, mas se consome a história de construção daquele bar, de significados que agregam sabor e valor àquele prato vendido por um preço que ultrapassa o valor do quilo da mortadela. Nenhum outro lanche dará o peso da história ali envolvida e fortalecida pela reprodução de uma tradição que surgiu sem necessariamente ter esse objetivo mercadológico, mas que foi legitimada a partir do momento em que consumidores compraram a ideia do lanche de mortadela, que muitas vezes ultrapassa os 300 gramas de mortadela. O exagero do tamanho do lanche fica evidenciado com as sobras deixadas por um grande número de pessoas que não comem todo o lanche, unicamente devido às suas proporções abundantes. Mas, comprar o lanche reduzido não tem o mesmo significado e sentido de comer.

A tríade do tradicional, popular e moderno representam essas relações que são compostas por sentidos e significados simbólicos presentes nas trajetórias de vida dos

permissionários e funcionários, influenciando nas ações políticas do Mercado e nas práticas de comércio que envolve a convivência dos consumidores e turistas do local.

Apesar das transformações de gostos, de preferências por determinados tipos de produtos, ou ainda das formas de compra e venda estabelecidas entre as bancas mais antigas e as mais novas, existem também as permanências e a manutenção de práticas informais que superam as lógicas modernas de comércio instituídas pela administradora, o comércio "à moda antiga" é diariamente praticado, em que se conta com a solidariedade dos permissionários, ultrapassando a noção de concorrente, quando um permissionário empresta um produto que falta para que seu vizinho permissionário não perca uma venda.

Esse é um dos vários exemplos práticos que foram vivenciados na etnografia que demonstram que as dicotomias – novo e velho; indivíduo e sociedade; natureza e cultura –, trabalhadas ao longo deste capítulo, coexistem e se complementam no cotidiano das pessoas que compõem o espaço do Mercadão Municipal de São Paulo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. Alimentação, sociedade e cultura. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

HOBSBAWM, E; RANGER, T. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido. 2ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010. (Mitológicas; vol. 1).

_____. O triângulo culinário. In: SIMONIS, Yvan. Introdução ao estruturalismo: Claude Lévi-Strauss ou "a paixão do incesto". Lisboa: Moraes, 1979.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana**.** *Rev. bras. Ci. Soc.* [online], vol.17, n.49, pp.11-29, 2002.

POULAIN. Jean-Pierre. Sociologia da alimentação: os comedores e o espaço alimentar. 2ª ed. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2013. (Coleção Nutrição).

SÃO PAULO (Municipio). Lei n° 13.430 de 13 Setembro de 2002. (Projeto de Lei nº 290/02, do Executivo) Plano Diretor Estratégico. MARTA SUPLICY, Prefeita do Município de São Paulo, 2002. Disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/chamadas/lei_13430_1407187409.pdf. Acesso em 26 de janeiro de 2015.

SOARES, Cesar. J. Mercados do Brasil: de norte a sul. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 075. Strategies for Restitution of Anthropological Research
Data: Knowledge Transfer and Intercultural Dialogue

PHOTOS, VIDEOS AND SOME EXPERIENCES OF INTERCULTURAL DIALOGUE IN COMPARATIVE PERSPECTIVE BETWEEN BRAZIL AND BENIN REPUBLIC, AFRICA

Tatiana Aigba
(PPGAS/UFAM)

Hippolyte Brice Sogbossi
(DCS/PPGA/UFS)

Abstract

Fieldwork in Anthropology requires, most of the time, to be more complete, the presence of specialists from other areas, such as historians, geographs, photographs and musicists. The present proposalś objective, is to describe the experience adquired after two incursions of three weeks in the Republic of Benin, Africa, between 2009 and 2010: The first one, with a brazilian photograph from Maranhão; and the other, with a musicist from São Paulo; all of them received prizes later, from the brazilian culture ministry and other institutions of the country. They won prizes of photography and documental videos on afroamerican dialogue. In the present proposal will be discussed strategies of restitution of autochtonous and endogenous knowledge in both sides of Atlantic sea, from conferences, expositions and exhibition of videos. Memory, experience and narratives are three important topics. Questions such as exchange of experiences, data preservation and transference of important knowledge, constitute great challenges for an anthropological vision based on ethics.

Keywords: Videos, Photos, ethics, inter-disciplinarity, Brazil, Benin.

Este trabalho resultou da participação minha na transmissão e processamento dos dados e da experiência do Professor Doutor Hippolyte Brice Sogbossi da Universidade Federal de Sergipe, junto com o fotógrafo Márcio Vasconcelos e Renata Amaral, da banda "A Barca"; uma espécie de iniciação científica. Eu, Tatiana Aïgba, estudante beninense na Universidade Federal do Amazonas, assessorei e colaborei com o professor na produção do conhecimento sobre ambos lados do Atlântico.

MÁRCIO VASCONCELOS: FOTÓGRAFO

Em 2009, o Prof. Dr. Sérgio Figueiredo Ferretti recomenda o nome do prof. Hippolyte Brice Sogbossi ao fotógrafo maranhense Marcio Vasconcelos sobre a possibilidade de acompanha-lo ao Benin, já que este também foi contemplado por edital do Governo do Estado do Maranhão para realizar um trabalho de vídeos e fotografias sobre líderes religiosos do Maranhão por um lado, e o Sul e Centro da República do Benim, por outro. Tratava-se de um trabalho comparativo.

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROJETO

Indicação por um casal de antropólogos do Maranhão (Sergio e Mundicarmo Ferretti) de um professor beninense radicado no Brasil. Especificamente, em Aracaju. Imediato contato entre o fotógrafo Marcio Vasconcelos e Hippolyte Brice Sogbossi.

Na mesma época, houve o convite de um professor e pesquisador brasileiro (Milton Guran) ao prof. Sogbossi, para participar de uma mesa redonda na Semana da França no Brasil em 2009. Revelações muito fortes entre os envolvidos: Milton e Márcio.

OBJETIVO

Retratar personagens do mundo do vodum, religião nacional do Benin, e comparar com personagens do Tambor de Mina maranhense, para produzir uma exposição em vários lugares do Brasil, com a finalidade de ajudar no conhecimento das tradições africana e afro-brasileira. Ambientação, indumentária, personagens em si, objetos rituais, e rituais, se possível são tópicos essenciais para a apreensão do conhecimento em ambos lados do Atlântico.

METODOLOGIA USADA

Observação direta constituída por diálogos sobre histórias da vida religiosa. Técnicas usadas: abordagens das pessoas, muitas vezes sob orientação; entrevistas e gravações, muitas vezes *in situ,* a partir de uma filmadora em posse do antropólogo. A intenção é não confundir as vozes e, sobretudo, a figura dos personagens e suas origens. Prioridade é dada ao fotógrafo e depois são obtidas as informações complementares sobre o fotografado são obtidas. "O meu primeiro; depois as entrevistas" dizia sempre o Márcio segundo quem a ambientação do entrevistado tinha uma importância primorosa na pesquisa. Os

contrastes (entre o claro e o escuro, ou luz e sombra) terão importância na maioria das fotos do maranhense.

A VIAGEM E O CAMPO

Encontro num hotel em São Paulo no dia 01 de março de 2009 para traçar estratégias ou metas para a viagem. Chegada a Cotonou, Benin em 03 de março de 2009. Começou, logo, no dia seguinte a caminhada rumo a Ouidah, sob a orientação da avó de Brice. Em Ouidah, visita ao Daagbo Hunon, no centro da cidade. O motivo da visita foi revelado e em seguida: retratar autoridades supremas da religião vodum no sul do Benim (Ilustrar com fotos em *Zeladores de Voduns*). Essa era a parte do fotógrafo.

Foram concedidas entrevistas breves. Depois, foram recebidos pelo Sacerdotes:

Agbochesu Hun Nexo

Henxami Kpego

Daagbo Zuno Dote

Em Allada, conversaram com o tio Émile Aïtchedji sobre personalidades religiosas na localidade. Allada é considerado o berço das dinastias de Porto Novo e de Abomey. É a origen dos povos denominados de adja-fon hoje na República do Benim. Os sacerdotes ilustrados abaixo foram visitados e fotografados.

Mijono Kponyi Wèkè

Sónò dèhwendo Adidekon Lantenfan

Em Abomei, a visita foi no palácio de Zomadonu, bairro de Lègo. Foram recebidos pelo Salanon (Chefe do Bairro) de dah Mivèdè.

Salanon de Dah Mivèdè

Kpelusi Hwendomabu

Hangbèsi dagbemabu

A VOLTA, O PROCESSAMENTO DOS DADOS E A RETRIBUIÇÃO

No dia, 22 de março, fotógrafo e antropólogo regressam ao Brasil após três semanas. Os dados do Brasil já estavam prontos antes da viagem ao Benin. Entre 2011 e 2014 foram feitas exposições no Brasil. Entre 2014 e 2015 o professor viajou ao Benin e levou várias fotos como reconhecimento a colaborações dos personagens. No ano de 2016, levou o álbum *Zeladores de voduns* e distribuiu aos representantes de vodum no país africano.

O reconhecimento dos envolvidos na pesquisa, torna a ética uma atitude fundamental na pesquisa fotográfica e etnográfica de populações que aceitam livremente "se expor ao mundo, aos calendários que são vendidos mundo afora, sem retribuição".

A gratuidade da distribuição é um aspecto muito importante, e a obtenção dos álbuns demonstra legitimidade da pessoa ou da coletividade ou família perante o mundo inteiro, porque " as fotos circulam".

Muitas vezes, os fotografados perguntam sobre o preço a pagar, e quando são informados que o gesto é sem compensação, demonstram mais disponibilidade em eventuais colaborações futuras.

ALGUMAS DIFICULDADES

A experiência com o campo evidencia que os álbuns foram entregues sem problemas, no caso de uma filha do sacerdote Avimadjenon e da avó materna do Prof. Sogbossi, com o nome de Tessi Sodokpa (mulher que aparece com uma vela à esquerda e uma cruz à direita), cuja foto foi a escolhida do público pela sua beleza. Ambas faleceram , porém não houve dificuldade para entregar às suas famílias.

Tessi Sodokpa

Avimadjenon

Porém alguns dos fotografados não aparecem mais porque sumiram, mudaram de residência, etc... Ex: os dois médiuns agbogbo Mawaxwé, com pano vermelho amarrado no peito, e com uma espada. O que fazer? Eles foram fundamentais na escolha da foto de capa.

Agbogbo Mawaxwé

Em oito anos, das pessoas entrevistadas e fotografadas, já faleceram umas 8. A entrega do material a esses colaboradores gerou alguns problemas:

1) Colaborador que já faleceu: a primeira pessoa encontrada promete levar para a família do falecido. Entregar ou não? Resulta que alguns não entregam mais, e colocam o álbum no memorial deles, e até têm a ambição de vender o livro.

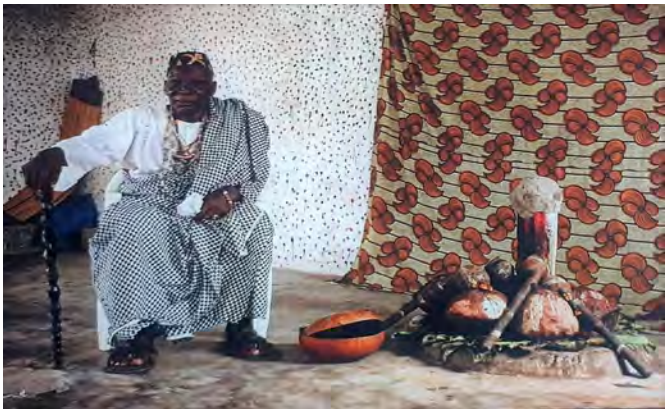
Demide Dovono

2) Colaboradora falecida cuja história é polémica: uma jovem sacerdotisa que faleceu porque não atendeu as regras de comportamento sexual da religião na coletividade. Ex: Huno Afokpe Mawuno, de Ouidah.

Huno Afokpe Mawuno

3) Colaborador falecido cujo encontro foi muito marcante: concedeu uma entrevista de mais de uma hora e nos mostrou os objetos rituais e alguns dos seus efeitos na proteção da família e da comunidade. Foi o mais simpático de todos. Exemplo: Agboce Su Hun Nexo, de Ouidah.
4) Colaborador falecido que foi muito exigente no dia de tirar as fotos: pediu 60 000 Francos CFA (uns R$ 400,00) para o seu retrato e o do seu superior hierárquico. Casos de Xaba Azônô Alôdego e Húngã Kakanaku (idoso, ainda vivo). A chegada na vizinhança faz com que um só álbum não é suficiente como retribuição, porque as pessoas encontradas querem cada um, álbum para si.

Xaba Azônô Alôdego



Húngã Kakanaku

RENATA AMARAL: MUSICISTA DA BANDA "A BARCA"

No ano de 2008, um evento em Salvador, Bahia, aproxima Renata Amaral do Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi. Na ocasião, os dois conversaram sobre a possibilidade de desenvolver um projeto já contemplado em edital pela FUNARTE: Fundação Nacional de Arte do Estado de São Paul.

Breve contextualização do projeto

Em 11 de novembro de 2009, o Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi recebe um e-mail de Renata Amaral, informando sobre a aprovação de um projeto sobre um diálogo estético entre a cultura do Benim e a do Brasil. Pedra da Memória é o nome do dito projeto. Em 07 de janeiro de 2010, viaja um grupo composto de: Renata Amaral, Pai Euclides, Mãe Kabeca, Hippolyte Brice Sogbossi, Carlos e Renato Barbieri.

Objetivo

Fotografar e filmar cerimônias vodun no Benin e comparar com religiões afro-brasileiras do nordeste brasileiro. Ênfase na estética, nos ritmos e instrumentos musicais. Reconstruir itinerários a partir da visita de um reconhecido pai-de-santo do Maranhão.

Metodologia usada

Não houve um método nos moldes da antropologia, e sim, técnicas como a observação, gravação *in situ*, e a descrição; entrevistas quase inexistentes. A própria autora do projeto frisou que era algo bem simples, e que não pretendia ser um trabalho acadêmico e, sim, um trabalho em perspectiva comparada de ritmos beninenses e brasileiros.

A viagem e o campo

Cidades do país que foram visitadas: Cotonou, Ouidah, Porto Novo, Sakété e Abomei. O Prof. Sogbossi acompanhou a delegação como tradutor e orientador, por conhecer os locais de visita.

Em Cotonou, base da pesquisa, visitaram a embaixada brasileira, de lá receberam algumas orientações e o apoio do embaixador Arnaldo Caiche.

Em Ouidah, visitaram ao templo do sacerdote Daah Daagbo Avimadjenon. Encontro histórico com fotos mostrando rituais de recebimento na soleira, conversas com respectivas traduções, rituais de consagração de Pai Euclides. Também, foram recebidos pelo Chachá VIII e acompanharam as festividades da comunidade.

Em Porto Novo, visita foi realizada na comunidade Agudá, descendentes de brasileiros. Eles se destacam por apresentar características culturais e linguísticas da presença brasileira na África: folclore (bumba meu Boi), religião católica, islâmica, língua portuguesa, culinária, etc. Várias gravações e fotografias dos treinamentos foram feitas.

Em Sakété, cidade Ioruba, assistiram a dois acontecimentos importantes: a cerimônia de graduação de uma costureira com a participação de mulheres em uniformes, o que

permitiu apreciar a riqueza musical do Benim. Na mesma cidade, aproveitaram para marcar um encontro com membros da família real. Dias depois, assistiram a um toque Gèlèdè.

Em Abomei interessaram os traços da descendência do Sr Adjaho que falecera logo após a exibição do vídeo documentário Atlântico Negro em 1998. Foi um encontro emocionante que selou a junção das famílias Adjaho e Gèdègbé. O vídeo documentário mais tarde produzido conclui justamente com essa união.

Houve, também, uma visita à coletividade Houangni que organizou cerimônias anuais de vodum em Abomei. Foram passar 4 dias em Abomei assistindo aos toques e participando das atividades até na casa familiar. Uma boa parte do vídeo exibe a beleza da dança dos voduns.

A volta, o processamento dos dados e a retribuição

Após 2 anos de visita ao Benin, foi produzido um álbum de fotos e um DVD. Os dados foram processados com a ajuda de outros tradutores em São Paulo.

Quando esteve tudo pronto, planejaram mais uma viagem ao Benim em 2014, com o intuito de devolver os resultados do que foi feito no Benim.

Dois anos antes, Renata havia enviado várias fotos a personagens fotografadas, para expressar a sua gratidão a povo tão carinhoso.

Foram contatadas autoridades do Ministério da Cultura no Benin, os museus de Ouidah e Abomei; A Maison du Patrimoine et du Tourisme de Porto Novo, para fazer exposições de fotos, exibição do vídeo documentário, com apresentação dos Agudás, e promover debates sobre o material levado cuidadosamente ao Benin.

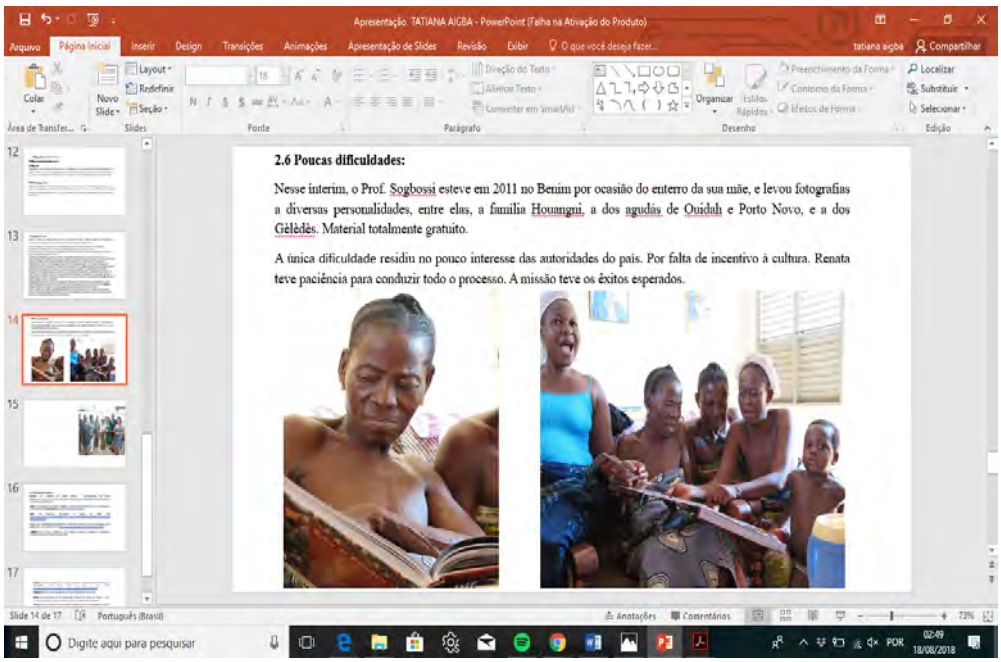
As cidades da exposição, da projeção do vídeo e dos debates foram Cotonou, Ouidah, Porto Novo e Abomei, com distribuição gratuita do material ao alcance. Em 2014, a delegação estava composta por Renata Amaral, Hippolyte Brice Sogbossi, Diana Gandra e Sonia Ray. Em agosto de 2011, já havia falecido Euclides.

Em Cotonou, duas exposições e projeções do vídeo *Pedra da Memória*: uma na embaixada do Brasil e outra no monumento aos mártires da Revolução de 1972, chamada "Praça da Lembrança".

Poucas dificuldades

Nesse ínterim, o Prof. Sogbossi esteve em 2011 no Benim por ocasião do enterro da sua mãe, e levou fotografias a diversas personalidades, entre elas, a família Houangni, a dos agudás de Ouidah e Porto Novo, e a dos Gèlèdès. Material totalmente gratuito.

A única dificuldade residiu no pouco interesse das autoridades do país. Por falta de incentivo à cultura. Renata teve paciência para conduzir todo o processo. A missão teve os êxitos esperados.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHUTI, Luiz. Caderno de campo digital – antropologia em novas mídias.https://drive.google.com/drive/folders/0bs41pne23_pfkpjd2fvz2rhm3l4d05ewu0xbzrnewo4uvzzulvyredib1jpbtvhrdnsqve.

LEITE, M. Texto Visual e Texto Verbal. E Samain, E. Questões Heurísticas em torno do uso da imagens em C.S. IN: Leite, M. E Feldman-Bianco, B. Desafios da imagem. pdf abaixo.

_____, Ilka Boaventura. Antropologia da Viagem. Ed. UFMG, 1996. https://drive.google.com/drive/folders/0bs41pne23_pfkpjd2fvz2rhm3l4d05ewu0xbzrnewo4uvzzulvyredib1jpbtvhrdnsqve;

MALUF, Sonia. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 69-82, dez. 1999 https://www.ufrgs.br/ppgas/ha/pdf/n12/HA-v5n12a05.pdf

MARTINS, José de Souza. A fotografia e a vida cotidiana: ocultações e revelações. In: Sociologia da fotografia e da imagem. São Paulo: Contexto, 2009.

NOVAES, Silvia Cayubi. Funerais entre os Bororo. Imagens da refiguração do mundo. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, v. 49, n 01, 2006. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000100009.

PEIRANO, Mariza A favor da etnografia. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995, 180 p.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da & Cornélia Eckert: Etnografia da duração nas cidades e suas consolidações temporais. in Revista de Ciências Sociais no 34n abril de 2011, pp 107-126 .

ROCHA, Luiza Carvalho da & Cornélia Eckert "A Narrativa e a captura do movimento da vida vivida" Artigo relatório para o CNPq (em PDF).

SAMAIN, E. As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo. Visualidades, Goiânia v.10 n.1 p. 151-164, jan-jun 2012 https://www.revistas.ufg.br/VISUAL/article/viewFile/23089/13635.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 089. Global agrifood system, emerging configurations in food production and consumption

COMER E NÃO COMER: INTOLERÂNCIA À LACTOSE EM QUESTÃO

Tatiana Neis Elesbão
Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Nicole Weber Benemann
Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Resumo

A alimentação humana é biossocial, pois vincula o natural e o social. No entanto, tudo que é biologicamente comível não é culturalmente comestível, pois o quê, quando e com quem se come são características atribuídas por diferentes sistemas culturais. Porém, quando se descobre uma alergia ou intolerância a determinado alimento, é necessário colocar o corpo sob dieta, envolvendo um controle dos desejos e reconstrução do gosto, especialmente no caso das alergias alimentares. Por sua vez, a intolerância à lactose é a incapacidade do organismo de digeri-la, enquanto a alergia à proteína do leite de vaca é a reação do sistema imunológico à caseína (proteína do leite). Para entender as mudanças dos hábitos alimentares no cotidiano e na vida social de quem possui a intolerância, assim como as dificuldades e estratégias para comer fora de casa, o cuidado com os rótulos dos alimentos, e o uso ou não da enzima (um pó para colocar em cima do alimento, anulando a intolerância), foram realizadas entrevistas estruturadas na cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul, com uma mãe de criança com alergia à proteína do leite de vaca, e três mulheres intolerantes à lactose. São questões relacionadas a adaptação, ressignificação e na constituição de novos hábitos alimentares, assim como aspectos da vida social e cotidiana e da relação com o corpo que este artigo se desenvolve.

Palavras-chave: alimentação; intolerância à lactose; hábitos alimentares.

TO EAT OR NOT TO EAT: FOOD DEBATES ABOUT LACTOSE INTOLERANCE

Abstract

The human food is biossocial, so it links the native and the social thing. However, all that is biologically eatable is not culturally edible, so what, when and with whom he eats up they are characteristic attributed by different cultural systems. But, when an allergy or intolerance is discovered to determined food, it is necessary to put the body under diet, wrapping a control of the wishes and reconstruction of the taste, specially in case of the food allergies. For his time, the intolerance to the lactose is the incompetence of the organism of digesting it, while the allergy to the protein of the cow's milk is the reaction of the immune system to the casein (protein of the

milk). To understand the changes of the food habits in the daily life and in whose social life has the intolerance, as well as the difficulties and strategies to eat out of house, the care with the tags of the foods, and the use or does not give enzyme (a powder to put on top of the food, canceling the intolerance), there were carried out interviews structured in the city of Pelotas, in Rio Grande do Sul, with a child's mother with allergy to the protein of the cow's milk, and three intolerant women to the lactose. There are questions made a list of the adaptation, redetermination and in the constitution of new food habits, as well as aspects of the social and daily life and of the relation with the body that this article develops.

Keywords: food; intolerance to the lactose; food habits.

ABORDANDO ALGUMAS DIMENSÕES DA ALIMENTAÇÃO: SOCIAL, CULTURAL E BIOLÓGICA

Somos seres humanos, e devido a essa natureza, possuímos modos de viver, que incluem diferentes modos de se alimentar, de vestir, de morar, de nos comportarmos em sociedade. Este trabalho pretende abordar a alimentação sob um viés ainda pouco discutido pelos colegas da antropologia, sociologia e áreas afins: as alergias e intolerâncias alimentares e suas implicações nos modos de alimentação e de viver dos comensais. Em uma primeira tentativa de explorar o assunto, é importante ter em mente que a alimentação humana, enquanto objeto de estudo da antropologia, pode ser entendida como um sistema que engloba o quê, quando e com quem comemos, atribuindo significados aos nossos atos alimentares, essenciais para nossa sobrevivência – configurando o encontro entre natureza e cultura, como apresentado por Maciel (2005). Desse modo, a característica mais comum entre os seres humanos é a de que precisam comer e beber, estando estas necessidades restritas à esfera individual (Simmel, G., 2004), porém, há situações em que as refeições são realizadas em conjunto com mais pessoas, configurando a comensalidade do ato alimentar, a ser apresentada adiante. Para além do significado literal de "comer na mesma mesa", a comensalidade não precisa ser associada somente a ocasiões cerimoniais, sendo uma dimensão da refeição comum e tornando o comer uma experiência coletiva, supondo um grau de dependência ou comprometimento dos comensais, num movimento contrário à necessidade individual de comer (Fischler, C., 2011).

Além da apreensão do aspecto antropológico da alimentação, a questão colocada diz respeito à intolerantes alimentares, este trabalho explora o viés multidisciplinar necessário para construir o arcabouço teórico sobre o tema, fazendo com que esta pesquisa possua abordagem multidisciplinar, pois, para entender os termos do campo (alergia, intolerância, imunomediada, etc) se fez necessário a apropriação de pesquisas qualitativas na área da nutrição, cujos trabalhos englobavam as percepções dos familiares de crianças e adolescentes com APLV (alergia à proteína do leite de vaca), em relação ao tratamento disponibilizado no hospital da Universidade de São Paulo (Yonamine, G.,

2011), e a compreensão dos conhecimentos dos profissionais da saúde sobre APLV e IL (intolerância à lactose) (Oliveira, V., 2013), que forneceram o aporte teórico necessário para compreender o aspecto biológico da alimentação, no que se refere às intolerâncias e alergias, especificamente.

De acordo com Pereira, Moura e Constant (2008), intolerantes são aqueles que não podem ingerir determinada enzima ou proteína (no caso das interlocutoras, a lactose e a caseína, presentes no leite de vaca) porque provoca reações adversas no corpo (náusea, regurgitação, gases, acnes, entre outas). O diagnóstico pode ser feito através de exame laboratorial ou testes de provocação oral. O exame laboratorial é feito com a determinação da IgE específica, o que auxilia apenas na identificação das alergias alimentares mediadas por IgE e nas reações mistas. Pode ser realizada tanto *in vivo*, pela realização dos testes cutâneos de hipersensibilidade imediata (aplicação de alérgenos *in natura* na pele do paciente), como *in vitro*, pela dosagem da IgE específica no sangue. A detecção de IgE específica tem sido considerada como indicativo da sensibilização ao alimento, na maioria das vezes apenas orientando o alimento a ser utilizado no teste de provocação oral duplo-cego placebo controlado, que é a segunda forma de diagnóstico. Os testes de provocação oral são considerados os únicos métodos fidedignos para estabelecer o diagnóstico de alergia alimentar. Consistem na oferta de alimentos e/ou placebo em doses crescentes e intervalos regulares, sob a supervisão médica, com concomitante monitoramento de possíveis reações clínicas. De acordo com o conhecimento do paciente (ou de sua família) e do médico quanto à natureza da substância ingerida (alimento ou placebo mascarado), os testes são classificados em aberto (paciente e médico cientes), simples cego (apenas o médico sabe o que está sendo administrado) ou duplo cego e controlado por placebo, em que nenhuma das partes tem conhecimento do preparado a ser testado pelo paciente (Brasil, 2008).

Vale ressaltar que na pesquisa realizada e aqui apresentada, há uma particularidade das interlocutoras, em que apenas uma possui o diagnóstico clínico positivo para intolerância à lactose; outra possui o diagnóstico clínico negativo, porém diminuiu o consumo de lactose, devido às reações de seu corpo; há uma mãe cujo filho é alérgico, então ela teve de excluir da alimentação tudo que carregava algum ingrediente alérgeno na composição; e por fim, há quem não procurou diagnóstico clínico, mas o corpo começou a reagir depois de ingerir lactose uma certa vez, e desde então a ingestão da enzima causa efeitos em seu corpo. Estas intolerâncias foram adquiridas depois de certo tempo de vida, reforçando a descontinuidade existente entre biologia e cultura, com a cultura definindo o que é comestível e o que é proibido comer, isto é, nos alimentamos de acordo com a sociedade a que pertencemos (Garine, I., 2001); pois a alimentação possui, ao mesmo tempo, uma função biológica vital e uma função social essencial, e duas de suas dimensões

vão do biológico ao cultural (compreendendo da função nutritiva à função simbólica) e do individual ao coletivo (compreendendo do psicológico ao social), ilustrando como os seres humanos são, simultaneamente, organismos biológicos e entes sociais (Contreras, J.; Gracia, M., 2011), portanto, a alimentação é de natureza biossocial, pois vincula o natural e o social. Também é a primeira aprendizagem social do ser humano – adquirida através da família, no grupo étnico, classe social, comunidade local ou nação –, e é através dela que se molda a conduta alimentar individual (Contreras, J.; Gracia, M., 2011). Ou seja, quem possui intolerância alimentar requer uma nova definição do que é e do que não é comestível, conformando novos hábitos alimentares, os quais se pretende abordar neste trabalho. Além de estabelecer regras relativas ao que pode, ou não, ser comido, as sociedades também possuem regras que forjam vínculos com quem se come, com o que é produzido e as outras dinâmicas da comensalidade (Lima, R.; Neto, J.; Farias, R., 2015).

DaMatta (1986) indica a diferença entre comida e alimento: o alimento mantém a pessoa viva, possui um quadro geral e universal; a comida se come com prazer, seguindo regras de comunhão e comensalidade, definindo um domínio e estabelecendo uma identidade. A comida é mais que substância alimentar, é um modo, um estilo e um jeito de se alimentar que irá definir o que pode ser ingerido e quem o ingere. A comida realiza a mediação entre corpo e alma, cabeça e barriga, operando concomitantemente com códigos culturais que costumam estar separados: gustativo, diferenciação entre o doce, o amargo e o salgado; olfativo, separação do que tem bom cheiro; visual, atração ou rejeição do alimento por sua aparência; e digestivo, distinção dos alimentos pela capacidade de promover uma boa digestão.

Dadas as características onívoras da condição humana, há a imanência de um paradoxo fisiológico, comportamental e cognitivo, uma vez que o onívoro é portador de autonomia, liberdade, adaptabilidade em relação aos regimes alimentares – podendo ajustar-se às mudanças em seu entorno, sobrevivendo graças à multiplicidade de alimentos e regimes diferentes. Portanto, a liberdade está associada com a dependência da variedade. Porém, não consumimos tudo que é comestível. A resposta é simples, mas não evidente: tudo que é biologicamente comível não é culturalmente comestível, pois sistemas culturais diferentes operam com distintas escolhas alimentares humanas (Fischler, C., 1990). Por isso, vivemos sob o paradoxo do onívoro, pois, devido a nossa dependência de variedade alimentar, tendemos ao impulso, à diversificação, inovação, exploração – no sentido de uma neofilia; porém, somos forçados à prudência, à desconfiança, ao "conservadorismo" alimentar, pois todo alimento novo, desconhecido, é um perigo potencial – aqui se tem o contrário, a neofobia. A resolução para este paradoxo está na função da construção de um corpo de práticas, representações, regras e normas ditadas à cozinha de um grupo humano, que repousam sobre classificações (Fischler, C., 1990).

Barbosa (2009) aponta uma transformação na maneira que comemos: o que antes era uma atividade rotineira e familiar, agora é algo mais consciente e politizado, em grande parte pela ajuda dos conhecimentos científicos sobre nutrição, pelo desenvolvimento das ciências sociais, pela emergência de questões ambientais e ecológicas relativas ao consumo alimentar ocidental, entre outros. Logo, somos responsáveis pelo que comemos, dada esta consciência sobre o ato de alimentar-se e ao conteúdo político e ideológico que as questões alimentares apresentam atualmente. Além disso, o comensal contemporâneo se vê rodeado de questões acerca das escolhas do que comer e em que proporção comer, as escolhas se encontram em termos da restrição. A alimentação se tornou objeto de decisões cotidianas e tais decisões recaíram na esfera individual e, para efetuar essas escolhas, há uma cacofonia de critérios, contraditórios ou dissociados. Com os escândalos alimentares nos anos 1990 (febre aftosa, doença da vaca louca), a confiança em relação à comida torna- se abstrata, pois o elemento perigoso na comida pode não ser percebido por nossos sentidos e ocorre a publicização ou o silenciamento sobre os riscos. A combinação desses fatores resulta em um consumidor politizado, que percebe e usa suas práticas e escolhas de consumo como participação na esfera pública, materializando a adesão a valores em prol de melhorias sociais e ambientais, e as ações são vistas como influenciadoras globais (Portilho, F.; Castañeda, M.; Castro, I., 2011).

É nesse panorama em que este trabalho pretende evidenciar como se alimentam as pessoas que fazem suas escolhas alimentares baseadas no que podem ou não comer, devido à proibições biológicas, tais como alergias e intolerâncias alimentares. Alergia alimentar (AA) e intolerância alimentar são reações biológicas diferentes. Alergia alimentar é um termo utilizado para descrever reações adversas a alimentos, dependentes de mecanismos imunológicos, IgE[1] mediados ou não. Portanto, as alergias podem ser IgE mediadas, mistas ou não mediadas. A primeira está descrita acima, a segunda ocorre com IgE e células, como linfócitos T (de defesa), com reações iguais à IgE mediada; e a não mediada por IgE acarreta reações iguais, porém tardiamente (Brasil, 2008). As AAs envolvem mecanismos imunológicos mediados ou não pelo IgE, enquanto a intolerância alimentar caracteriza-se por uma resposta anormal do corpo a um alimento ou aditivo, sem envolver mecanismos imunes (Pereira, A.; Moura, S.; Constant, P., 2008). Em outras palavras, enquanto intolerância é a incapacidade de digerir a lactose – o açúcar do leite –, alergia, também chamada APLV, é a reação do sistema imunológico à proteína do leite (a caseína). Quando toleramos um alimento, nosso trato gastrintestinal reconhece as proteínas da dieta como substratos não prejudiciais ao organismo (Yonamine, G., 2011).

[1] IgE é a sigla para Imunoglobulina E mediada, anticorpo presente nas reações alérgicas.

CONHECENDO AS INTERLOCUTORAS E SUAS (NOVAS) FORMAS DE SE ALIMENTAR: DEBATE ENTRE GOSTOS, HÁBITOS ALIMENTARES E O LUGAR DA INTOLERÂNCIA

Para entender as mudanças dos hábitos alimentares no cotidiano e na vida social de quem possui a intolerância, assim como as dificuldades e estratégias para comer fora de casa, o cuidado com os rótulos dos alimentos, e o uso ou não da enzima (um pó para colocar em cima do alimento, anulando a intolerância), foram realizadas entrevistas estruturadas na cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul, com o objetivo de saber quem eram as interlocutoras, quais suas alergias e/ou intolerâncias alimentares, como descobriram tal condição, e o que mudou em suas rotinas após a descoberta da condição, na esfera pessoal e na esfera social – dificuldades e estratégias para comer fora de casa, com amigos, cuidado com os rótulos dos produtos nos supermercados etc.

Camila, Martina, Brenda e Mariana são as interlocutoras que participaram desta pesquisa, trazendo suas trajetórias e experiências de vida diversas com relação à comida. Martina e Brenda e escolheram seus nomes fictícios, com o intuito de preservar suas identidades. Considerando a discussão proposta por Fonseca (2008) sobre o anonimato nos trabalhos antropológicos, era perguntado às interlocutoras se elas se sentiriam mais à vontade com o uso de um nome fictício, escolhido por elas, buscando proporcionar maior conforto às interlocutoras que consideravam necessário ocultar suas identidades. O hábito alimentar, antigo ou novo (formado a partir da descoberta ou percepção da intolerância alimentar) é entendido a partir do conceito de *habitus*, cunhado por Bourdieu, que consiste no conjunto de predisposições e tendências para fazer algumas coisas e não outras, de certas maneiras e não de outras; é adquirido inconscientemente pela imersão em um meio social, não deve ser tomado como um determinante de nossas práticas, mas um fator ampliador das probabilidades de adotarmos certas práticas e não outras (Seymour, D., 2005).

Camila tem 32 anos e é mãe de Lucas, 1 ano e 3 meses, que tem APLV não mediada – ou seja, suas reações se dão horas após ingerir leite e derivados. Para curar a alergia de seu filho mais rápido, e evitar que ele sofresse com os sintomas (muita cólica e refluxo), Camila submeteu-se à dieta, evitando comer os alimentos alérgenos (leite, ovos e derivados, oleaginosas). Quando Lucas completou um ano, começaram a reintroduzir os alimentos até então proibidos, pra ver como seu organismo reagiria. Começaram pelo peixe (os dois comeram e não houve qualquer reação em Lucas), depois o ovo (em massas e puro, tampouco houve reação). Passaram então para os derivados de leite: Camila e o filho comeram queijo uma vez por dia, durante uma semana, e ele estava bem; na segunda semana só ela comeu, e na terceira semana foi aumentando a quantidade, e ele então

reagiu; pararam por duas semanas e reiniciaram o processo, e ele reagiu, com apenas ela comendo.

No âmbito social e familiar, alguns aspectos mudaram: a mãe e a cunhada passaram a preparar separadamente comida para Camila, ou a adaptar a refeição para algo que ela pudesse comer – por exemplo, sua mãe costumava fazer macarrão com molho de tomate para receber a filha, passou a fazer macarrão de arroz. Porém, como Lucas mesmo assim reagiu quando ela comeu a refeição, verificaram os rótulos dos alimentos e descobriram haver traços de leite no molho de tomate. O molho de tomate comprado em supermercado é um alimento moderno, manipulado tecnologicamente disponível em larga escala, e Fischler (1990) aponta o alimento moderno como não portador de identidade, pois seu status imaginário do é marcado pela falta de mediação culinária, convertendo-se em um OCNI (Objeto Comestível Não Identificável) sem passado nem origem conhecidos. Despertando um conflito no comensal: os alimentos novos são tentadores, reduzindo as tarefas culinárias e domésticas, mas o caráter receoso do onívoro se faz presente.

A comensalidade, representada pelas refeições na casa da mãe, é a função agregadora da comida, capaz de estabelecer relações de sociabilidade (Lima, R.; Neto, J.; Farias, R., 2015). Camila conta que, com a dieta restritiva, nos primeiros meses se isolou bastante, retirando este aspecto da comida e relegando as suas refeições à esfera individual, deixando de ir a festas de aniversário de criança ou solicitando que reuniões que incluíssem alimentação fossem realizadas em lugares com opção vegana, para que ela pudesse comer, retomando a instância social da comida. Apesar de ver na internet mães que fazem "marmitinha" (com doces e salgados) para levar em festas, diz que: "*eu não consigo, eu sei o gosto bom que tem as coisas de aniversário (...)*".

A sensação chamada de "gosto" é resultado de uma combinação de informações provenientes de vários sentidos diferentes da gustação propriamente dita, compreendendo as papilas gustativas, os receptores táteis e térmicos da língua, e a mucosa olfativa, estimulada pelos odores alimentares na deglutição. Portanto, o gosto é um sentido que parece funcionar segundo uma lógica binária, pois provoca uma resposta afetiva e uma resposta comportamental (que permite emitir juízos). Há quatro tipos de fatores que intervêm na formação dos gostos alimentares dos indivíduos: biológicos, psicológicos (dependem de experiências individuais), culturais e sociais. Mais além, enuncia dois modos de transmissão do gosto: intergeracional, quando é operado de geração a geração, através da genética de certas predisposições ou de processos de aprendizagem ou de reaprendizagem; e intrageracional, quando passa pela cultura, por interações entre indivíduos de um mesmo grupo social (Fischler, C., 1990). Seymour (2005), ao abordar a construção social do gosto a partir de Bourdieu, postula que as escolhas alimentares são diferentes, mas elaboradas de acordo com as possibilidades oferecidas pela posição na estrutura social, recomendações médicas, do Estado e de fornecedores de alimentos

Martina, 21 anos, é intolerante à lactose, apesar de não ter obtido o diagnóstico via exame. Passou a desconfiar quando comeu um pedaço de bolo de cenoura com cobertura de chocolate, regurgitou logo após a ingestão, e, desde então, não consegue comer nenhum alimento com leite ou derivados, pois lhe causam mal-estar e culminam em idas ao banheiro. Descobriu a existência de uma enzima digestiva que permite aos intolerantes o consumo de alimentos com lactose e é vendida em sachês, para ser adicionada ao preparo dos alimentos, ou antes de consumi-los. Fez uso desta enzima em pó até o produto deixar de fazer efeito. Decidiu deixar de comer alimentos com lactose, pois crê ir contra seu organismo se ingerir a enzima em cápsulas, antes de refeições que contenham alimentos com lactose. Comer fora de casa é complicado, ainda mais pelo fato de ser frequente em sua vida: seus amigos sabem que ela tem intolerância à lactose e uma amiga a repreende quando ela come "algumas coisas que não deveria comer". Mesmo assim, quando está com muita vontade, ela eventualmente consome algum alimento com lactose, devido ao prazer que sente ao ingerir algo que gosta muito.

Brenda, 25 anos, tem transtorno alimentar (em alguns dias come muito pouco, em outros dias come a mais) e, em 2016 suspeitava que possuísse intolerância à lactose, devido aos sintomas percebidos por ela desde criança (inchaço abdominal, constipação, acne) quando ela ingeria leite e derivados, junto com leituras sobre nutrição e alimentação. Solicitou a uma médica o exame para diagnóstico e o exame não atestou a intolerância, porém ela ignorou o diagnóstico, priorizando os seus sintomas. Devido ao transtorno alimentar, Brenda evita comer fora de casa, e em alguns dias ela come doces com lactose, se arrependendo pelos efeitos que causam em seu corpo.

Até aqui, identificamos a presença do binômio prazer-desprazer. Com exceção de Camila, cujo objetivo é a cura do seu filho através da exclusão de componentes alérgenos da alimentação, Brenda e Martina operam este binômio no cotidiano, através das escolhas alimentares que às vezes giram em torno do prazer de comer algo com lactose, cientes dos efeitos indesejados no corpo. Apontado por Beardsworth (1990; 1995 apud Poulain, J., 2004), para indicar três dimensões da ambivalência alimentar humana, que correspondem a formas específicas de ansiedade, e apresentar maneiras de regulá-las, a primeira ambivalência está no binômio prazer-desprazer, em que a alimentação pode ser fonte de sensualidade, plenitude, prazer sensorial, mas em igual proporção, é capaz de provocar sensações desagradáveis, chegando a causar mal-estar e vômitos – a ansiedade, aqui, é componente sensorial e hedônico. Para regular esta dualidade, há a cultura culinária, isto é, um conjunto de regras sociais que definem as formas de preparação, cozimento, tempero. Ou seja, a alimentação que provoca mal-estar pode ser regulada, através de escolhas de alimentos diferentes, seja para consumo imediato (um lanche na rua) ou um ingrediente para preparar o alimento (leite sem lactose, por exemplo).

Mariana, 28 anos, e tem intolerância à lactose considerável, percebida através de tosse seca (uma forma de refluxo) e diagnosticada pelo teste, e escolheu renunciar a todos os alimentos sem lactose, além de não fazer uso da enzima. No âmbito familiar e social, há duas situações diferentes: a família de sangue não se importa com a situação, de vez em quando alguém se lembra de sua intolerância, ou acha algo em casa que ela possa comer – seu pai não acredita no problema, diz que "é frescura" –; entre os irmãos consagrados[2] ela passou a se considerar "um problema" nas situações sociais, raras ocasiões em que todos comem em conjunto, pois no cotidiano cada um come separadamente. Para sua surpresa, seus irmãos de religião não consideram sua situação um incômodo, ao contrário, pois podem inovar na cozinha e fazem comida separada para ela ou trocam algum ingrediente para que ela possa comer junto aos demais. Como excluiu totalmente a lactose de seus hábitos alimentares, o binômio prazer-desprazer não se coloca em sua vida.

No que tange à cultura brasileira, Woortmann (1985 apud Lima, R.; Neto, J.; Farias, R., 2015) aponta a "refeição" enquanto um ato social, cuja realização deve ser em grupo para que seja percebida como uma refeição; ainda, há significados diferentes de acordo com o local da refeição (dentro ou fora de casa) e realização (cotidiana ou em alguma data especial). Mariana, Camila e Martina têm suas comidas preparadas em separado dentro de casa, e quando estão fora de casa, requisitam alimentos sem lactose, emitindo a mensagem da intolerância para os comensais.

Outra forma de ambivalência apontada por Beardsworth situa-se na complexidade da ligação existente entre alimentação e saúde ou doença, em que o alimento é fonte de energia, vitalidade e saúde, mas concomitantemente, representa um potencial intoxicante, podendo causar doenças e perturbações – a ansiedade da incorporação é de ordem sanitária, reforçada pela condição de intolerantes e alérgicos alimentares – e para manipularmos essa ansiedade, contamos com conhecimentos empíricos acumulados por gerações, sobre aspectos de produção, preparação e consumo dos alimentos, constituindo um corpo de técnicas e conhecimentos – representados pela busca dos ingredientes alérgenos nos alimentos, sabendo se o que está prestes a ser ingerido irá causar efeitos indesejados.

A segunda forma de dualismo apresentada por Beardsworth é materializada duplamente no caso das comensais em questão, pois se soma ao risco sanitário o risco da reação do corpo ao ingrediente alérgeno. O risco é apontado como consequência futura das ações do presente, conforme evidencia Santos (2008), ao discorrer sobre o corpo, o comer e a comida. A autora destaca os fatores de risco como orientadores de regime de vida, pois estamos mais informados sobre os riscos, gerando mais ansiedades e ampliando

[2] Mariana é freira, por isso o uso do termo "irmãos consagrados", com quem ela divide moradia, e "família de sangue", seus pais, tios, etc.

as escolhas e responsabilidades sobre o comer, que influencia em nossa saúde – indicado como "adoção de um conjunto de comportamentos que define a vida saudável" (Santos, L., 2008, p. 28).

Para cuidar do corpo, independente do motivo ser o corpo magro a atingir ou dos ajustes requeridos para não provocar reações adversas no organismo, é necessário colocá-lo sob dieta, envolvendo "um controle permanente dos desejos, sensações, fomes e ansiedades, uma reconstrução do gosto alimentar que, por muitas vezes, desestruturam vidas humanas" (Santos, L., 2008, p. 32). Então, apesar da dieta das interlocutoras não ter como objetivo um corpo definido e magro por excelência, mas, por razões biológicas, a retirada do leite e derivados de suas dietas, este controle envolvido também está presente. Contudo, a situação patológica coloca outras possibilidades de escolhas e modelos dietéticos, conformando um novo sistema de práticas alimentares, como nos casos de Camila e Mariana, que abdicaram totalmente dos alimentos sem lactose; ou tornando-se um fator a ser considerado nas escolhas alimentares, como ocorre com Brenda e Martina, que, por motivos diferentes, pelo *gosto bom*, comem alimentos com leite ou derivados. Descobrir que possui alergia ou intolerância alimentar – ou que seu filho possui, no caso de Camila – tem desdobramentos no que concerne à percepção das interlocutoras em relação aos riscos alimentares, reforçando-os, e aos seus corpos, pois nenhuma das interlocutoras faz uso da enzima no dia-a-dia, sob a alegação de que vai contra a ordem natural do organismo (com exceção de Camila, que não poderia fazer uso do produto, pois a proteína do leite seria, de todo o modo, transmitida a seu filho através da amamentação).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou fornecer um breve aporte sobre alimentação em sua esfera social, pois, além de comermos para sobreviver, comemos junto com outras pessoas, segundo regras de comensalidade estabelecidas socialmente. Posto a alimentação em sua instância social, apresentou-se a perspectiva biológica das escolhas alimentares, tratando do gosto, incluindo seus aspectos biológico e social, e das alergias e intolerâncias, explicando suas características e como operam no organismo dos portadores A partir da preocupação e problemática de como se alimentam pessoas que não toleram determinado tipo de alimento, nas esferas individual e social da vida, além de apresentar como os corpos funcionam, ou seja, o que significa ser "intolerante" ou "alérgico" a determinado alimento, a pesquisa mostrou como é feita a descoberta desta condição que envolve, em primeira instância, a transformação e ressignificação dos alimentos: o que antes era próprio para comer, de acordo com o gosto já configurado das interlocutoras e, portanto, culturalmente comestível, torna-se, através do mesmo corpo que antes aceitava determinada proteína

ou enzima, alimento potencialmente perigoso, implicando em uma adaptação do gosto e a procura por novos alimentos disponíveis para conformar o sistema alimentar. As comensais intolerantes, portanto, tiveram de configurar um modelo alimentar próprio, de acordo com o que poderiam ou não comer, em decorrência de sua patologia.

Quando se alimentam fora de casa, as interlocutoras estão colocando a intolerância à lactose na esfera social, onde dizer não comer algo se tiver lactose ou pedir em algum estabelecimento por alimentos sem leite e derivados materializa a intolerância ou alergia alimentar, na medida em que os hábitos e padrões alimentares, englobando a seleção do que é preferível e do que se evita comer "constituem uma linguagem que expressa dimensões como memória, família, religião, identidade, etc., expressando meios de sociabilidade e apontando para distinções socialmente identificáveis" (Douglas, M., 1975, p. 61 apud Woortmann, E., 2013, p. 11). E, se a comida é tratada como um código, as mensagens codificadas se encontrarão no padrão de relações sociais a serem expressas, tratando de graus de hierarquia, de inclusão e exclusão, e as categorias de comida codificam eventos sociais (Woortmann, E., 2013) – assim, os intolerantes e alérgenos carregam consigo a mensagem de sua patologia, através de suas escolhas alimentares fora de casa, pois "é na mesa que também se reconhecem as maneiras de comer, as diferenças entre o que se come e os modos de comer" (Lima, R.; Neto, J.; Farias, R., 2015).

Toda comida carrega uma mensagem, inserida em um determinado *habitus* alimentar – mesmo o anterior à descoberta da condição de alergia ou intolerância alimentar – e de um modelo alimentar posto em uma dieta, que faz parte do modelo alimentar de cada comensal, podendo ser partilhado ou não. Os modelos alimentares são, em resumo, conjuntos que sintetizam experiências de pontos de equilíbrio entre as dimensões da alimentação, e uma forma autêntica de hierarquização dos diversos critérios de decisão (Poulain, J., 2004).

Este trabalho ainda convida a pensar a alimentação convencional enquanto proibida pelo próprio corpo, fazendo com que outras formas e estratégias de alimentar-se tomem seu lugar, enriquecendo as discussões sobre alimentação na antropologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Lívia. Tendências da alimentação contemporânea. In: PINTO, Michele; PACHECO, Janie (Org.). *Juventude, consumo & educação 2*. Porto Alegre: ESPM, 2009. p. 15-59.

BRASIL. Associação Brasileira de Alergia e Imunopatologia. Consenso brasileiro sobre alergia alimentar: 2007. *Revista Brasileira de Alergia e Imunologia*, Brasília, v. 31, n. 2, p. 64-89, 2008.

CONTRERAS, Jesus; GRACIA, Mabel. *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011. 496 p.

DAMATTA, Roberto. Sobre comida e mulheres... In:_. *O que faz do brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p. 40-55.

FISCHLER, Claude. Commensality, society and culture. *Social Science Information*. v. 50, n. 3-4, p. 528-548, 2011.

FISCHLER, Claude. *L'homnivore*. Paris: Édition Odile Jacob, 1990.

GARINE, Igor. Alimentação, culturas e sociedades. *O Correio da Unesco*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 7, p. 4-7, 1987.

LIMA, Romilda; NETO, José; FARIAS, Rita de Cássia. Alimentação, comida e cultura: o exercício da comensalidade. *Demetra: alimentação, nutrição & saúde*. v. 3, n. 10, p. 507-522, 2015.

MACIEL, Maria Eunice. Identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa. (Org.). *Antropologia e Nutrição*: um diálogo possível. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 49-55.

OLIVEIRA, Vanísia. *Alergia à proteína do leite de vaca e intolerância à lactose*: abordagem nutricional, pesquisa qualitativa e percepções dos profissionais da área de saúde. 2013. 105 f. Dissertação (Mestrado em Ciência e Tecnologia do Leite e Derivados) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

PEREIRA, Ana Carolina; MOURA, Suelane; CONSTANT, Patrícia. Alergia alimentar : sistema imunológico e principais alimentos envolvidos. *Semina: Ciências Biológicas e da Saúde*, Londrina, v. 29, n. 2, p. 189-200, jul./dez. 2008.

PORTILHO, Fátima; CASTAÑEDA, Marcelo; CASTRO, Inês. A alimentação no contexto contemporâneo: consumo, ação política e sustentabilidade. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 99-106, jan. 2011.

POULAIN, Jean Pierre. *Sociologias da alimentação*: os comedores e o espaço social alimentar. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2004. 310 p.

SANTOS, Ligia Amparo. *O corpo, o comer e a comida*: um estudo sobre as práticas corporais e alimentares no mundo contemporâneo. Salvador: EDUFBA, 2008.

SEYMOUR, Diane. A construção social do gosto. In.: SLOAN, Donald (Org.). *Gastronomia, restaurantes e comportamento do consumidor.* Barueri: Manole, 2005 p. 1-16.

SIMMEL, Georg. Sociologia da refeição. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 33, p. 159-166, 2004.

WOORTMANN, Ellen. A comida como linguagem. *Habitus*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 5- 17, jan./jun. 2013.

YONAMINE, Glauce. *Percepção dos familiares de pacientes com alergia ao leite de vaca em relação ao tratamento*. 2011. 144f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Programa de Pediatria, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2011.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

"DE LÁ PRÁ CÁ" (FROM THERE TO HERE): ABOUT DIASPORIC EXPERIENCES OF BAHIANS TO THE GREAT FLORIANÓPOLIS[1]

Tatiane Silva Cerqueira Santos[2]
Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

The work that I come to present here in this academic space is related to my master's research: an ethnography about Bahians living in the great Florianópolis. My research proposal seeks to know the experiences of women and men from the state of Bahia who move to the state of Santa Catarina, more specifically in the great Florianópolis. As a starting point, I observed the movement of people residing in the district of Retiro, a rural place where I was born, in the municipality of Coração de Maria, in the north of Bahia. However, I noticed that this movement occurs also in other places of the state of Bahia. Thus, the relevance of this work involves the diaspora issues, the phenomena of the African diasporas, and its transversalities that comprise a relevant study in contemporary society, since it crosses between past, present and future. For Brazil, specifically, the historical analysis of the formation of the country through the most diverse migratory processes is fundamental to understand current realities in the global aspect.

Keywords: Displacement; Bahians; Experiences; Diaspora

Resumo

O trabalho a que venho apresentar aqui nesse espaço acadêmico é referente à minha pesquisa de mestrado: uma etnografia sobre baianos e baianas que vivem na grande Florianópolis. A minha proposta de pesquisa busca conhecer as experiências de mulheres e homens do estado da Bahia que se deslocam para viver em Santa Catarina, mais especificamente na grande Florianópolis. Inicialmente, observei a movimentação de pessoas residentes no distrito de Retiro, lugar rural onde nasci município de Coração de Maira, região Norte da Bahia. No entanto, percebi que tal movimentação ocorre também em outros lugares do estado da Bahia. Dessa forma, a relevância desse trabalho envolve a problemática da diáspora, dos fenômenos das diásporas africanas, e suas transversalidades que compreendem um estudo relevante na sociedade contemporânea, uma vez que perpassa entre passado, presente e futuro. Para o Brasil, especificamente, a análise histórica da formação do país através dos mais diversos processos migratórios é fundamental para se compreender realidades atuais no aspecto global.

Palavras-chave: Deslocamento. Baianos. Experiências. Diáspora

[1] Portuguese to English translation by Jonas Hanyanya, student of Architecture e urbanism at the Federal University of santa catarina.

[2] Master student of the Postgraduate Program in Social Anthropology of the Federal University of Santa Catarina (UFSC). By the supervison of prof. Dra. Miriam Hartung

INTRODUCTION

In 2011, when I was in Florianópolis as an exchange student at the Federal University of Santa Catarina - UFSC, I met some people from my hometown, Retiro, a rural area of the city of Coração de Maria, Bahia. After a few years, in 2014, when I was doing my research for the end-of-course monograph, which seeked to analyze, from a gender perspective, a group of women from the Retirenses Women's Cultural Center (CCMR), some interlocutors mentioned the displacement of their sons and daughters to Santa Catarina in search of employment. Again I was anxious about this constant migration of people from Bahia to the state of Santa Catarina.

Garcia Junior (1989) demonstrates that the displacement of people from the northeast to the southeast was significant and marked a decline in the total population between 1950 and 1980. These migratory movement of people related from "the decline of large plantations aimed at exporting products and the growth of the industrial labor market "(GARCIA JÚNIOR, 1989, p.12).

Eunice Durham (1984), on the other hand, suggests that no migration should be understood simply as a geographic shift, since it also results in the movement of spaces and social relations. For the author, people migrate to localities where they have countrymen, friends and / or relatives, forming networks of social relations built by migration, structured in the same way as the communities in which they left.

From the reflections of Eunice Durham and thinking about the intense contemporary displacements and the social transformations, and of the people, in the globalized world, in this sense I will take as base the concept of diaspora experiences of Stuart Hall (2003), on the dispersion of the population black people in the carribean in which the social relations, cultural identity and symbolic elements of the life stories in the diaspora experience intersect and overlap.

My research proposal seeks to know the experiences of men and women from the State of Bahia who moved to live in Santa Catarina, more specifically in Florianópolis and the metropolitan area or the great Florianópolis. Initially, I observed the movement of people residing in the district of Retiro, a rural place where I was born in the municipality of Coração de Maria, in the north of Bahia. However, I also noticed that this movement occurs in other places of the state of Bahia as well.

At the Federal University of Santa Catarina, specifically in the university's restaurant and in the center of Florianópolis, it is easy to find people coming from Retiro. This suggests the existence of an important movement of Bahians to Florianópolis. I made this movement myself, and among those I met here are some of my relatives.

As a way to get to know the reality of these people, I talked to a total of seven (7) people both men and women from Bahia and living in the neighborhood of Bela Vista, where many Bahians live. The basis of this choice for the housing neighborhood is due to the greater opportunity of jobs in this region.

As is the case with Mara dos santos, who is also from the same city as mine and arrived in Florianópolis in 2008, where her sister and brother-in-law were already residing. Mara came here with the purpose of working and studying, and soon began to work in a supermarket and to attend a technical course in pharmacy and later got married to a native of Santa Catarina. She remarked that in the supermarket where she worked, there were also other Bahians who came from different cities of Bahia and who, like her, came in search of work.

For Mara, the distance between her and her family resembles a feeling on not belonging, "the two brothers here and all origin there in Bahia," she says. The origin Mara refers to is related to the relatives who stayed in Bahia, her brothers and sisters, mother and father. She also says that although Florianopolis is a good place to live, she has passed, and goes through situations of prejudice, which she identifies as being due to her place of origin, Bahia. Many times, she says, she has been harassed and has been through situations characterized as racism. The example she gives is the fact that owning a store is always confused with beginning a maid, and her husband, who is white, is seen by the public as the head off her establishment.

According to Mara, two of the most difficult moments were: when President Dilma was re-elected and the Bahian population began to be harassed, accused of littering the streets and being told that the northeastern region of the country is being economically supported by the southern region, an idea defended by the separatist movement "The South is my country." The second moment identified as difficult was when two citizens of Santa Catarina were murdered in the neighborhood of Belo Vista: the people "[Bahians] were threatened with death and many eventually returned to Bahia." According to her, even though the killers were from the Northeastern region, it is very comun for people to think that every person from the northeastern region is Bahian."[3].

Vitório, who arrived in Florianópolis in 2006, came to work in the construction industry, because he heard rumors that "people who were already here in the city do not stay unemployed for long, as they already came with a guaranteed job, through the help

[3] It seems to me that this is what Mara referred to when she said that ... every northeaster is from Bahia. What seems to be that there is a confusion of location of the regions and states for some people, because even when I arrived in Florianópolis, when I informed that it was Bahian, the people referred to another person from another state of the northeast as Bahian. The dissertation of Túlio Fernando Mendanha de Oliveira (2017), whose theme is "Take care of these Bahians": migration, identity and prejudice in the relationship between established and outsiders in Inhumas (GO). You can help me further to understand about the subject that unfortunately I did not have how to develop in the project. From what I understand Bahia is seen as pejorative.

of those who were already working." But in his case, he came without making articulation with colleagues who were already in the city,hence, initially had to hand out supermarket pamphlets. Today he works as a carpenter, married a woman from his home town, has a son, bought a piece off land in Bahia and a car. He tells us that, "I do not have a house here, because I still want to live in the interior, overthere in Bahia."

Doracy, who has lived in São José for 12 years, has a son born in Florianópolis, whom she took to live with his mother in Bahia. That decision, she says, was to be able to work. Doracy has sisters who are in Bahia, still without work. When she can, she says she will return to Bahia to get his son. Doracy says that even though she is far away, she goes whenever possible to Bahia, literally living in this "from there to here".

De Jesus is also from Bahia, Retiro Coração de Maria (Retreat Heart of Mary). She worked in Feira de Santana, for a salary of 250 reais. Here she works in a restaurant and earns 1.450, where she takes advantage of her situation and uses "the Bahian seasoning". Whenever a close friend goes to Bahia, she asks to bring the spices she calls the Bahians. She arrived in 2008, went to live with a cousin and her husband, already residing in the great Florianópolis. De Jesus married Vitório, also from Retiro Coração de Maria, and now lives in Bela Vista. She says that São José is a very good place to live and work, and it's just not better because it's far from the family. For her, "unfortunately in Retiro people do not invest, there is no factory and people come here." from her family, 6 more people are here too.

Maria Andrade, from Bahia, Salvador, arrived a year and six months ago with her daughter. Leaving her husband behind in Bahia, but who soon after came to Florianópolis. As for Maria, she already came with a guaranteed job working as a telephone operator, but after noticing the number of countrymen residing in Florianópolis, she saw the opportunity to sell acarajé . Nowadays, its point of sale is well known amongst Bahians and as a result has become their place of meeting.

Migration from rural areas to urban and industrial centers in Brazil from 1930 to 1970 also inspired works such as Eunice Durhan's The Road to the City (1978). This work showed that migrations resulted in the accelerated pace of the urbanization process, expressed by the transfers of populations from regions or economic sectors considered as backward or traditional to modern regions and / or developing sectors. These migrations were larger between the Northeast and Southeast regions.

Glaúcia Assis, in the work entitled "Being Here, Being There ... a cartography of life between Brazil and the United States," states that "being a woman and sharing the feminine universe, knowing values, of some people, to participate in family networks "(ASSIS, 2002, p. 15) was decisive in her" look "at the object." As Gláucia puts it, it is also very important for my research, to be a black woman and share experiences that involve

leaving Bahia, residing and working in the great Florianópolis and coming across new dimensions of being called a baiana (or baiano). All this puts me closer to the experience of these "countrymen". As Denise Jardim (2009), with her work on the experience of the Palestinian diaspora and gender relations, I also sought to "make visible" the native women of Bahia, who moved to Greater Florianópolis in search of work. Different from the case studied by the author, the migration of Bahian women can not always be justified as a mere companion of her husband.

The studies of Garcia Júnior (1989) in The South: path of the brush. Strategies of peasant reproduction and social transformation show that in the 1940s the movement of workers from the countryside to the large cities in Southeast of the country, such as Rio de Janeiro, São Paulo and Minas Gerais, was very marked due to the process industrialization of these large cities.

In Brazilian anthropology, the anthropologist Eunice Durham is one of the main precursors of internal migratory movements in Brazil. In her research, the way of the city, in the 1940s and 1970s, the author points out that the accelerated process of urbanization and industrialization certainly contributed to the country's economic and social changes and also meant the breakdown of the isolation of traditional communities, the crisis of the rural productive system and the traditional structure of authority, the negation of old values, the adoption of new patterns of behavior "(DURHAM, 1984, p.9).

In the context of the rural regions of Bahia, I raise the hypothesis that the change to the south is also linked to transformations in labor relations and citizenship in the countryside. In other words, this move to the southern region may be related to precariousness and social inequality. As Carmem Helena Foro (2007) points out, there are other social phenomena in rural areas, such as the masculinization of the countryside, the feminization of poverty and the movement of youth from the countryside to the urban centers, especially young people who go out in search of other life perspectives, which may explain this migration.

However, it should be have in mind that cities like Retiro (BA) are undergoing an urbanization process, and are not exclusively rural places. It is necessary to punctuate this question to avoid what Hall (2006) warns, in relation to the societies of the peripheries:

> Periphery societies have always been open to Western cultural influences, and now more than ever. The idea that they are "closed" places - ethically pure, culturally traditional and "untouched" until yesterday by the ruptures of modernity - is a Western fantasy about "otherness": a "colonial fantasy" on the periphery, maintained by the West that tends to like the natives just as "pure" and their exotic places just as "untouched". However, the evidence suggests that globalization is having effects everywhere, including the West, and the "periphery" is also experiencing its pluralized effect, albeit at a slower and uneven pace. (HALL, 2006, p.79-80)[4].

[4] Portuguese to English translation by Jonas Hanyanya, student of Architecture e urbanism at the Federal University of santa catarina.

Another important issue is the racism and prejudice experienced by those who move from the North and Northeast regions to the state of Santa Catarina. In November 2013, Bahians residents of Santa Catarina, in the city of Brusque learned about a letter that circulated on social networks and was published in some newscasts such as G1 Santa Catarina, containing threats of expulsion and death. The letter read as follows:

> BAIANOS, you managed to make the people angry, TAKE CARE, and try to change your behavior URGENTLLY. WE'LL ELIMINATE YOU, THAT'S RIGHT, WE'LL KILL THE BAD ONES and end those pests.
>
> Our group, composed of 28 citizens, where 11 are anxious to start the killing, nor did we want to publish this warning, however, most decided to warn before.
>
> Our Brusque will once again be a good city to live " WHAT EVER IT COST Sb" (G1 Santa Catarina, 07.11.2013).

What would have motivated the letter with threats would be the behavior attributed to the Bahians, such as listening to loud sounds, making noise with motorcycles and cars, which would also circulate loudly, and their conversations. It is in this context that the questions are asked about the reasons for the change, the conditions and the life projects of these Bahians who move to cities in Santa Catarina and who dream of returning to their hometowns.

From the letter with threats and from the conversations with some Bahians residing in the Metropolitan area of Florianópolis, some questions and hypotheses arose. Firstly, it is possible that the displacements from the countryside to the cities would be motivated by a goal of personal emancipation, fulfillment of dreams, studies, but also by the lack of opportunity for them to be carried forward in their hometowns, in view of the development of these cities? Or would there also be a motivation given by the possibility of reuniting relatives who have already migrated? Why do they choose to stay in a place where they are threatened with death?

These are the questions that motivate this research, in the sense of knowing the experiences of native women and men from Bahia who have moved to the greater Florianópolis, especially to the Bela Vista neighborhood, in the city of São José. Besides this, this could be understood within a diasporic framework? In this sense, diaspora is a movement that works through interpersonal and cultural relations interconnecting the differences of different subjects, of places and not places in the globalized world. Thus, the concept of closed diaspora proposed by Hall (2003) is also supported on a binary conception of difference, which for the author is based on the construction of a frontier of exclusion and depends on the construction of the "other", that is, of a hard contrast between the inside and outside. According to Hall, difference does not work through binaries, veiled borders, difference is essential for the relational and positional meanings that are crucial to cultures.

Thus, the relevance of this work involves the diaspora problematic, and the phenomena of the African diasporas. Thinking about the first African diaspora, the work of the anthropologist Manuela Carneiro da Cunha (2012), about the comings and goings of black people who were enslaved, reveals freed Brazilians and Africans who lived the diaspora between Bahia and Lagos. The author invites us to think about the experience of living as a foreigner, even being in your place of origin, on social and racial issues, the places and not places of the individuals present in these internal migratory flows.

To think about the second diaspora, in a dialogue with Marilise dos Reis (2010) in his article on*: Diaspora as a social movement: implications for the analysis of social movements to combat racism*. For the author, this diaspora, due to the processes of colonization and the struggles of decolonizations of the nineteenth and twentieth centuries, to Europe and the Americas, was a displacement that occurred voluntarily by the Africans in search of employment and better conditions.

The notion of the third diaspora is proposed by Goli Guerreiro (2009), through his research in the city of Salvador. Analyzing the first decade of the 21st century, the author discusses the hybridism that characterizes the cultural processes of the Atlantic cities, characterized by the displacements of black symbols circulated by communication. For Guerreiro, the Atlantic world is marked by a peculiarity, which originated in the black diaspora configured in slavery and confrontations, but also in exchanges and dialogues. The concept of the third diaspora of Guerreiro (2009), is related to the relevance in the differences of the cultures proposed by Stuart Hall.

> The third diaspora is a dip in the cultural practices of Atlantic cities, through connections, analogies and contrasts that seeks to illuminate the current moment of the diaspora in the context of globalization and the electronic circuit of information that produces exchanges and recreations in various dimensions of black cultures. (GUERREIRO, 2009, p.1)[5].

In my undergraduate research, the displacement of people in the rural area of Retiro, from the municipality of Coração de Maria, to developed cities, was configured as a rural exodus caused by a lack of employment opportunity and a regional management and development perspective , which was also characterized by politics based on the colonelist and clientelistic system of a patriarchal culture that was rooted in the region, creating obstacles for new establishments of diverse social segments.

When I was doing an extracurricular internship at the Secretary for the Promotion of Racial Equality (Sepromi), in 2013 I was able to verify the difficulty of coordinating managers to participate in municipal conferences on racial equality, especially when I heard

[5] Portuguese to English translation by Jonas Hanyanya, student of Architecture e urbanism at the Federal University of santa catarina.

the sociologist Vilma Reis, one of those responsible for organizing the State Conference on Racial Equality, mention that: "Coração da Maria is one of the municipalities that are difficult to reach for articulation", due to the coronelismo that prevails in the region. The colonelist policy hinders the process of implementing the actions demanded by women's organizations and advocated by the State Government. The actions are proposed from the strategic axis of the II Plan of Policies for Women (PPM) that aim to guarantee the right to land, decent housing and infrastructure in social and urban environments.

In the face of the context, the interlocutors were worried because their relatives were going to work away and build their lives elsewhere and only return on vacation, or when they gathered money to buy a house, car and start their own business. For the interlocutors, the city hall should worry about the people leaving the city on a constant basis and create the means to use them.

A study from Capes database and the "Elza Berquó" Population Studies Center (Nepo) of the State University of Campinas (Unicamp), I did not find studies on migration of the Bahian population to Santa Catarina specifically, only studies on migratory flows in 1940s, 1970s from the northeast to the southeast, and works on contemporary migrations. In addition, I realized that works like that of Rosana Baeninger (2011) and Gonçalves (2001) are not concerned with discussing migratory flows from the Northeast to the South of the country. Although my work does not intend to analyze internal migrations in Brazil, the data researched and presented here emphasize the relevance of my research. This is the first specific research on the diasporic experiences of Bahians, in the Metropolitan area of Florianópolis, Santa Catarina.

SOME STORIES OF MY TRAJECTORY IN THE FIELD

From conversations with people from Bahia, I chose the Bela Vista neighborhood, in São José metropolitan area of Florianópolis as a research field, because the neighborhood is known as the second Bahia, or, as the speakers say, the second Retiro a rural district of the municipality of Coração de Maria, which accompanies the urbanization of neighboring cities). Due to the amount of people who come from Retiro and live specifically in Belo Vista.

At the end of February, shortly after the qualification of the project, I moved to the neighborhood of Bela Vista, in order to get closer to the people and familiarize myself in the countryside. The fact that I was from Bahia was fundamental to my relationship with the interlocutors, I was warmly received in the field, I met a woman from Bahia whom I knew and she soon asked me if I had a place to live and if not she told me I could stay at her house. As I met her on the way home, she invited me and told me why she came

to live in Florianópolis. The first incentive was due to the death of her mother and father, and the second reason is employment opportunity, to work, she has been living in São José for three years and she lives with three other relatives, but she has brothers and nephews who have already built their own lives and do not live with her anymore.

The second report is about a situation of racism and xenophobia, which I did not even consider or approach in the research project, because I really wanted the field to show me through their experiences with people from both "within" and "outside" of the neighborhood. I only took as a basis the above-mentioned letter of death threats, in 2013, directed to the Bahians in the city of Brusque to inquire about the permanence in these places.

On April 29, 2018, at 9:00 a.m. in the morning I left the house, to accompany the leisure activities of the Bahians, in the great Florianópolis. We left the neighborhood of Bela Vista, in São José, to go to the São Paulo neighborhood in Florianópolis, where the Bahians hold a soccer championship, which began in March and ended in May. The championship takes place in a soccer field located at the back of a bar, which already has a structure for receiving the championship and the fans, women, men and children. Close by one can also find a playground for children, and a acarajé board. I took advantage of the moment by doing interviews with women and men from Bahia, who live in the great Florianópolis.

At the end of the games, around 2.30 pm, the Bahians and I returned to the Bela Vista neighborhood, Batista Independence Street, to Chico's bar, where Bahians are concentrated, on weekends and for fraternization after the games. The staff were listening to 'arrocha', from the musical genre of samba and the sound was loud, but there was no mess or confusion that caused some kind of disturbance. In this bar I also performed field work with the Bahians, because according to reports of an interlocutor it is an important time to meet fellow Bahians, to remember their place of origin, a way to nourish the nostalgia as this only happens on some weekends, because during the week people are working and on weekends too many people also work.

Around 5:00 p.m., I went to the house of an interlocutor who is my acquaintance, and in his house I met other Bahians, who are from the same family and I managed to establish a relationship of affection. In the case the interlocutor, he was receiving a visit of his father who was with his 2 years old son and the nephew of his wife who also was with his wife and his 2 and half-years-old son, and had other Bahians who live in the house next door and on the same street. In fact, it's a Bahian community living in Belo Vista neighborhood, in São José, and according to sources there are bahians living in the neighborhood of Belo Vista for about 21 years and counting.

At the time that I was at the house of my interlocutor still conducting interviews, at around 6:30 pm to 7:00 pm, the police arrived at chico's bar and closed everything by removing the Bahians from the establishment, as a result the group of bahians went to the house that I was at , which is very close to the exit of the street and were waiting for the police to leave to pick up the cars and bikes that were parked next to the bar, since they could not stay at the place. Suddenly two vehicles arrived, the policemen started shooting with rubber bullets, they entered the house I was in, they striked a girl (the owner's sister-in-law), they took the owner of the house to prison, even through he was not present at the bar, knocked over their belongings, physically assaulted the house owner's friend who was sitting on the couch protecting his 2 year old son, one of the boys threw himself over the child so the shots did not hit the minor, his leg was hit by a rubber bullet , his face was all wounded by the aggressions, they called the Bahians of jaguaras (it is a perjorative term as if the person were waste products, or something irrelevant), they said that they should return to their land, all with a lot of hostility and racism . I was leaning against the wall and tried to stay, but the action was so violent that I also had to run to the house next door (the house shares a wall with the house that was invaded) I saw and heard all the verbal assaults and pounding in the back of the house.

When I left the house, I tried to establish a dialogue by showing that I was posting a researcher and presented my student card, the interview authorization term, I was not heard, instead I was harassed. I tried to explain that the owner of the house was not at the bar and that he was being unjustly detained and the second detained person had already left the bar and was not part of the confrontation (in fact there was no confrontation), and that the action was inappropriate because they did not respect the women and children who were at the scene. Besides this the street was already free, people were dispersing and ran to the house that was open, for cover. The police's actions placed the lives of people and especially of children at risk.

Before the police arrived at the bar, I talked to some interlocutors about the fraternization and they told me that they organize barbecue events, listen to the music, but it always ends in a disarray, because the neighbours complain about the noise and before long they call the police, however occasions like this are held to commemorate the culture, our people and we adore this. She said that even on special gatherings like birthday parties the police are called, because Bahians speaks loudly, like to listen to loud music, but can not do so until late hours, because the police always arrive before the set time for no noise tolerance, every time there is a bahian get-together there is always a complaint . People want our work, but they do not accept our leisure, people here hate Bahians and blacks, there are few people who respect us, who do not scowl.

It was an unnecessary, abusive violent action, an institutional violence. Nor was I listened too, as a professional who was there observing and collecting data, experiencing the life of Bahians in the great Florianópolis. I was not heard, I was also harassed and

from the context I noticed that it really was because I was black and Bahian, just like everyone who was hit. I will not analyze in this text these field experiences, only used it as example to show how people live in diaspora even within their own country.

The theme of diaspora and its transversalities comprise a relevant study in contemporary society, since it crosses between past, present and future. For Brazil, specifically, the historical analysis of the formation of the country through the most diverse migratory processes is fundamental to understand current realities in the global aspect.

Stuart Hall (2003), in Thinking of Diaspora: reflections on the land abroad, treats diaspora as a concept fundamentally related to the notions of alterity and difference, however they are seen as inequalities, in the processes of displacements.

The diaspora concept will be important to reflect on the family ties of Bahians with their native cities in Bahia and their new place in the Metropolitan area of Florianópolis. It will also help to think about the relations that will somehow be perpetuated from a cultural or symbolic point of view, thinking about the Brazilian constitution of the African diaspora in the sixteenth century, with the traffic of Africans of different geographical and ethnic backgrounds. Thus, it is important to make a connection with the work of Cunha (2012), Blacks, foreigner: the freed slaves, which portrays the comings and goings of black freed Africans and Brazilians in the diaspora, and how they were stigmatized, even though they were in their countries of origin, and solidarity between those who left and arrived, the exchange of goods between the black merchants of Bahia and Africa.

As Jurema Verneck (2003) proposes to think of the place of the black people and marginalized in the diasporic experiences, in their own territory making a reflection on the world-wide transformation, that in relation to the encounter with the other, it denotes the need to understand otherness, both for the bias of individual and collective recognition, and for the viability of the country's institutional public policies.

Kabengele Munanga (2015) will guide me in the discussions on racism in Brazil. The problems the author refers to are racist practices, xenophobia and all kinds of religious intolerance that fuel inequalities and human rights violations. Authors such as Albert Memmi (1977), too, will help me understand the racial situation in the country.

METHODOLOGY

Research based on the idea of participant observation and observant participation, to reach my main objective. The anthropology in my understanding will lead me to make a comparison and investigation of this phenomenon of change from Bahia to SC. In this sense, I share Tim Ingold's (2015) proposition that "the goal of anthropology is, I believe,

to seek a generous, comparative, nonetheless critical understanding of human being and knowledge in the same world in which we all inhabit "(INGOLD, 2015, p.01)

> The empiria - events, happenings, words, texts, smells, tastes, everything that affects the senses - is the material that we analyze and that, for us, are not only collected data, but questionings, sources of renewal, are social facts ", but" ethnographic facts "(PEIRANO, 2014, p.380)[6].

Through conversations, interviews, and daily living I will try to know how these Bahians live, the places they frequent and where other Bahian people usually meet, such as the barbershop and the bar that is in the neighborhood of Saco dos Limões. I intend to participate in the celebrations specially held for the public of the Northeastern region and Bahia, organized also by a Bahian. Peirano (2014) says that ethnography is the mother idea of anthropology, that is, there is no anthropology without empirical research, as the author pointed out: According to Ingold (2015), "the purpose of ethnography is to describe the lives of people other than ourselves, with a precision and keen sensibility through detailed observation and firsthand experience." (Ibid., P.). So during the research period, I spent time in people's houses, as I was allowed, as a way to participate in their lives, accompanying them to all the places they attend. I also conducted some interviews focused on their lives stories, since, as Briggs (1986) proposes, interviewing and participant observation are necessary steps to gain knowledge and skill with the language and culture of the native

By undertaking this mode of research, I can delve into subjective experiences through relationships with people experiencing the events that take place their living circles, to construct the narratives of these people in the light of the diaspora.

Although Ingold (2015) speaks of describing the lives of people "not in ourselves," but in my case I will be a native in the field or an "ethnonative", because I also came from Bahia to investigate the coming of Bahians to the greater Florianópolis. The coincidence of having affinity with my subject of research characterizes the degree of subjectivity of my work, this does not characterize Gilberto Velho (1987) as scientific rigor in the study of society, much less reject scientific objectivity.

In this sense, this work will allow me to look at a world of intersubjectivity as a form of negotiation, of reality among other actors, individuals or collectives as emphasized by Velho (1999) in his study on Memory Identity and Design.

[6] Portuguese to English translation by Jonas Hanyanya, student of Architecture e urbanism at the Federal University of santa catarina.

CONSIDERATIONS

When I set out to research about the displacement of Bahians to the Metropolitan area of Florianopolis, I did not think about the hypothesis of racism and xenophobia, I wanted the field to show me this, and it showed me in a perverse way. The only fact that explains police's action is xenophobia and racism since they were all black men and women and they have no right to be heard. I observed that there is a "cultural disagreement" between the local people and the Bahians, because the Bahians are praised for their work force, but are not understood in the moments of leisure, the diversion of Bahians is considered vagabondage, the songs played at the bar were samba de roda by Quixabeira da Matinha and which is cultural in Bahia. In my opinion I think that, for the population of Bahia living in the Metropolitan area of Florianópolis, it is necessary to create educational measures and awareness of actions for both migrants and natives, especially for the police institutions, as a way to combat racism and xenophobia and establish a relationship of respect between different cultures.

In this text I did not analyze deeply the issues of racism, xenophobia, nor the relationships of affections that occured in the period I was in the field, only brought to light reports of experiences lived and perceived with an anthropological look from within, as a black person and a Bahian anthropologist. In the writing of my dissertation I will include, in a more profound manner, all the facts lived in the field.

REFERENCES

ASSIS, Gláucia Oliveira. Estar Aqui, Estar Lá: uma cartografia da vida entre o Brasil e os Estados Unidos . Campinas: Núcleo de Estudos de População/UNICAMP, jun.2002. 170p.

BAENINGER, Rosana. "Migrações internas no Brasil século 21: evidências empíricas e desafios conceituais", in CUNHA, João Marcos Pinto (org.). *Mobilidade espacial da população*: desafios teóricos e metodológicos para o seu estudo. Campinas: NEPO/UNICAM, 2011.

BOAS, Franz. Antropologia cultural . Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRASIL - Secretaria de Promoção da Igualdade - Conselho de Defesa dos Direitos da Mulher - II Plano Estadual de Políticas para as Mulheres. Salvador, Bahia, 2009. 119p.

BRASIL. II PLANO NACIONAL DE POLITICAS PARA MULHERES. Brasília: Secretária de Políticas para as Mulheres, p.236, 2008.

BRIGGS. C. L. Learining how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research. *leraning how to ask*. Cambrige: Cambrige University Press, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da . Negros , estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à Àfrica.2º edição .rev. ampl. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

DUHRAM, E. A caminho da cidade. A vida rural e a migração para São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 1984.

_____. DURHAM, Eunice Ribeiro e TORRES, Lilian de Lucca.2009. Entrevista: Eunice Ribeiro Durham, PONTOURBE – Revista de antropologia urbana da usp, ano 4: jul.

DURHAM, Eunice Ribeiro e TORRES, Lilian de Lucca; Entrevista: Eunice Ribeiro Durham », Ponto Urbe [Online], 4 | 2009, posto online no dia 31 Julho 2009, consultado o 30 Setembro 2016. URL : http:// pontourbe.revues.org/1713 ; DOI : 10.4000/pontourbe.1713.

FRUGOLY, Heitor Jr. Sociabilidade Urbana.Ciências Sociais. Passo-a-passo 80.Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

GARCIA JÚNIOR, Afrânio Raul. O Sul: caminhão do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social . São Paulo: Marco zero; Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília : MCT-CNPq, 1989.

GONCALVES, Alfredo José. Migrações Internas: evoluções e desafios. Estud. av., São Paulo , v. 15, n. 43, p. 173-184, Dec. 2001. Available from. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142001000300014&lng=en&nrm=iso>. access on 27 Nov. 2017. http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142001000300014.

GUERREIRO, G. 2009. Terceira diáspora – Salvador da Bahia e outros portos atlânticos. In: ENECULT, V, Salvador, 2009. Faculdade de Comunicação/UFBA. Disponível em: http://www.cult.u±ba.br/enecult2009/19287.pd±, acesso em: 29.01.2018.

HALL, Stuart .Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In.Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro (Trad.) – 11. Edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. In: Estar Vivo – Ensaios sobre Movimento , Conhecimento e Descrição. Petróplis; Vozes, 2015.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=290890&search=bahia%7Ccoracao-de-maria%7Cinfograficos:-historico>. Acesso em setembro de 2017.

JARDIM, Denise Fagundes. “As mulheres voam com seus maridos”: a experiência da diáspora palestina e as relações de gênero. Horiz. antropol., Porto Alegre , v. 15, n. 31, p. 189-217, June 2009 . Available from <http://www.scielo.br/scielo. php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832009000100008&lng=en&nrm=iso>. Access on 27 Nov. 2017. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000100008.

MEMMI, Albert. Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador; tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra , 1977.127p.

ALMEIDA, Rodolfo; ZANLORENSSI, Gabriel. Fluxos migratórios: a distribuição da população de cada estado pelo país. NEXO JORNAL LTDA, 01 Dez 2017. Disponível em: https://www.nexojornal.com.br/grafico/2017/12/01/Fluxos-migratórios-a-distribuição-da-população-de-cada-estado-pelo-país.html. Acesso 16 de dezembro de 2017.

PEIRANO, Mariza: Etnografia não é método; Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

Polícia Civil investiga carta que ameaça baianos no Vale do Itajaí . G1 Santa Catarina, 11 nov.2013.Disponivel em: <http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2013/11/policia-civil-investiga-carta-que-ameaca-baianos-no-vale-do-itajai.html >. Acesso em: 19 julho, 2017.

REIS, Marilise. L.M. Dos. Diáspora como movimento social: implicações para a análise dos movimentos sociais de combate ao racismo. Ciências Sociais Unisinos: São Leopoldo: vol.46, nº 1, p.37-46, jan/abr.2010.

SANTOS, Tatiane Silva Cerqueira. Entre fuxicos, crochês e biscuit: tecendo empoderamento das Mulheres Rurais. 2015.101f. Monografia (apresentada ao final do curso de graduação em Estudos de Gênero e Diversidade) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

WERNECK, Jurema. Da Diáspora Globalizada: Notas sobre os afrodescendentes no Brasil e o início do século XXIONG Criola, 2003. Disponível em: <http://www.criola.org.br/artigos/Da%20Diaspora%20Globalizada.pdf.html>. Acesso em 27 de novembro de 2017.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: Velho, G. Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 2. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.121-132,1987.

VELHO, Gilberto. Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 31-48, 97-105, 1999.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

SABERES COLETIVOS: EXPLORANDO UMA NOVA PRÁTICA PEDAGÓGICA

Tatiele Mesquita Corrêa
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Gabriela Pedroni
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

O trabalho tem como tema o ensino e o aprendizado de alunos da educação básica e superior, buscando entender como a interação entre alunos desses dois ambientes escolares podem criar mecanismos de ensino-aprendizado em conjunto. Essa pesquisa foi realizada a partir da Ação de Extensão promovida pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Ufrgs), em parceria com uma Escola Municipal de Ensino Fundamental de Porto Alegre - RS. Essa ação de extensão, organizada e intitulada "Saberes Significativos: quando a universidade aprende com a escola e a escola aprende com a universidade", objetiva a criação de novas estratégias de aprendizagem coletivas e a experimentação de momentos educacionais significativos por parte dos sujeitos envolvidos, através da promoção de vivências pedagógicas entre as licenciandas (os) e alunas (os) da educação básica através de oficinas realizadas *por* e *para* estes dois públicos, nestes dois espaços. Para a realização da pesquisa está sendo utilizada a metodologia qualitativa, através da observação participante das atividades realizadas, que iniciaram no ano de 2016 e continuam acontecendo. O trabalho está em desenvolvimento, no entanto, resultados preliminares apontam que a interação entre esses dois alunos motiva a troca de saberes, para os alunos do ensino básico representa a possibilidade de formular conteúdos de seu interesse e para os licenciandos o projeto proporciona o contato com o ambiente escolar no início de sua formação pedagógica.

Palavras-chave: Saberes Coletivos; Antropologia e Educação; Processos Educativos, Prática Pedagógica

COLLECTIVE KNOWLEDGE: EXPLORING A NEW PEDAGOGICAL PRACTICE

Abstract

The paper addresses the subject of teaching and learning in basic education students and undergraduates, to understand how the interaction between these students, of different school environments, make other pedagogical forms. This research is carried out from the initiative of a project promoted by Faculty of Education, Federal University of Rio Grande do Sul, in

partnership with a Municipal School of Elementary Education of Porto Alegre. This activity, titled "Significant knowledge: when the university learns with the school and the school learns from the university", aims to create new collective learning strategies and experimentation of significant educational moments on the part of the involved subjects, through the promotion of pedagogical experiences between the graduates and students of basic education through workshops held by and for these two publics in these two spaces. For the accomplishment of the research is used the qualitative methodology, through the participant observation of the performed activities that began in the year of 2016 and continue happening. The research is in development, however, preliminary results indicate that the interaction between these two groups of students motivates the exchange of acquirements, for the students of basic education it represents the possibility of formulating contents of their interest, and for the graduates the project provides the contact with the school environment at the beginning of their pedagogical training.

Keywords: Collective Knowledge; Anthropology and education; learning processes; pedagogical practice

INTRODUÇÃO

"Toda troca é antropológica."

Esther Pillar Grossi

O presente escrito procura refletir sobre a ação de extensão universitária denominada "Saberes significativos: quando a universidade aprende com a escola e escola aprende com a universidade", que se refere a articulação do ensino e extensão, realizada desde 2016, pela Faculdade de Educação (Faced) da Universidade Federal do Rio Grando do Sul (Ufrgs) em parceria com a Escola Municipal de Ensino Fundamental (Emef) Neusa Goulart Brizola. Essa ação de extensão visa experimentar novas relações de ensino-aprendizagem, valorizando os saberes constituídos e a capacidade de organização de estudantes e docentes envolvidas[1]

Para a realização da pesquisa utiliza-se a metodologia qualitativa, através da observação participante das atividades empreendidas, oportunizada pela monitoria universitária na disciplina de Psicologia da Educação II. Com isso, pretende-se, aqui, relatar e entender como a interação entre discentes desses dois ambientes educacionais podem criar mecanismos de ensino-aprendizado em conjunto, mediante diálogo da Antropologia e Educação. Para tanto, será apresentada inicialmente ponderações em relação ao contexto onde o projeto foi idealizado, seguida de uma reflexão a respeito da extensão no cenário da educação superior e brasileira, e por fim, as circunstâncias pelas quais é possível sua execução até o presente momento.

[1] Motivadas por pesquisas e estudos, principalmente, pelas reflexões (ativistas e pessoais) de nossas vivências/sobrevivências numa cultura fundada no patriarcado, onde, ainda há, relações de dominação de gênero, vemo-nos mobilizadas a sequestrar a gramática. Desobedecemos à linguagem quanto ao uso linguístico do masculino genérico entendido e utilizado para denotar o gênero humano, universal. Aqui, inspiradas por diversas mulheres, dentre elas Debora(h)s: Diniz e Duprat, nossa escrita será feminina, não para uma forçada supremacia sobre os homens, mas para possibilitar a múltipla e plural de ser humana.

CONTEXTUALIZAÇÃO

A ação de extensão, "Saberes significativos: quando a universidade aprende com a escola e escola aprende com a universidade", promovida pela Faced/UFRGS foi pensada na tentativa de promover vivências pedagógicas entre licenciandas e alunas de instituições de educação básica de Porto Alegre - RS. Essa ação de extensão está vinculada à disciplina de Psicologia da Educação II, trata-se de uma disciplina de 2 créditos acadêmicos (com carga horária semestral de 30h), disponível de forma obrigatória e eletiva a várias licenciaturas da UFRGS, assim faz parte do conjunto de disciplinas que compõem o núcleo de estudos e fundamentos básicos dos currículos de licenciaturas da universidade em questão.

Através da ação de extensão as alunas dessa disciplina saem do espaço de sala de aula tradicional e partem para a interação com estudantes do ensino básico, em decorrência disso as estudantes que participam da atividade de extensão recebem certificado de 8h, que são referentes tanto a aplicação das oficinas nas escolas parceiras, quanto o tempo para o seu planejamento - com isso a carga horária de ação de extensão sobrepõe a da própria disciplina.

Atualmente a ação de extensão está em sua quinta edição, já mobilizou participação de 216 universitárias - majoritariamente oriundos dos cursos de licenciaturas, matriculadas em duas turmas da disciplina Psicologia da Educação II -, mais de 350 estudantes do ensino fundamental regular da Emef Neusa Goulart Brizola - escola parceira desde o início do projeto - e aproximadamente 50 estudantes da Eja vinculadas ao Centro Municipal de Educação dos Trabalhadores (Cmet) Paulo Freire - instituição parceira desde 2017.

O objetivo dessa ação é a criação de novas estratégias de aprendizagem coletivas, que visam, acima de tudo, a experimentação de momentos significativos por parte das sujeitas envolvidas. Intenta-se promover vivências pedagógicas entre as licenciandas e estudantes da educação básica através de oficinas realizadas *por* e *para* estes dois públicos e nestes dois espaços. "Saberes Significativos", ou apenas "Os Saberes", foi pensado por suas organizadoras no ano de 2015, Provocadas pelo lamento recorrente de licenciandas de que a faculdade está distante da "realidade lá fora", as quais sublinham uma sensação de que boa parte dos saberes vivenciados ao longo de seus currículos não dialoga de modo efetivo com o que julgam ser o cotidiano de uma instituição escolar pública, suas dificuldades e desafios. A partir disso, pensou-se em estratégias que pudessem diminuir o distanciamento existente entre os saberes oferecidos pelos currículos de licenciatura e sua aplicabilidade no cotidiano escolar. (COSTA, BORGES E CORRÊA, 2016. p. 76)

Essa foi uma reflexão já realizada pelo professor da disciplina e coordenador do projeto, Luciano Bedin da Costa, revelada no artigo "O 'lá fora' também pode ser aqui: saberes significativos entre escola e universidade" em parceria com a pedagoga Joelma

de Vargas Borges e a monitora da disciplina Tatiele Mesquita Corrêa ao tratarem sobre os motivos que levaram à formulação dessa ação de extensão, conforme segue:

> Enquanto professores de uma Faculdade de Educação, a qual recebe semestralmente licenciandos dos mais diferentes cursos, é inevitável que vejamos nesse hiato um grande problema a ser enfrentado e que, obviamente, não será resolvido de uma maneira simplória ou mesmo imediata. Entendendo que essa problemática não se restringe à forma como os currículos são comumente estruturados – ainda centrados em saberes teóricos e com uma reduzida carga horária de práticas pedagógicas – e sabedores de que se trata, também, de uma macropolítica educacional que historicamente negligência e desinveste capital econômico e simbólico na educação básica, resolvemos encarar o problema e fazer do espaço que nos cabe – no caso, uma disciplina 1 de graduação – algo potente. (COSTA, BORGES E CORRÊA, 2016. p. 76)

Nesse contexto, usa-se a ação de extensão enquanto agente aproximador, inserindo de forma orgânica uma das alianças recomendadas e pactuadas entre as universidades públicas brasileiras, que diz respeito à indissociabilidade entre pesquisa, ensino e extensão. Quanto à estrutura desta ação, organiza-se na seguinte proposta: alunas que cursam a disciplina supracitada são convidadas a formarem grupos interdisciplinares e pensar oficinas para aplicarem na escola parceira, da mesma maneira que as alunas da escola são convidadas a desenvolver oficinas para as licenciandas, constituindo uma metodologia que anteponha processos participativos e dialógicos.

Com essa ação de extensão os espaços pedagógicos são ampliados, possibilitando pensar experiências de aprendizagem que possam superar modelos hegemônicos alicerçados historicamente nas relações verticais de poder centralizado em uma única concepção de aula. Para Pedroni e Corrêa (2016), é possível assinalar uma perspectiva progressista, por parte do professor da disciplina e coordenador do projeto, registrada pelo educador Paulo Freire como necessária à formação docente saber que "ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua própria produção ou a sua construção" (FREIRE, 2015, p. 47).

> Dessa maneira, emerge um novo conceito de 'sala de aula', que não mais se limita ao espaço físico tradicional de ensino-aprendizagem. 'Sala de aula' são todos os espaços, dentro e fora da Universidade, em que se apreende e se (re) constrói o processo histórico-social em suas múltiplas determinações e facetas. (BRASIL, 2012, p. 50)

É nesse panorama que a escola Neuza Brizola, também participante de outros projetos junto a universidades, recebe a UFRGS e juntas promovem espaços que estabelece trocas efetivas desde os momentos iniciais onde as participantes se conhecem e prospectam interesses comuns, passando pelo planejamento, desenvolvimento e avaliação coletiva das oficinas.

Em todas edições da ação, que perdura um semestre letivo, as instituições constituem um cronograma visando maior integração entre as participantes nas quatro etapas do projeto: i) os grupos, constituídos pelas universitárias da forma mais interdisciplinar possível - em relação a variedade de cursos de licenciatura, são recebidos na escola pelas respectivas turmas da escola que receberão as oficinas. Esse primeiro encontro inaugura uma relação marcada pelo diálogo, troca de saberes, onde se (re)conhecem com valoração dos saberes prévios e aprendizagem coletiva objetivada; ii) nos dois espaços educacionais as oficineiras apresentam seus projetos de oficinas. Na universidade os grupos apresentam o que pensaram para a oficina para a professora da escola e na escola as alunas apresentam para o professor e monitora da disciplina "Psicologia da Educação II"; iii) realização das oficinas e iv) encontro final e avaliação coletiva da experiência.

Assim, a partir dessa estrutura e dessa dinâmica, novas formas de aprender e de ensinar são construídas coletivamente, não apenas pelas universitárias, mas também pelas estudantes do ensino básico. Essa troca foi possibilitada por um dos pilares da educação superior brasileira: a extensão universitária.

EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA

O debate acerca das concepções, diretrizes e práticas da Extensão Universitária e sua trajetória histórica nas universidades brasileiras ainda pode ser considerado como um tema conturbado e que envolvem disputas de significados (GONÇALVES e VIEIRA, 2015), no entanto, ao observar alguns marcos importantes para a Extensão Universitária pode-se perceber um avanço a respeito de algumas concepções e funções dessa atividade, que visa de alguma forma aproximar a universidade da sociedade em que está inserida.

Esse pilar da educação superior passou por uma consolidação institucional no âmbito universitário ao longo das últimas décadas, contudo, apesar disso, de modo geral, as ações de extensão são menos prestigiadas que o ensino e a pesquisa dentro do cenário acadêmico e quando acontecem geralmente estão ligadas à pesquisa, poucas são as ações extensionistas que estão conectadas com as disciplinas oferecidas nos cursos de graduação, como é o caso dos "Saberes Significativos".

As primeiras atividades de Extensão Universitária no Brasil datam do início do Século XX, mas que estavam mais voltadas para a realização de cursos e conferências abertas ao público, mas ainda não se constituía como política universitária difundida e institucionalizada (NOGUEIRA, 2003). Sendo a partir do final da década de 1960 e início de 1970 que a extensão passa a ser tratada como uma política nacional em relação às universidades.

Em 1968 a Extensão Universitária aparece na Lei 5.540, que estabeleceu a Reforma do Ensino Superior no Brasil, sendo assim instituída como uma modalidade de curso dentre graduação, pós-graduação e especialização (BRASIL, 1968). Com isso, essa modalidade ganha projeção nacional em um período de ditadura civil-militar, muito amparada pelos princípios da Lei de Segurança Nacional – tendo como exemplo a criação dos seguintes programas nacionais: Projeto Rondon, Campus Avançado e Centro Rural Universitário de Treinamento e Ação Comunitária (Crutac) (GONÇALVES e VIEIRA, 2015; CARBONARI e PEREIRA, 2015).

Mas a primeira política voltada para a extensão é criada propriamente apenas em 1975, através do Plano de Trabalho de Extensão Universitária, que foi elaborado pelo Ministério da Educação (MEC), por meio da Coordenação da Extensão Universitária (CODAE). A sua elaboração buscou trazer para a responsabilidade e controle do Estado essa modalidade, uma vez que assegura a competência do MEC de propor a política de extensão nas universidades brasileiras, que até o momento estavam dispersas sob o controle autônomo de cada instituição. Neste documento, destaca-se um dos elementos da extensão universitária que está presente até hoje: a ideia de dialogicidade entre a universidade e a sociedade (GONÇALVES e VIEIRA, 2015; NOGUEIRA, 2003).

> Entre as primeiras produções da CODAE, está o Plano de Trabalho de Extensão Universitária. Neste, **sob a influência das ideias de Paulo Freire (1992), a Extensão foi definida como ação institucional voltada para o atendimento das organizações e populações, com sentido de retroalimentação e troca de saberes acadêmico e popular**. (grifei) (MIRANDA e NOGUEIRA, 2012, p. 13)

A troca de saberes entre licenciandas e alunas do ensino básico está presente nas práticas pedagógicas realizadas pelos "Saberes", uma vez que as oficinas são realizadas por ambas as agentes, percebe-se que há uma valorização do que as alunas já tem conhecimento. O que ficará mais evidente nas oficinas que as alunas da escola aplicam para as universitárias, uma vez que, em geral, as estudantes não tem os seus conhecimentos reconhecidos dentro do espaço da sala de aula.

Na década de 1980 surge um novo ator que influenciará os rumos da extensão universitária brasileira, qual seja, o Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras (Forproex). Este elaborou duas políticas de extensão importante: o Programa de Fomento à Extensão Universitária (Proext) e o Plano Nacional de Extensão, que datam respectivamente de 1993 e 1998 (NOGUEIRA, 2003). Anteriormente a isso ainda tem-se a inserção dentro do Constituição Federal de 1988 o princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão. Esses três marcos legais e políticos consolidam a Extensão Universitária dentro da Universidade Brasileira como uma prática institucional e tendo um caráter nacional.

> Assim, no início da década de 2000, a Extensão Universitária já havia adquirido significativa densidade institucional, no que se refere à Constituição de 1988, à legislação federal e às regulamentações do FORPROEX. Estava superada a concepção de que a Extensão Universitária seria simplesmente um conjunto de processos de disseminação de conhecimentos acadêmicos por meio de cursos, conferências ou seminários; de prestações de serviços, tais como assistências, assessorias e consultorias; ou de difusão de conhecimento e cultura por meio de eventos diversos e divulgação de produtos artísticos. **A Extensão Universitária tornou-se o instrumento por excelência de inter-relação da Universidade com a sociedade, de oxigenação da própria Universidade, de democratização do conhecimento acadêmico, assim como de (re)produção desse conhecimento por meio da troca de saberes com as comunidades. Uma via de mão dupla ou, como se definiu nos anos seguintes, uma forma de "interação dialógica" que traz múltiplas possibilidades de transformação da sociedade e da própria Universidade Pública**. *(grifei)* (MIRANDA e NOGUEIRA, 2012, p. 17)

O texto citado acima foi extraído do livro referente à Política Nacional de Extensão Universitária, que data do ano de 2012. Essa panorama dos marcos históricos da extensão universitária procurou demonstrar como essa modalidade está inserida na educação superior, com as suas transformações e consolidações e as alterações de concepções ao longo do tempo (expressadas nas políticas públicas).

Essa perspectiva interativa está no cerne da ação de extensão realizada e articulada ao ensino abre a possibilidade para outros modos de docência, fazendo dessa jornada algo muito potente e transformador. Para muitas professoras em formação essa experiência inaugura seu contato com a escola e fazem com que " percebam (na prática) formas mais promissoras de diálogo com seus futuros alunos, assim como aluna(o)s da educação básica, já bastante desacreditada(o)s e estigmatizada(o)s, se veem partícipes desse processo, valorizados pelos saberes que possuem" (COSTA, BORGES E CORRÊA, 2016. p. 78).

OFICINAS

As mais de 30 oficinas realizadas nesse projeto foram observadas diversas temáticas que percorreram desde racismo, classes sociais, robótica, diversidade, meritocracia, homofobia, machismo, música às questões ambientais (3Rs da Sustentabilidade: reduzir, reutilizar e reciclar). Sublinhamos que não foram em todas as edições da referida ação que a escola ministrou oficinas na Ufrgs, em decorrência de alguns acontecimentos como ocupações na universidade em 2016/2, paralisações dos municipários, por exemplo, por isso, ao todo seis oficinas foram aplicadas pela escola. No entanto, destacamos aqui duas oficinas planejadas e executadas pelas alunas da escola na primeira edição dos "Saberes".

As alunas da escola, assim como as licenciandas, seguiram um roteiro com alguns passos que visava auxiliar o desenvolver da oficina, sob orientação de suas respectivas

professoras, tal roteiro "foi adaptado a uma linguagem acessível para os alunos, mas que envolvia os objetivos, metodologia, recursos a serem utilizados e referências bibliográficas" (COSTA, BORGES E CORRÊA, 2016. p.81).

A oficina "Aprendendo rimas com mulheres guerreiras" foi ministrada pela turma do 4º ano do II ciclo[2] do ensino fundamental, partiu de um trabalho já existente com sua professora da turma sobre o estudo de algumas biografias de mulheres. As alunas acessaram a literatura sobre três mulheres Frida Kahlo, Maria Degolada (história real acontecida em Porto Alegre) e Malala, analisarem suas histórias e o que poderiam aproveitar de conhecimento para suas vidas sobre direito das mulheres e criaram rimas sobre a temática. Diante do roteiro, perceberam que poderiam aplicar esse conhecimento propiciado pela experiência na sala de aula em forma de oficina. Os livros utilizados em aula foram apresentados pelas estudantes da educação básica no início da oficina e, depois, algumas alunas da escola contaram as biografias das mulheres denominadas por elas como guerreiras. As universitárias foram convidados a fazerem rimas, apresentando-as no final da oficina.

Imagem 01 – Oficina "Aprendendo rimas com mulheres guerreiras"- Faced/Ufgrs - Porto Alegre/RS

E lá vem o seu noivo
com uma faca afiada,
então ela virou a
Maria Degolada.

(DIÁRIO DE CAMPO, 2016)

A foto acima é uma representação de uma nova prática pedagógica, uma vez que as estudantes saem do local de passividade para ocupar o local ativo da sala de aula, isto é,

[2] A partir do ano 2000 todas as escolas da Rede Municipal de Ensino de Porto Alegre (RME/POA) passaram a ter sua rede curricular organizada em 3 ciclos: I Ciclo (Infância), turmas A10, A20 e A30 (idades entre 6 e 8 anos, aproximadamente); II Ciclo (Pré-Adolescência), turmas B10, B20 e B30 (idades entre 9 e 12 anos, aproximadamente); III Ciclo (Adolescência), turmas C10, C20 e C30 (idades entre 10 e 14 anos, aproximadamente).

estão no local do espaço escolar que representa a produção do conhecimento: em frente à turma. Essa situação demonstra que podem ser trabalhados assuntos escolares, curriculares, que integrem os saberes anteriores das estudantes, neste caso, a matéria curricular sobre literatura foi transmitida através de um saber das alunas: a produção de rimas.

Além disso, essa oficina contribuiu para que as alunas tivessem uma proximidade com as universitárias, compreendendo que também são dotadas de conhecimento que podem ser transmitidos. Houve com isso a apropriação dos conteúdos mediados por uma experiência educativa diferente do modelo tradicional, que divide a turma entre aquele que detém o conhecimento e aqueles que recebem o conhecimento.

Já a turma do 5º ano do IIº ciclo do ensino fundamental desenvolveu a oficina "Adolescência e verdade" durante as aulas de filosofia. A temática foi escolhida pela turma a partir do estudo realizado nas aulas de ciências, a metodologia escolhida pelas alunas da escola para troca de informações sobre adolescência foi fazer o "jogo da garrafa". As perguntas que foram lançadas as participantes estavam dentro de uma garrafa pet e foram formuladas pela turma da escola. Todas as participantes sentadas no chão, em círculo, respondiam as perguntas conforme o jogo acontecia. Realizou-se uma roda de conversa, no final, sobre mitos e verdades na adolescência.

Imagem 02 – Oficina "Adolescência e verdade"- Faced/Ufgrs - Porto Alegre/RS

A temática escolhida pelas estudantes revelam um assunto que muitas vezes não é tratado em sala de aula, mas que compõe de forma transversal as disciplinas do ensino básico. O modelo de perguntas e respostas, também contribuiu para que assuntos possam emergir de forma dinâmica e natural, o que em um momento tradicional de ensino-aprendizagem poderia gerar constrangimentos.

Ademais, a própria organização dos estudantes em formato circular demonstram que há também por parte das alunas uma perspectiva de horizontalidade para a produção do conhecimento, em que podem ser pensadas outras formas interacionais para a transmissão do conhecimento em sala de aula.

Deste modo, ao trazer esses dois exemplos de oficina, gostaríamos de demonstrar como é possível realizar uma nova prática pedagógica que valorize os conhecimentos prévios das estudantes, como forma de explorar maneiras diversas de ensino-aprendizagem no ambiente escolar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A antropologia, sendo a ciência da humanidade e da cultura, tem um campo de investigação extremamente vasto, abrangendo a universalidade do social humano e sua complexidade através dos tempos e, em particular, num mundo que se globaliza. Porém o diálogo com a educação é ainda pouco difundido no cenário acadêmico brasileiro, embora essa relação entre as áreas de conhecimento da antropologia e educação refere-se a uma importante e antiga questão a respeito de ser humana e seu processo de aprendizagem.

Conforme Gusmão (1997) é possível constatar um campo de confrontação entre essas áreas do conhecimento, parece ser atribuído à educação uma condição de prática e à antropologia a condição do saber científico. No âmbito deste escrito, não se pretende dar conta dessa divergência supostamente fundadas em prenoções e práticas reducionistas, sequer discorrer sobre a historicidade desse diálogo. Atentaremos, aqui, em tecer considerações sobre o que observamos na interação entre escola e universidade através do projeto "Saberes Significativos" com um "olhar antropológico" partindo de um ponto comum que é a questão das diferenças, desafiadora para o campo educacional e primordial à antropologia.

Embora não se trate do ensino de Antropologia, o intercâmbio entre o corpo discente da escola e das professoras em formação nos convoca a pensar em conceitos com o de cultura, alteridade e relativismo cultural. Sublinhamos que "o que preside a caminhada rumo a um campo de conceitos está impregnada de antropologia, isto é tributária da cultura das situações que cada meio social oferece aos aprendentes, a respeito de uma determinada área de conhecimentos" (GROSSI, 2018).

Desde o primeiro encontro entre as participantes o discurso perpassa "a outra", o contato entre esses diferentes públicos, cultura das adultas e os padrões de desenvolvimento comportamental das crianças. Essa ação de extensão procurou assim um diálogo entre esses dois grupos sociais, que muitas vezes não interagem entre si nesse momento de formação educativa (para as licenciandas e as alunas da escola). Sendo que, para a construção das oficinas é necessário que os diferentes grupos tenham conhecimento, se aproximem, se afetem com as características dessas "outras" para a elaboração de um projeto interessante.

No momento em que os assuntos que são atrativos e curiosidades são compartilhadas, presume-se que tais interesses diversos são postos numa relação de alteridade (o eu e a outra em relação) mais que de diversidade (o eu e a outra), diferentes formas de percepção e conhecimentos são ponderados para desenvolver as oficinas.

> Logo, tanto para os escolares quanto para os universitários, o ganho é epistemologicamente maior. Quando nos dispomos a transitar no miúdo e no grande, dando a mesma importância e relevância a ambos, promovemos a investigação, desestabilizando e provocando o impensado, abrindo a possibilidade para outros modos de docência, fazendo dessa jornada algo muito potente e transformador. (COSTA, BORGES E CORRÊA, 2016. p. 78).

A experiência de trocas de saberes entre esses diferentes grupos e culturas diversas coloca em questão um espaço de encontro, para além das configurações convencionais de sala de aula, marcado pelo diverso, pelo diferente. Esta vivência assegura à constituição de formas educativas coletivas de aprendizagem na formação de professoras que supere a hegemonia acadêmica.

O trabalho está em desenvolvimento, ainda assim, resultados preliminares apontam que a interação entre esses dois públicos motiva a troca de saberes: para as estudantes da educação básica representa a possibilidade de formular conteúdos de seu interesse e para muitas licenciandas o projeto inaugura o contato com o ambiente escolar em sua formação pedagógica através de uma nova prática pedagógica.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Política Nacional de Extensão Universitária*. Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Instituições Públicas de Educação Superior Brasileiras, 2012. 74 p

_____. *Lei nº 5.540, de 28 de novembro de 1968*. Fixa normas de organização e funcionamento do ensino superior e sua articulação com a escola média, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5540.htm>. Acesso em: 11 de maio de 2011

CARBONARI, Maria Elisa Ehrhardt; PEREIRA, Adriana Camargo. A extensão universitária no Brasil, do assistencialismo à sustentabilidade. *Revista de Educação*, v. 10, n. 10, 2015.

COSTA, Luciano Bedin, BORGES, Joelma de Vargas, CORREA, Tatiele Mesquita.

O "Lá fora" também pode ser aqui: saberes significativos entre escola e

universidade. *Textos FCC*, São Paulo, v. 50, p. 74-91, nov. 2016. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/textosfcc/article/view/4317/3234> Acesso em: 21 de março de 2018

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 52 ª ed – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

GONÇALVES, Nadia; VIEIRA, Carina. *Extensão Universitária no período da ditadura*: concepções e relações com a Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento. Antíteses, v. 8, n. 15, 2015.

GROSSI, Esther Pillar. *Em busca do saber de ensino.* 2018 Disponível em: <https://geempa.com.br/em-busca-do-saber-de-ensino/>. Acesso em: 17 de julho de 2018.

GUSMÃO, Neusa Mª Mendes. Antropologia e educação: origens de um diálogo. *Cadernos CEDES*, n. 43, p. 8-25, 1997.

PEDRONI, Gabriela; CORREA, Tatiele Mesquita. Saberes Dialógicos, Ações Significativas: um estudo de caso acerca da formação de professores. X SEMINÁRIO NACIONAL DIÁLOGOS COM PAULO FREIRE: Democracia, sujeitos coletivos e a Pedagogia da Esperança. 2016. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Faculdade Educação - FACED/UFRGS. *Anais…* Disponível em: <https://xseminariodialogoscompaulofreire.wordpress.com/paulo-freire-e-a-educacao-superior/ >. Acesso em: 21 de março de 2018.

MIRANDA, G. L.; NOGUEIRA, M. D. P. Política nacional de Extensão universitária. *Fórum de pró-reitores de extensão das instituições de educação superior públicas brasileiras [Internet]*, 2012.

NOGUEIRA, Maria das Dores Pimentel. Onde Falha o Plano Nacional de Extensão*?*. *Interagir: pensando a extensão*, n. 4, p. 7-14, 2003.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 082. Food matters in Anthropology: debates, limits and challenges

A FESTIVE AND CELEBRATORY SWEET BREAD OF AZORES ISLANDS – FROM THE PLEDGE TO THE SHARING

Teresa Perdigão
Universidade Nova de Lisboa (UNL)
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH)
Instituto de Estudos de Literatura e Tradição
Patrimónios, Artes e Culturas (IELT)
teresaperdigao@hotmail.com

Abstract

The archipelago of the Azores is composed of 9 islands located in the Atlantic Ocean. Each island has its own strong cultural identity and specific geographical, geological and environmental characteristics. The habits of these islands have been influenced by the strong immigration to the U.S.A. and Canada. However, their eating habits have changed very little. Each island has its own specific gastronomy but they all have just one sweet in common: *Massa Sovada* (a type of sweet bread). Wherever the Azoreans are, *massa sovada* is present. We can find it in all festivities and gatherings. It has always been associated with festivities and offerings. It functions as the unification element between communities. However, each island can give it a different name. This archipelago celebrates the Cult of The Holy Ghost. All communities get together each year to prepare the communal feast, share food and present the offerings to the divinity. *Massa sovada* is always present. This research analyses the symbolic meaning of such a food, as an offering to the divinity and a sharing act between family members and neighbors, during the Holy Ghost Feasts, weddings, baptisms and pig-slaughtering. It registers its function as an identity element of the Azores Islands.

Keywords: “Ritual food”; “*Massa sovada* (Sweet bread)”; “Azores”; “ Pledges”

Resumo

O arquipélago dos Açores, é constituído por 9 ilhas, onde o culto ao Espírito Santo mobiliza as comunidades, anualmente. Estas festividades poderão prolongar-se por vários fins-de-semana, dependendo das promessas existentes, envolvendo a comunidade na preparação de manjares comuns, na partilha de alimentos e em oferendas à divindade.

Embora cada ilha tenha a sua forma tradicional de festejar, há, em todas elas, alimentos comuns - carne de vaca, pão e massa sovada. Este último é uma massa de pão enriquecida. Adquire formatos e composição diferentes em cada ilha, mas é o único doce comum a todas. Embora cada ilha tenha características culturais e hábitos alimentares próprios, a massa sovada abrange todas. Resultado de mais de uma década de trabalho de campo nestas ilhas, este trabalho analisa o percurso do pão, alimento primordial, como oferta à divindade e partilha entre familiares e vizinhos, durante as festas do Espírito Santo, e a sua simbólica. Regista o envolvimento das

comunidades na oferta solidária dos ingredientes necessários à feitura de muitas centenas ou mesmo milhares de massas; a distribuição deste alimento a toda a comunidade, tendo em conta os mais desvalidos, como os doentes e os presos; a simbólica associada a este alimento e a sua função como elemento identitário das ilhas dos Açores. Explicita também como as comunidades se identificam com ele, em torno do qual se unem, tanto nas ilhas, como na diáspora, apropriando-se de um saber-fazer único e exclusivo.

Palavras-chave: “Alimentos rituais”; “Massa sovada”; “Açores”; “Promessas”.

MASSA SOVADA - DOCE FESTIVO NAS ILHAS DOS AÇORES - DA PROMESSA À PARTILHA

1. Situação das ilhas dos Açores

2. As nove ilhas açorianas.

3 . A cada ilha é atribuída uma cor.

O arquipélago dos Açores fica no Oceano Atlântico, entre o continente europeu e o americano. Faz parte do território português.

Nestas ilhas sente-se a permeabilidade a hábitos importados dos Estados Unidos da América e Canadá, destinos de emigração dos açorianos. Sob a influência destes emigrantes, as ilhas transformaram-se, especialmente a partir dos anos 60-70 do século XX. Alguns emigrantes regressaram definitivamente às suas ilhas. Outros iam anualmente passar férias e consigo levavam novos costumes, sobretudo os que incluíam maior e melhor conforto para as suas casas.

Mudou a arquitectura local; mudou a linguagem; mudou a forma de se vestirem, mudaram os hábitos. Importaram-se os materiais para erguer uma casa; importaram-se vocábulos para designar significantes e signos até aí desconhecidos; importaram-se modas. Na ilha do Pico, na freguesia das Ribeiras, até as festas locais em honra do Espírito Santo sofreram alterações que ainda hoje se mantêm. Os cortejos passaram a fazer-se com a presença de jovens, denominadas rainhas, ostentando vestes ricamente elaboradas e longos mantos bordados.

4 e 5 – Festas do Espírito Santo na ilha do Pico.

Em mais de uma década de trabalho de campo, nomeadamente, na área dos hábitos alimentares, constato que, apesar da clara aculturação, com importação do que é considerado novo, diferente e melhor, que possa combater e levar ao esquecimento do sentimento de pertença a uma terra de difícil labor, há comidas que permanecem (quase) imutáveis.

Este trabalho analisa o percurso de uma iguaria - a massa sovada -, como oferta à divindade e partilha entre familiares e vizinhos, durante as festas do Espírito Santo, e a sua simbólica, como elemento agregador e gregário da comunidade.

No sentido de clarificar a excepcionalidade da massa sovada como alimento/dádiva e oferenda que abrange as 9 ilhas, veja-se, de relâmpago, o que acontece em algumas das ilhas e as suas especialidades no campo da doçaria. Muitas delas se identificam com os seus próprios doces.

S. Jorge tem as suas *espécies*.

6. Situação da ilha de S. Jorge

7 e 8. Espécies de S. Jorge

A ilha Graciosa, tem as suas queijadas e o alfenim.

9. Queijadas da ilha Graciosa

10. Ex-votos em alfenim

11. Situação da ilha Graciosa

A ilha Terceira tem as suas Donas Amélias e também o alfenim.

12. Situação da ilha Terceira

13. Donas Amélias

14. Alfenim

S. Miguel tem as queijadas de Vila Franca do Campo e o bolo lêvedo.

15. Queijadas de V.F. do Campo

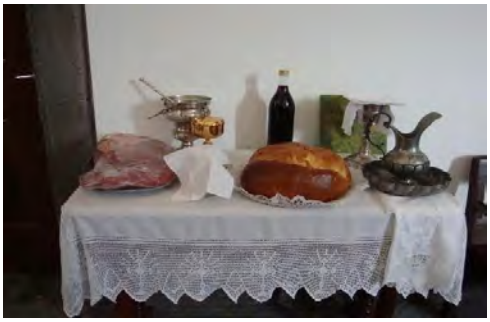
16. Bolo lêvedo

17. Situação da ilha de S. Miguel

Santa Maria tem o biscoito de orelha.

18. Situação da ilha de Santa Maria; 19 e 20. Biscoito de orelha (Exclui-se a rosquilha – de buraco ao meio.

Todas as ilhas celebram o culto ao Espírito Santo. As comunidades mobilizam-se, anualmente, na preparação de manjares comunitários, na partilha de alimentos e em oferendas à divindade.



21. Oferta de massa sovada presente na igreja.

22. Rosquilhas para oferta

23. Massa sovada – ofertas ao Espírito Santo.

24. Refeição comunitária.

Embora cada ilha tenha a sua forma tradicional de festejar, há, em todas elas, alimentos comuns - carne de vaca, pão, vinho e massa sovada.

Este último é uma massa de pão enriquecida com ovos, açúcar, manteiga e leite. Adquire formatos e composição diferentes em cada ilha, mas é o único doce comum a todas. Embora cada ilha tenha características culturais e hábitos alimentares próprios, a massa sovada abrange todas.

Para a designar, não é preciso acrescentar o nome da ilha, como acontece, por exemplo, com as queijadas da Graciosa ou com as espécies de S. Jorge. É massa sovada

apenas, podendo ter nomes diferentes em algumas ilhas, embora neste momento se esteja a normalizar e todos comecem a dizer *massa sovada,* em vez de pão adubado, rosquilha, etc.

25 e 26 – Massa sovada para servir nas refeições comunitárias.

O que é, então, a massa sovada?

Os habitantes das diferentes ilhas explicam, procurando a forma mais simples para designar o alimento, no seu conteúdo e no seu formato, o que fica muito além do seu valor simbólico: *Massa sovada é um pão doce; Massa sovada diz-se de muitas maneiras: é um pão adubado (enriquecido, fertilizado); é um bolo lêvedo*[1]*; é uma rosquilha. Faz-se pelas festas … ou fazia-se! Agora come-se quando apetece. E como se quer. Com alcatra, na Terceira. Com molha de carne, no Pico. Com queijo, com manteiga ou com nada!*

Dir-se-á que *massa sovada* é uma espécie de *pão doce*, como orientação para quem não sabe de que se trata, embora o seu significado vá muito para além desta comparação, dada a grande diversidade de receitas existentes para a sua preparação e a importância que lhe é dada no momento da festa. Os ingredientes básicos são farinha, açúcar, manteiga, leite ou água e ovos. Pode apresentar-se tipo bola alongada como o pão ou em forma de argola, com um buraco ao meio, ou entrelaçada, ou ainda rectangular, como no Faial: *Na ilha do Faial, de onde o meu pai é natural, a massa sovada vai a cozer em tabuleiros rectangulares grandes. Ficam uns bolos altos e com o formato do tabuleiro*[2].

Massa doce deriva da massa do próprio pão que se tornou doce por acrescento de açúcar. Também *pão adubado* se identifica directamente com o que lhe deu origem. É um pão e não *o* pão, porque se lhe acrescenta o *adubo*, termo que para a generalidade das pessoas está ligado ao enriquecimento e fertilização da terra, enquanto que nas Flores, por comparação, também se atribui a esta massa, para significar *enriquecido com algo doce*.

Bolo lêvedo ou *massa lêveda* porque, contrariamente ao pão, a massa sovada vai a levedar duas vezes - uma dentro do alguidar e outra, já depois de modelado, pronto para ir ao forno.

[1] Embora o bolo lêvedo hoje seja específico da ilha de S. Miguel, outrora, na ilha de Santa Maria, usava-se esta expressão para designar *massa sovada*.
[2] https://foodwithameaning.com/2018/04/18/massa-sovada-uma-receita-acoriana.

Brindeiro ou Brindeira, termos outrora muito usados, estão relacionados com brinde, com oferta e com mimo, mas pode também significar bolo que se oferece como esmola, o que não deixa de ter o mesmo sentido. É o que acontecia na Ilha de São Miguel, segundo relata Augusto Gomes em *Cozinha Tradicional da Ilha de São Miguel*, ou na Ilha Terceira, onde era costume fazerem-se pãezinhos doces ou *brindeiros* de massa sovada, para oferecer a Santo António ou nos bodos (DIAS, 1986). O mesmo acontece ainda hoje em Achada Grande (Nordeste, S. Miguel), onde, no mês de Março, se oferecem a Nossa Senhora da Vida, figuras antropomórficas em massa sovada. Na Ilha de Santa Maria faziam-se expressamente pequenos pãezinhos doces para brindar as crianças, pelo Espírito Santo, aos quais se dava o mesmo nome. Em S. Miguel, na freguesia do Livramento, ainda há reminiscências das bonecas em massa sovada que as madrinhas ofereciam aos afilhados pela Páscoa, hábito que actualmente a Junta de Freguesia pretende reavivar e que está inequivocamente relacionado com prenda ou brinde.

Até há poucos anos, fazia-se excepcionalmente, para os manjares de festa. Hoje, embora acessível no dia-a-dia, porque feito já nas padarias, continua a fazer parte integrante das festas do Espírito Santo, que decorrem em todas as ilhas, desde o Domingo de Pentecostes até, por vezes, ao final do Verão. É uma dádiva que simbolicamente une a comunidade entre si e ao divino, segundo uma lógica própria da sua organização social onde pontua o dar, o receber e o retribuir.

27 e 28 – Ofertas de massa sovada ao Espírito Santo.

Nestas festas, é ofertada em quantidade, segundo a promessa feita e, normalmente, colocada em açafates ornados de toalhas bordadas e de flores naturais que são transportados nas procissões pelo ofertante ou por um familiar. Contudo, em alguns casos é simplesmente depositado nos Impérios onde se honra o Espírito Santo para posteriormente, ser leiloado ou *arrematado*. Outros casos há em que se fazem promessas de massa sovada em forma de bolos antropomórficos ou zoomórficos, que são igualmente colocados nos Impérios.

29 e 30 – Massa sovada e rosquilhas – ofertas e promessas ao Espírito Santo.

Para celebrar a festa, é feita ou mandada fazer pelos responsáveis do desenrolar dos festejos – Mordomo, Imperador ou Irmandade - chegando normalmente às centenas de quilos de farinha, dado que o momento festivo também se caracteriza pela abundância partilhada entre os membros da comunidade.

31 e 32 – Massa sovada e rosquilhas – ofertas e promessas ao Espírito Santo.

33 e 34 – Distribuição de massa sovada e de rosquilhas.

Assume o ponto alto como elemento integrador da comunidade, ao ser entregue ao pároco, dentro da igreja, antes da coroação, e colocada no altar, numa bandeja, lado a lado com a carne, com o vinho e com uma terrina de sopas, que também estarão presentes no manjar cerimonial aberto, na maior parte dos casos, a toda a população residente na freguesia.

Há jantares ou funções[3] para as quais são convidadas mais de mil pessoas e onde é servida a massa sovada a toda a comunidade residente na freguesia ou a quem acorra à festa, mesmo que venha de fora; é ainda distribuída de casa em casa às pessoas doentes e outrora, também aos presos.

É, pois, um elemento de partilha que mobiliza a solidariedade de familiares e vizinhos. Dadas as excessivas despesas que estes manjares e distribuição de alimentos exigem, todos se organizam no sentido de colaborar com ingredientes que ajudam a fazer a festa. E, apesar de muitos dos seus organizadores a fazerem por promessa, é frequente receberem ajuda. Nas Flores, por exemplo, na freguesia da Lomba, como diz Alice Belo, ainda é costume *mandar-se pão para o Império. Massa sovada, como agora se diz. Eu mando três. Depois é bento e vem um para casa. Agora os novos já não fazem.* Serve esta dádiva para compensar o trabalho dos foliões que, entre outros alimentos, recebem sete pães doces.

Em algumas freguesias, há um fundo de empréstimo monetário aos mordomos apenas na base da confiança. Em 2015, só na ceia dos criadores de gado, os mordomos de Mosteiros (São Miguel) juntaram mil pessoas, às quais foi servida massa sovada. Além disso distribuíram dádivas, chamadas *pensões*, a 150 pessoas das quais constou carne, pão, vinho e massa sovada. A permanência desta e a constância da solidariedade na festa podem alargar-se a todas as outras ilhas dos Açores, mesmo se os hábitos vão mudando e se opte por procedimentos diferentes de ilha para ilha, de acordo com as suas necessidades e interesses.

Sendo a massa sovada um bolo/alimento/dádiva, entendido num universo que engloba todas as ilhas, bem como o espaço geográfico que caracteriza cada uma delas, sublinha-se aqui o facto de ser um bem patrimonial que se identifica com a cultura açoriana. Os testemunhos recolhidos são património e memória que contribuem para compreender o seu valor simbólico, para cada um individualmente, bem como para o conjunto da comunidade.

Contudo, a sua presença não se restringe às festas do Espírito Santo. Ela tem tido lugar de destaque, em todas as ilhas, nas matanças, nas bodas de casamento, como ainda acontece com vigor na ilha Graciosa; nos manjares da Páscoa e nas ceias de Natal.

[3] Significa o conjunto dos actos que constituem a festa do Espírito Santo, em cada uma das semanas em que se realiza (MBS, p. 99); *Jantar* da festa de Espírito Santo, oferecido pelo *Imperador* e ao qual presidem os *Foliões* (JSB, p. 287).

> *Durante a época de Natal, existiam sempre disponíveis figos passados, comprados em cestinhas ou ao peso, alfarrobas, massa sovada, vinho abafado...*
> Teófilo Braga, Ribeira Seca, Vila Franca do Campo, São Miguel[4].

Também não passou despercebido aos irmãos Joseph e Henry Bullar, autores de *Um Verão nos Açores e um Inverno no Vale das Furnas,* publicado em Londres em 1849 que, referindo-se a Vila Franca do Campo (ilha de S. Miguel) e à época pascal, dizem que se viam *por toda a parte crianças de boca cheia, a saborear a sua "massa".* E até eles foram brindados com esta massa doce, pela Páscoa:

> *Terminaram as procissões e o badalar dos sinos da Quaresma, bem como o comer e o beber próprios da época, em que não fomos esquecidos pois recebemos presentes que aqui é costume fazer a pessoas de todas as categorias, neste período do ano. Entre outros, a Tomásia, com ar triunfal, pôs-nos à mesa do almoço uma oferta de seu próprio fabrico, um bolo de massa doce em que haviam sido metidos três ovos, parcialmente cobertos e seguros com tiras da mesma massa, cozidos até tomarem a cor castanha e levemente perfumados com incenso* (BULLER, 986, p.148).

35 e 36 – Formatos da massa sovada.

Norberto da Cunha Pacheco em *Graciosa – As Tradições e as Paisagens de uma ilha* ao fazer a descrição de como eram as matanças, sublinha a presença da massa sovada, imprescindível na recepção aos familiares e vizinhos.

Também de massa sovada se faziam (e fazem) pequenos bonecos que as moças casadoiras ofereciam aos namorados, chamados *ferromecos*.

Embora hoje estas práticas estejam arredadas do quotidiano, ainda são recordadas nos testemunhos de pessoas de 50 a 70 anos. Recordam igualmente o momento de amassar o pão, outrora comum em todas as casas, de cuja massa se retirava uma pequena porção e se guardava, de lado, enquanto se completava a amassadura ou enquanto a cozinheira confiava a outra pessoa a tarefa de a trabalhar.

[4] http://ribeirasecavf.blogspot.pt/search/label/Natal

Depois ia-se àquela massa e dava-se um jeito. Juntava-se açúcar, uns ovos, graxa de porco[5] *ou o que houvesse. Batata-doce raladinha, por exemplo. Leite se havia, se não, era água…*
Maria de Jesus (n.1939), Corvo

Dava-se-lhe um saborzinho. Ficava uma massa doce que se cozia no forno e se dava às crianças. Eram um brindeirinhos.
Numénia Silva (n.1940), Faial

Eram dias de fartura e de festa, os dias em que se comia aquela massa doce …
Paula (n.1960), Pico.

Toda a diversidade linguística e a multiplicidade de formas e tamanhos é significante do percurso que estes bolos atravessaram e do seu valor simbólico. Foi guloseima e mimo de criança, foi esmola para os mais necessitados, foi sempre bolo de festa e elemento de promessa, mas nem sempre esteve ao alcance fácil e rápido dos consumidores como está hoje. Conforme refere António Maria Gonçalves (n.1955), natural da ilha das Flores: *Era um doce que, como os restantes, era raro, visto que só se tinha em casa pelo Espírito Santo ou pelo S. Pedro. Também era distribuído pelos convidados nas bodas de casamentos,* o que confirma o carácter de excepção com que era feito. O seu odor e paladar ficaram na memória de todos e que este florentino descreve como *uma massa doce que tinha gosto a festa, a um momento específico do calendário, e a abundância.*

Hoje encontra-se com toda a facilidade, mesmo fora dos dias de festa, tanto nas padarias, como no pequeno comércio local e nas grandes superfícies.

Para as festas do Espírito Santo, são quase sempre feitas nas padarias, mas com a participação das mulheres de cada irmandade, que, por exemplo na Graciosa, oferecem o dia para essa actividade. Por exemplo, aquelas que trabalham ao dia como empregadas domésticas, deixam de ganhar o dia para o oferecer ao Divino.

37 e 38 – Feitura da massa sovada I.

[5] O mesmo que banha de porco.

39,40,41 – Feitura da massa sovada II.

42 – Fazer massa sovada é um acto colectivo.

A imaginação, a criatividade e a vontade de fazer desta massa algo de diferente, não tiveram limites, embora os ingredientes não pudessem variar muito. Em tempo mais longínquo, mas que não excede os 40 anos, eram todos susceptíveis de ser geridos de acordo com a economia doméstica, à excepção do açúcar que era comprado nas lojas ou trocado por trabalho ou outro bem, como ovos ou rendas, como acontecia na freguesia de São Mateus, na ilha do Pico.

Os ovos iam sendo armazenados semanas antes do momento excepcional da festa; a manteiga fazia-se, artesanalmente, a partir do leite das vacas que uma ou outra família possuía, ou usava-se banha de porco; a farinha vinha da moagem dos cereais disponíveis em casa. Porém, mesmo tratando-se de bens de produção caseira, nem todas as casas usufruíam da possibilidade de os ter, mas a festa foi, e em muitos casos continua a ser, uma oportunidade para reforçar os laços de solidariedade e de partilha, por isso os vizinhos e parentes contribuíam para os gastos, quando necessário.

E assim se foi fazendo a *massa* que, para ser diferente da do pão, para crescer, para ser iguaria de festa, tinha de ser enriquecida, sovada e mais lêveda. Variaram, então, os procedimentos, de acordo com as condições de cada família, ou das freguesias, ou das ilhas.

Assim se tornou propriedade de todos, variando as receitas desde a ilha de Santa Maria até ao Corvo, com ligeiras diferenças nas quantidades, na adição ou na subtracção de um ou outro ingrediente. Adquiriu diferentes designações das quais ainda hoje subsistem algumas que trazem a sua origem no significado, como *massa doce*, *pão adubado, bolo lêvedo, massa lêveda e brindeiros*, como já dissemos.

Muitos acrescentarão a estas designações que cada uma delas é «uma espécie de massa sovada» e não a massa sovada que se faz na sua localidade, e outros dirão que nunca ouviram tal designação na sua própria ilha, contrariando opiniões de outros autóctones, precisamente porque este conceito é, por um lado, abrangente, e diz respeito a todas as ilhas e, por outro, restrito e particular a cada uma delas. Um exemplo: em Santa Maria, na freguesia de Santo Espírito, outrora dizia-se *bolo lêvedo* em vez de massa sovada, mas na Vila de Porto, que fica a quinze quilómetros, já não há memória do uso dessa expressão.

O tamanho variou bastante ao longo do tempo e de ilha para ilha. As oferendas já foram consideravelmente mais reduzidas comparando-as às actuais que, em muitos sítios, atingem grandes medidas. A título de exemplo, diga-se que na parte sul da ilha do Pico se começa a instalar o hábito de brindar cada uma das pessoas que, durante as festas do Espírito Santo, vai rezar o terço a casa do mordomo com um bolo de massa sovada com 25-30 cm de diâmetro, enquanto que os brindes a que se refere Augusto Gomes não teriam mais de 8-10cm**.**

43 e 44 – Formatos e tamanhos da massa sovada.

Passou há muito as fronteiras das ilhas e seguiu na bagagem dos emigrantes para o Brasil, Canadá, Estados Unidos, Havai e todos os outros locais onde os açorianos se fixaram, mesmo temporariamente, como aconteceu em S. Jorge do Catofe (Angola), desde os anos 50 do século XX até 1975[6]ou em Santa Catarina (Brasil), onde se fazem as festas do Espírito Santo, levadas pelos açorianos, aí fixados desde o século XVIII. *É costume que os populares e devotos do Divino façam ou paguem promessas em acção de graças, oferecendo à*

[6] http://kabiaka.blogspot.pt/

Imperatriz «pão de massa sovada», no formato de partes do corpo humano (braço, cabeça, coração, seios) ou mesmo de animais (NUNES, 2007, p. 67). No Havai, a designação usada é *pão doce* e aparece em letreiros grafado como *pãó-dõcé*.

45 - Havaí

Vejam-se alguns testemunhos de emigrantes que poderiam multiplicar-se por milhares de outros semelhantes, necessariamente marcados pelo sentimento do valor da comida como elo de ligação às origens, à família, aos lugares e, no caso particular desta massa doce, à festa:

> *Sou Terceirense e resido na Califórnia, e por isso estas coisas das nossas ilhas fazem-me sempre crescer água na boca. Aqui não temos disso... há um pão que é o Pão Havaiano que é parecido e, curiosamente, até parece que a receita original desse pão foi levada por emigrantes açorianos para o Havai!! Mas, diga-se de passagem, que não se compara à nossa Massa! Dá para matar um desconsolo lá de vez em quando...*[7]

> *Vivo nos EUA, sou açoriana, e nunca me esqueci da massa sovada típica da minha ilha, S. Miguel. A aguardente é obrigatória, costume de S. Miguel, a minha avó usava às vezes álcool infusado com raspas de limão para dar sabor e para pôr a massa "bêbeda". O costume das mulheres açorianas era de amassar a massa à tardinha, deixar esta levedar, levantarem-se muito cedo, ainda de noite para tender a massa e depois assá-la no forno …*[8]

> *(…) sou um micaelense residente no Brasil quero muito fazer a nossa massa sovada, mas, infelizmente não entendo certas medidas usados aí nos Açores (…)*[9]

[7] In https://receitas-nani.blogspot.com/2009/02/massa-sovada.html.
[8] Comentário a: https://receitas-nani.blogspot.com/2009/02/massa-sovada.htm
[9] Comentário a : https://receitas-nani.blogspot.com/2009/02/massa-sovada.html

Surpreendem os testemunhos não só de açorianos (particularmente mulheres), como dos seus descendentes que, tendo nascido nos países para onde pais e avós emigraram, não deixam de fazer massa sovada pelas festas ou até no dia-a-dia. Diana, nascida no Canadá, filha de emigrantes, diz que sempre viu a sua mãe fazer massa sovada e que, agora, casada e com filhos, continua a fazer. Faltava-lhe uma receita escrita, pois nem a mãe, nem a avó lhe deixaram qualquer uma para que pudesse orientar-se. Procurou então saber medidas e quantidades correctas e adaptou a que considerou ser a mais semelhante com a que se fazia em sua casa. Passou a usar apenas manteiga e não uma mistura com banha, contrariamente ao que se fazia em casa dos pais, mas nunca põe raspa de limão, seguindo um preceito da mãe[10]. Este exemplo é bem ilustrativo de como, embora

mantenha a designação de *massa sovada*, a receita se vai adaptando ao gosto de cada um e, como afirma Lina Moniz que há 20 anos faz e vende massa sovada, na Ilha do Pico: *Varia de pessoa para pessoa, nem todos fazem igual, nem usam a mesma receita*.

É assim que a identidade deste pão doce aparece, sem qualquer excepção, associada a pormenores de que as inúmeras receitas e os saberes-fazer dão conta. Os ingredientes-base são sempre os mesmos. Mudam as quantidades. Muda o tipo de fermento. Mudam as voltas que se lhe dão. Muda o tempo de levedar. Mudam os ingredientes que se lhe adicionam, como aguardente, limão, canela ou noz-moscada, e continua a ser a massa sovada de cada um. No entanto, com as alterações que a vida e a distância trazem, para muitos o que muda, na verdade, é o facto da massa doce não cheirar a forno de lenha nem trazer consigo o odor e a memória da folha de conteira. Mudou o tempo, o ambiente e as mãos que traziam as recordações agora gravadas na receita de cada um: *A nossa, à moda da minha avó, ficou na lembrança de muita gente que a provava. Parecia doçura de mel e fofa, com um colorido louro*, recorda Rosa Silva, da Ilha Terceira.

Hoje, qualquer cozinheira divulga a sua forma de fazer, certa de que essa é a melhor, a mais genuína e a mais tradicional, enfim a que mais estima, como herança:

> *Esta é uma receita de família, o meu avô era padeiro. Tenho que dizer que é óptima*[11].

Uns usam leite, outros apenas água; usam mais ou menos ovos, mais ou menos manteiga; mais ou menos banha mas a sua é sempre a receita da sua freguesia ou da sua ilha. Algumas mulheres que viveram emigradas e agora já regressadas às ilhas, habituaram-se a certas especiarias e ousaram incluí-las na sua receita, como acontece com a noz-moscada. De facto, os modos de fazer locais, regionais, nacionais e internacionais são resultado de um processo de miscigenação cultural, fazendo com que as culinárias

[10] http://azoresgal.blogspot.pt/2011/04/sweet-bread-massa-sovada.html
[11] http://quiosquedasideias.com/quiosque/acompanhamentos/massa-doce-ou-massa-sovada/

revelem vestígios de trocas culturais, neste caso, entre ilhas e entre os emigrantes que se fixaram para além do Atlântico.

> *O meu pão adubado*[12] *é uma chávena de açúcar por cada quilo de farinha e seis ovos por cada quilo. Eu faço sempre 5 quilos de farinha, 250 g de manteiga, raspa de limão, um bocadinho de noz-moscada e fermento. Faço com água bem quentinha. Eu não gosto do leite, para o pão adubado. Gosto mais de água. Mas isto é interessante porque isto é diferente de tudo. Cada um faz à sua maneira. É diferente. E depois aquilo leveda e fica uma hora ou duas depois a levedar nas formas, uma hora ou duas, conforme está o tempo.*
> Alice Belo (n.1946), Lomba, Flores.

Já noutras ilhas, o leite é imprescindível. Augusto Gomes que foi um pioneiro na recolha de receitas tradicionais dos Açores, para o seu livro sobre *Cozinha Tradicional de S. Miguel* seleccionou uma, onde constam 1,5l de leite para seis quilos de farinha. Contudo para a ilha de Santa Maria, nas duas que seleccionou não consta a presença do leite mas, numa delas, adverte que há quem o use (GOMES, 1998, p. 20).

Os muitos testemunhos, ouvidos em todas as ilhas, confirmam a diversidade das maneiras de fazer massa sovada e a sua origem de cunho popular, outrora feita de acordo com os recursos possíveis, mas hoje, bem recheada de ovos, açúcar e manteiga.

As receitas, quando ditas por quem as fez ou viu fazer muitas vezes e viveu o alvoroço daqueles dias de festa, bem marcados pela azáfama e pela distribuição de funções aos homens, às mulheres e às crianças, tornam-se em cativantes repositórios de sensações e sentimentos. Rosa Silva, natural da Ilha Terceira, orgulha-se de ter um vetusto livrinho de receitas, herança de família, onde consta a que ela considera ser a receita terceirense. As dicas dão-nos conta da sua simplicidade e, simultaneamente, da delicadeza do saber-fazer, dos gestos, dos tempos e do afecto que presidem à sua elaboração, em cada casa, em cada freguesia, em cada ilha.

Neste momento coexiste um tempo em que o amassar à mão vai dando lugar a processos condizentes com o desejo de tornar o quotidiano mais fácil e rápido e um outro tempo em que se pretende agarrar a tradição, renová-la e reavivá-la.

Por conseguinte, ouvimos opiniões muito diferentes sobre o estado da massa sovada, sem que seja posto em causa o relacionamento afectivo dos açorianos com este doce, não só pelo seu sabor mas, essencialmente, pelo que ele representa e traz à memória como sentimento de pertença a um grupo social específico.

As mudanças impõem-se naturalmente, mas vai sendo possível harmonizar as condições de vida com antigos preceitos, antigos gestos e memórias que ficaram como património das famílias que sempre viveram a festa como momentos de convívio.

[12] Note-se a expressão ainda hoje usada por Alice Belo, contrariando o uso mais comum – *massa sovada*.

Para além de se assistir a um vai-e-vem entre a manutenção e a renovação de antigas práticas, surgem as redes sociais, alimentadas por açorianos, que são uma montra da multiplicidade de maneiras de fazer e das alterações possíveis e necessárias para manter o hábito, como um elo e apego à comunidade. Embora recentíssimas, com não mais de 10 anos, elas contribuem para a sua divulgação e dão-nos conta da vivacidade que reina à volta desta iguaria. Os autores trocam opiniões sobre os modos de fazer, sobre as práticas, os cheiros e os sabores que a memória lhes traz. E inovam. Associam-se, assim, ao que se reflecte nas ilhas, de forma mais ou menos evidente. Dão receitas e dicas para confeccionar a massa, evoluindo de acordo com as novas condições de vida.

> *Da minha linda Ilha de S. Miguel, com muito carinho, trago-vos a receita da minha massa sovada feita na máquina de pão:*
>
> …
>
> *Aconselho vivamente a fazer somente a parte de amassar na máquina e depois deixar levedar fora e levá-la a cozer no forno, em forma redonda e alta. (…)*
>
> *Para fazer na máquina terá que reduzir as quantidades. Quem não quiser pôr a levedar durante a noite, deixe levedar em local aquecido até dobrar de volume, ou então faça metade da receita e programe 3 horas.*
>
> *O ideal seria fazer como na ilha, deixar levedar durante a noite, bem embrulhada em mantas, e só no dia seguinte formar o bolo …*[13].

Recorrem, com frequência e com saudade, aos modos de fazer da sua própria ilha e aos sabores que a memória guarda:

> *A Massa Sovada tem uma consistência extremamente fofa e aveludada, ao que juntando-lhe o seu sabor adocicado e o seu perfume a sabores naturais, a torna muito desejada, apetecida, apreciada, pretendida e, naturalmente, comida*[14].

Toda a gastronomia, todos os hábitos alimentares, todos os doces são permeáveis às condições locais, como refere Maria da Conceição Vilhena, no seu trabalho intitulado *Reminiscências Árabes na Doçaria Portuguesa*.

> *(…) a doçaria é uma arte típica e variável de região para região, cujas diferenças são impostas pela história e pela geografia. É a invasão estrangeira, e é o convívio social, levando ao cruzamento de culturas; mas é também a diversidade de produtos naturais, permitindo diferentes experiências e combinações, que conduzem à descoberta de novas receitas.*

A estes factores ter-se-ão juntado características peculiares identificadoras de grupo e representativas da função para o qual é feito o doce. Se se trata de uma promessa feita

[13] http://receitas-nani.blogspot.pt/2009/02/massa-sovada.html
[14] *http://picodavigia2.blogs.sapo.pt/4098.html*

ao Espírito Santo, é visto e sentido como uma dádiva carregada de crença e pedido de protecção. Se se trata de uma oferta entre familiares e vizinhos, em momentos festivos, como os casamentos, os baptizados ou as matanças de porco, é uma forma de unir e ligar laços de parentesco e de vizinhança com um forte cariz de sentimento de pertença. Identificar a massa sovada como um património comum é um acto gregário que contribui para a identificação do indivíduo como elemento da mesma comunidade.

Preservar estas práticas é integrar a comida num sistema articulado de relações sociais e significados que caracterizam o acto de comer, de festejar e de conviver.

É a manifestação do sentimento da preservação da memória e da identidade, não só do grupo, mas também de práticas alimentares que, de outra forma, perder-se-iam.

Este hábito insere-se num conjunto de processos que «devolvem às pessoas e grupos a consciência e o orgulho nas suas raízes e nas suas particularidades» (LEAL,2016, p. 80).

A massa sovada, mais do que um alimento, é uma ligação à terra, à família, aos amigos e à festa: *Aqui, só me falta o ar da ilha e o cheiro de casa … porque o sabor está cá dentro de nós!*, dizia um açoriano, natural das Flores, a residir em Lisboa.

BIBLIOGRAFIA

BARCELOS, J.M.Soares de (2009). *Falares do Outro Arquipélago – Flores e Corvo.* Edição do Autor.

BULLAR, Joseph e Henry (1986). *Um Inverno nos Açores e um Verão no Vale das Furnas.* Instituto Cultural de Ponta Delgada. 2ª Edição. S. Miguel.

DIAS, Maria Alice Borba Lopes (1982). *Ilha Terceira: estudo de linguagem e etnografia*. Angra do Heroísmo. Secretaria Regional da Educação e Cultura. Direcção Regional dos Assuntos Culturais.

DUVIGNAUD, Jean (1983). *Festas e civilizações*. Tradução de L. F. Raposo Fontenelle.

Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

DUVIGNAUD, Jean (1986). *A solidariedade: laços de sangue, laços de razão.* Tradução de Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget.

GEERTZ, Clifford (1977). *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.*

Tradução de Vera Mello Joscelyne. 3. ed.Petrópolis, RJ: Vozes.

GEERTZ, Clifford (1989). *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC.

GOMES, Augusto (1998). *Cozinha Tradicional da Ilha de Santa Maria*. Direcção Regional da Cultura, Açores.

LEAL, João (2016). A circulação da memória: os açorianos de Santa Catarina in ALVES, Joi Cletison (Org.). *Colóquio NEA – 30 anos de história – Preservando a herança cultural açoriana em Santa Catarina*.

PACHECO, Norberto da Cunha (1986). *GRACIOSA – As Tradições e as Paisagens de uma Ilha – 500 Anos da Vila de Santa Cruz*. Santa Cruz da Graciosa.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 107. Indigenous Peoples Rights vs Museums : how do "we" represent indigenous peoples and what do they think of it?

COMPARTILHANDO SABERES INDÍGENAS EM PRIMEIRA PESSOA: ANALISANDO A CURADORIA COMPARTILHADA DA EXPOSIÇÃO TECENDO SABERES PELOS CAMINHOS GUARANI, KAINGANG E LAKLÃNÕ- XOKLENG (MARQUE/UFSC)

Thainá Castro Costa Figueiredo Lopes
Universidade Federal de Santa Catarina

Rogerio Victor Satil Neves
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

No processo de comunicação em museus, quando abordamos a questão da exposição, podemos perceber de que maneira os sujeitos se relacionam através dos objetos, não só pelos que ali estão representados, mas também pelos que organizam tecnicamente os materiais como suportes de representação. Esse processo nos permite considerar como percebemos os estágios de concepção da exposição. Compreende-se que analisar a exposição como meio de comunicação é necessariamente traduzir um discurso científico em um discurso expositivo (BLANCO, 1999). Esse artigo tem o intuito de analisar a exposição Tecendo saberes pelos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng (MArquE/UFSC) de modo a demonstrar o papel da curadoria compartilhada na criação de protagonistas possibilitando o fortalecimento de uma narrativa museal em primeira pessoa.

Palavras-chave: Expografia; Museologia; Guarani; Kaingang; Laklano Xokleng; Marque

ANALYZING THE COLLABORATIVE CURATING OF THE EXHIBITION TECENDO SABERES PELOS CAMINHOS GUARANI, KAINGANG E LAKLÃNÕ-XOKLENG (MARQUE/UFSC)

Abstract

The museum's communication process involves the ability to perform a great exposure, which is directly associated to how subjects are related to objects. It is determined not only by the objects exposed in a museum, it also includes the technique to organize and represent the objects of an exhibition. The stages of exposure conception are extremely important to understand the entire process. Comprehend the analysis of an exposure as an instrument of communication is required to translate a scientific discourse into an expository discourse (BLANCO, 1999). The aim of

this article is to analyze the exhibition “Tecendo saberes pelos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng (MArquE/UFSC)” to demonstrate the importance of a collaborative curating to create effective protagonists to increase the strength of a museum narrative.

Keywords: Expography; Museology; Guarani; Kaingang; Laklano Xokleng; Marque

CAMINHOS DA EXPOSIÇÃO

No processo de comunicação em museus, especificamente, quando abordamos a questão da exposição, podemos perceber de que maneira os sujeitos se relacionam através dos objetos, não só pelos que ali estão representados, mas também pelos que organizam tecnicamente os materiais como suportes de representação. Tal processo nos permite considerar como percebemos os estágios de concepção de exposição, dos quais destaca-se: a definição do tema, a seleção dos objetos, a construção do discurso no espaço, a iluminação, o mobiliário e a elaboração dos textos. Todos esses pontos estão diretamente relacionados com os públicos da exposição. Compreende-se que analisar uma exposição como meio de comunicação é necessariamente traduzir um discurso científico em um discurso expositivo (BLANCO, 1999). Esse artigo tem o intuito de analisar a exposição *Tecendo saberes pelos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng* (MArquE/UFSC) de modo a demonstrar o papel da curadoria compartilhada na criação de protagonistas, ou seja, sujeitos participantes da criação do discurso expositivo diretamente, possibilitando assim o fortalecimento de uma narrativa museal em primeira pessoa.

O Museu de Arqueologia e Etnologia Professor Oswaldo Rodrigues Cabral, sediado na Universidade Federal de Santa Catarina, tem uma extensa atuação em pesquisas antropológicas junto aos povos indígenas residentes do Sul da Mata Atlântica, especificamente os Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng. Desde sua criação ainda no Instituto de Antropologia em 1965, este museu se dedica a coletar para as coleções de arqueologia, antropologia física e antropologia cultural. Neste artigo nos interessa analisar como estes grupos - representados no museu a partir de coleções formadas por seus objetos - passam a atuar como agentes museológicos ativos, não apenas proporcionando a instituição informações que qualificassem as coleções e a exposição, mas tomando decisões sobre a curadoria dos objetos durante todo o processo.

Analisar o público como agente passivo, que só recebe informação, bem como refletir que o mesmo não precisa ser incluído no processo comunicacional é , sem dúvidas, retroceder, e fazer referência às exposições que Marilia Cury (2005) destaca como “autocráticas”, formatadas taxonomicamente em seu re-arranjo, decididas e conjugadas pela arbitrariedade de um indivíduo, ou um grupo, que controla o formato da exposição a fim de subentender o público como agente passivo e como o último no processo comunicacional.

Para além do reconhecimento dos públicos nos discursos empreendidos nas exposições - atividades hoje já difundidas nos estudos de recepção e avaliação de públicos do campo da Educação Museal - é necessário que os museus revisem suas práticas metodológicas, possibilitando que outros grupos sociais não só estejam representados em suas exposições, mas que sejam atuantes em seus espaços. O MArquE teve ao longo dos anos uma visível atuação política na defesa dos povos indígenas do Sul da Mata Atlântica, no entanto seus processos museológicos continuavam hierarquizados, atribuindo aos indígenas a voz dos antropólogos, deste modo, consideramos esta exposição muito importante na configuração do Sul do Brasil, não só pela revisão metodológica dos processos curatoriais, mas principalmente pelo reposicionamento do museu diante das três etnias.

A análise desta exposição e o processo de curadoria compartilhada torna visível uma discussão latente na museologia: como representar o outro sem roubar-lhe a fala e a experiência? A curadoria compartilhada mostra que a inclusão de outros grupos somente é possível quando os mesmos tem voz ativa no processo de concepção expográfica, de forma a garantir autonomia. O processo de curadoria compartilhada encontra-se alinhado as Novas Tecnologias da Informação e Comunicação (NTIC) para as exposições museológicas, onde novos recursos cenográficos e sensoriais se disponibilizam, de modo a criar uma narrativa auto-referencial, promovendo uma nova experiência sensitiva ao visitante. Podemos pontuar a importância da Museologia para a desconstrução de uma identidade que ainda é pautada na perspectiva do colonizador. Neste sentido, é importante destacar que a Museologia apresenta desafios metodológicos desde sua criação, e suas mudanças paradigmáticas no decorrer do tempo revelam um amadurecimento do "fazer" museológico, em que é preciso rever a História, principalmente no que concerne as formas de representação.

A Museologia no contexto contemporâneo deve se posicionar de modo a refletir não apenas outras maneiras de representação de grupos sociais, mas levantando também a possibilidade de criação de uma linguagem expositiva horizontalizada, onde o espaço do outro pode se tornar NÒS em vez de ELES. Esse compartilhamento viabiliza uma maior integração e reflexão de não pesquisar o "outro" de modo objetificado, mas como parte contribuinte para o enriquecimento de uma história realizada a partir de uma perspectiva multidisciplinar.

Podemos destacar a importância das Universidades como centros de pesquisas e suas contribuições para o contexto indígena. Deste modo, esta pesquisa também evidencia o papel dos museus universitários neste processo de diálogo entre pesquisa e extensão, principalmente no que concerne as discussões relativas ao Patrimônio Cultural. O MArquE, como um Museu

Universitário, se propõe através de uma exposição a deslocar a ordem dos agentes museológicos, inserindo nos processos de pesquisa novas possibilidades, articulando novas propostas técnicas da Museologia. Vale destacar que o processo de curadoria compartilhada entre o MArquE e os grupos indígenas aqui mencionados trata-se de um momento de justiça na Museologia Brasileira, que há pelo menos um século vem retratando grupos indígenas de maneira colonizadora em suas exposições. O MArquE vem acompanhando as discussões mais progressistas do campo museal, promovendo assim uma mudança de paradigma sob seus processos expográficos.

O MArquE não ocupa sozinho o espaço de um museu universitário com coleções etnológicas repensando maneiras de qualifica-las a partir de propostas inclusivas, temos hoje no Brasil – para além das instituições municipais, estaduais e federais com acervos similares

– algumas universidades com museus onde destacamos: Museu de Arqueologia e Etnologia da Bahia (UFBA), Museu de Arqueologia e Etnologia da Paraná (UFPR), Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (USP), o Museu de Arqueologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Museu das Culturas Dom Bosco vinculado à Universidade Católica Dom Bosco. O Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), instituição museológica mais antiga no colecionamento de objetos etnológicos. Segundo Cury (2018) o que os museus buscam, em síntese, é se descolonizar trabalhando com os indígenas ou, vendo de outro ângulo, o protagonismo indígena descolonizando os museus, pensamento e práxis, a museografia enfim.

A exposição aqui analisada foi aberta ao público em 19 de outubro de 2017 como parte do projeto Saberes Indígenas na Escola (MEC)[1].

> O programa visa favorecer o aprimoramento das atividades didático-pedagógicas de professores Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em torno de práticas e saberes relacionados à temática *Territórios de Ocupação Tradicional em Santa Catarina: Passado e Presente*, fomentando ***ações*** nas escolas e comunidades que valorizem e fortaleçam esses saberes e práticas, e sirvam como base para a elaboração de atividades e materiais didáticos e paradidáticos em diversas linguagens. O embasamento para a reflexão, orientação e atuação conjunta é a palavra, a experiência dos anciões, chamados a compor os trabalhos abarcados pelos professores. (MARQUE, 2018, p. 02)

Esta exposição, parte do projeto Ação saberes indígenas na escola, tem como objetivo visibilizar as atividades realizadas no âmbito do projeto, bem como criar um

[1] A Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE) é um programa da Diretoria de Políticas para Educação do Campo, Indígena e para as Relações Étnico-Raciais da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi), MEC, a abranger o Brasil, regulamentado via Portaria nº 98, de 6 de dezembro de 2013. A UFSC integra a Rede Sul-Sudeste da ASIE (MG, ES, RJ, SP, PR, SC e RS), com responsabilidade no âmbito do estado de Santa Catarina, junto aos povos indígenas Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng, em parceria com a Secretaria de Estado da Educação de Santa Catarina (SED SC)

discurso expográfico autonarrativo por parte dos grupos indígenas. Compreendendo a ligação direta e essencial entre a exposição e o projeto, os recortes discursivos tornam-se imediatamente claros e objetivos, uma vez que a composição da exposição se dá de modo que pontue os princípios, o desenvolvimento e os resultados do projeto.

A exposição, de caráter temporário, organiza-se em três núcleos. O primeiro núcleo apresenta os anciões e o conhecimento ancestral, utilizando-se de uma linguagem cenográfica o espaço apresenta uma roda ao redor da fogueira onde os visitantes podem sentar em troncos e através de um vídeo assistir rituais e falas dos sábios, neste espaço há a predominância de uma paleta terrosa e folhagem no alto das paredes expositivas e no chão que dá base a fogueira, complementando a experiência do público em ser transportado para uma conversa diretamente na aldeia. O segundo núcleo apresenta ao público os fazeres das aldeias. O núcleo, dividido em categorias, organiza os objetos em paredes e bases de vitrines, no entanto sem os vidros, permitindo que o público esteja o mais próximo possível dos objetos. Há ainda nesse núcleo um protótipo de armadilha, com impressão gráfica de sua utilização. O terceiro núcleo conta com os trabalhos dos alunos em idade escolar, o resultado do projeto *Ação saberes indígenas na escola*. Neste espaço há também vídeo com os depoimentos de professores e lideranças indígenas sobre o projeto e sua importância.

A exposição idealizada, concebida e montada por técnicos do museu, antropólogos, designers e representantes dos grupos indígenas Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng ligados ao projeto *Ação Saberes indígenas nas escolas* se concentra em promover de maneira didática uma experiência sensorial aos visitantes, aproximando os públicos e os grupos, representados em exposição. Portanto, a análise da exposição, neste artigo, apresentará o produto expositivo, de forma a relacionar o ambiente do museu e suas implicações nas tomadas de decisão e nas discussões que permeiam a representação de sujeitos em uma perspectiva decolonial.

CURADORIA MUSEOLÓGICA

O conceito de curadoria, dependendo da área do conhecimento, acaba por sofrer tensões sob a forma de olhar o objeto museológico e o próprio desenvolvimento da concepção de uma exposição. Essas tensões acontecem porque o museu é uma instituição multidisciplinar, no entanto, neste artigo trabalharemos a partir da cadeia operatória do objeto, que versa sobre "[...] o exercício curatorial processual, entendido como o conjunto solidário e interdependente de atividades de pesquisa, preservação e extroversão dos bens patrimoniais, relativos às coleções museológicas. (BRUNO, 2009,

p. 20)". As práticas curatoriais se constroem por três compromissos, em uma perspectiva museológica. O primeiro diz a respeito às possibilidades interpretativas que o objeto museológico oferece. Destacamos neste ponto a polissemia do objeto, no qual, através da pesquisa, pode-se moldar determinado assunto de acordo com os contextos escolhidos para a exposição. O segundo pontua a cadeia operatória da museologia; pesquisa-salvaguarda-educação-comunicação, de maneira que o objeto escolhido para determinada exposição é o reflexo de toda cadeia, de forma a passar por critérios que possibilitem o gerenciamento de sua informação, para que o mesmo possa adentrar o espaço expositivo, assim como a maneira de expô-lo, preservá-lo e comunicá-lo. O último ponto segue a respeito da sensibilidade da concepção de uma exposição em paralelo às necessidades da sociedade. Este ponto é crucial para o desenvolvimento das práticas curatoriais, pois são as necessidades externas que promovem e guiam a comunicação museal, ou seja, o museu é um agente ativo no tecido social.

> Assim, refletir sobre a definição de curadoria permite reconhecer que para a efetivação dos processos curatoriais é fundamental o exercício do olhar, a implementação de atividades solidárias e o respeito às exigências sócio- culturais. Trata-se, em sua essência, de uma definição que não reserva espaço para ações isoladas, protagonismos individuais ou negligência em relação aos fruidores das atividades curatoriais. (BRUNO, 2008a, p. Y)

Essa implementação se direcionar em ter a sensibilidade de olhar as demandas sócias de determinado território, sobre uma perspectiva cultural e de inclusão. Para tanto, perceber o entorno que a instituição ocupa é o primeiro passo, pois pensar uma exposição é perceber que a relação entre espaço interno (instituição) e externo (território) está intrinsicamente ligado a uma realidade social. Portanto, o desenvolvimento de práticas curatoriais isoladas demonstra um empobrecimento funcional e comunicacional sobre o objeto musealizado. Engana-se quem pensa que "conceber" uma exposição exige um protagonismo isolado, fala-se de instituições públicas que são concepções de representação do coletivo e não de um único indivíduo.

EXPOGRAFIAS INDÍGENAS NO MARQUE

De acordo com a museóloga Viviane Wermelinger Guimarães (2014), as práticas expositivas adotadas pelo MArquE ao longo de sua história são marcadas por um caráter setorial. Entre 1971 a 2014, foram realizadas 372 exposições, sendo 68 dedicadas ao setor de Etnologia Indígena. Neste ensejo, vale destacar a exposição "*Guarani, Kaingang e Xokleng: memórias e atualidades ao sul da mata atlântica*", realizada em 2011, primeira experiência de curadoria compartilhada realizada pela instituição, o que marca centralmente a

mudança de paradigmas metodológicos da instituição, que ao longo de 43 anos produziu 371 exposições onde os índios foram representados a partir da ótica do museu ou da antropologia.

Os agentes envolvidos na concepção da exposição foram os alunos Guarani, Kaingang e Xokleng/Lãklanõ do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, os professores do curso, o MarquE-UFSC e o sigma-UFSC.

O processo de curadoria compartilhada começou com a visita dos alunos a Reserva Técnica do museu. Esta ação foi fundamental para aproximação dos alunos com os objetos, possibilitando que os mesmos tivessem conhecimento das práticas preservacionistas empregadas pela instituição, tanto quanto, que pudessem conhecer e reconhecer objetos de suas etnias. A entrada de alunos indígenas a Reserva Técnica do museu pode ser vista como um momento simbólico, de retomada dos grupos indígenas de informações sobre seus acervos, posicionando-os como agentes de poder nas escolhas curatoriais que seguiriam até a montagem da exposição.

É importante destacar, que os objetos analisados em Reserva Técnica, não compuseram a exposição. Em 2011 o Pavilhão de Exposições do museu encontrava-se em obras, de modo que a exposição foi idealizada para acontecer no Hall da Reitoria da UFSC. O espaço, de grande circulação de pessoas, não era adequado a segurança e conservação dos objetos. A solução encontrada pelo grupo foi, a partir das pesquisas e análises advindas da Reserva Técnica, reproduzir e confeccionar objetos exclusivamente para a exposição. Houve, desta forma, uma inversão na cadeia operatória curatorial:

> Houve então uma mudança do sentido na entrada dos objetos no Museu, e com isso, na cadeia operatória usual dos processos curatoriais, em que temos como ponto de partida a coleta, depois a pesquisa, conservação e documentação para chegar à comunicação. Nesse caso, foi por meio da comunicação que os objetos entraram no museu, e durante o processo foi realizada a pesquisa e a documentação. (GUIMARÃES, 2014, p.74)

Sublinhamos aqui um passo importante neste processo: quem faz a coleta dos objetos e determina o grau de importância dos mesmos, é necessariamente quem o confeccionou. Essa inversão da cadeia operatória tem consequências importantes para nomeação de um objeto musealizado, atribuindo nomenclaturas e informações para além das leituras antropológicas em voga na instituição até então. Deste modo, o processo de musealização começa por quem o representa.

REVELANDO OS CAMINHOS: PROTAGONISMO E AUTONARRATIVA

A exposição aqui analisada, parte das discussões do Projeto Ação Saberes Indígenas na Escola, principalmente do diálogo dos pesquisadores nas aldeias, onde apontou-se

favoravelmente entre os grupos indígenas uma proposta expositiva. Após as conversas iniciais com o MArquE e a possibilidade da exposição *efetuou-se a seleção dos nove curadores indígenas durante oficinas e encontros nas aldeias. Empreendeu-se a caminhada até sua inauguração, da qual participaram cerca de 250 pessoas, a maior parte delas oriundas das aldeias guarani, kaingang e laklãnõ-xokleng* (MArquE, 2017)

Os encontros entre a equipe do MArquE, os curadores indígenas e os pesquisadores e voluntários do projeto Ação Saberes Indígenas tinham como objetivo apresentar as questões técnicas concernentes a exposição, sendo apontado no projeto os seguintes pontos de debate: *consolidação do título e subtítulos, das temáticas, das ambientações, dos textos, dos objetos, das imagens, da comunicação visual, dos vídeos, da montagem, dos materiais efetivados em sala de aula pelos alunos, dos livros e materiais didáticos em fase de editoração, da organização desta ação de comunicação museológica em si* (MArquE, 2017)

A exposição tem como título TECENDO SABERES PELOS CAMINHOS GUARANI, KAINGANG E LAKLÃNÕ-XOKLENG. O título aparece escrito nas três línguas tanto na abertura do espaço expositivo quanto nos materiais de divulgação.

NHEMO MBYAU TAPE MARA'EY GUARANI, KAINGANG HA LAKLÃNÕ-XOKLENG

ẽG JYKRE FYGFY JÉ ẽG TỸ MÜNH KE MÎ GUARANI, KANHGÁG, LÃKLANÕ XOCLÉNG AG MRÉ

GUARANI, KAINGANG, XOKLENG ÓG: VÃJÕ BLÉ JÁKLE KÁGHAN LE

No painel de entrada da exposição há, além do texto de abertura, a logomarca utilizada não só na exposição, mas em toda a divulgação da mesma. Neste painel, a logomarca trata cada povo originário representado com uma cor, promovendo distinção visual em relação as etnias. Este recurso visual será utilizado em todo o circuito, revelando ao visitante os conjuntos/discursos de cada povo a partir de sua cor predominante.

Figura 01 – Painel 01
Fonte: Arquivo Pessoal

Ainda neste painel, há a composição de um pequeno texto intitulado "imaginar", onde há um convite ao público em participar de uma experiência sensorial ao se imaginar dentro das aldeias, o que vai se efetivar expograficamente com o uso de cenografia no núcleo 01:

> Imagine uma, várias, muitas aldeias e escolas localizadas em diversas regiões, aqui mesmo, em Santa Catarina: aldeias e escolas dos povos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng.
>
> Imagine.
>
> Imagine diferentes ambientes: terras, matas, águas e paisagens; distintas comunidades, línguas, costumes, tradições, visões de mundo, organizações sociais, econômicas e políticas, jeitos de aprender e ensinar, estratégias diante da atualidade e das transformações.
>
> Imagine.
>
> Imagine uma gama incomensurável de conhecimentos, histórias e experiências vividas e repassadas de geração a geração desde tempos imemoriais, usando a palavra falada, a oralidade.
>
> Imagine.
>
> Aqui neste espaço a imaginação poderá conversar com a pluralidade étnica. Você encontrará diferenças e semelhanças entre os três povos indígenas. Perceberá a importância e o valor das mulheres e homens mais velhos/anciões/sábios/especialistas/rezadores/curadores e de seus saberes nas comunidades.

Mulheres e homens que inspiraram e iluminaram as ações realizadas no âmbito das escolas indígenas ao lado dos professores e alunos, com o objetivo tanto de socializar, complementar e aprofundar os saberes tradicionais, quanto de auxiliar a efetivar os verdadeiros processos de ensino-aprendizagem a partir de seus pressupostos culturais.

Esse percurso de 2014 a 2017 do Núcleo Santa Catarina da Ação Saberes Indígenas na Escola deságua parcialmente aqui, nesta exposição organizada por uma ampliada equipe de curadores e especialistas indígenas e não indígenas, muitos deles voluntários. É composta por quatro núcleos que se somam e entrelaçam. O da homenagem aos sábios e anciões, tanto aqueles que permanecem conosco como os que partiram antes ou durante os trabalhos. O dos mapas. O de temáticas trabalhadas pelas escolas: alimentação, trançados e rituais, compreendidas de forma inter-relacionada, como parte das tecelagens culturais fiadas pelos mais velhos junto aos professores e os mais novos. E, por fim, o da materialização: expressões e manifestações dos alunos quanto ao aprendizado vivido em conjunto nas comunidades escolares.

Imagine-se, então, tecendo caminhos articulados e amalgamados aos saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng. (TECENDO saberes pelos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng , 2017)

Figura 02 – Instalação do Núcleo 01
Fonte: Arquivo Pessoal

Percebemos no núcleo 01 uma forte presença de paleta terrosa, além de elementos simbólicos sobre a terra, como troncos e folhagens de diferentes tamanhos. A utilização cenográfica do fogo, é explicada no vídeo como o momento de reunião e sociabilidade nas aldeias, bem como o local de aprendizado com os anciões, presenças marcantes neste núcleo expositivo, representados com fotografias individuais em uma parede.

A utilização de fotografias de cada ancião e a utilização de frases em primeira pessoa deixam claro ao visitante o tom abordado na exposição: a autonarrativa. O acolhimento do público com troncos para sentar ao redor de uma fogueira cenográfica é didático e reproduz conhecidas técnicas expográficas dos museus brasileiros, no entanto, o contraponto é bem marcado pelas falas dos anciões no vídeo que completa esta roda ao redor da fogueira. A utilização das falas e textos em primeira pessoa logo no início

da exposição, bem como a utilização de técnicas expográficas tradicionais - e portanto conhecidas no imaginário dos públicos - deixa claro o cerne desta exposição: indígenas como emissores da mensagem e não-indígenas como receptores.

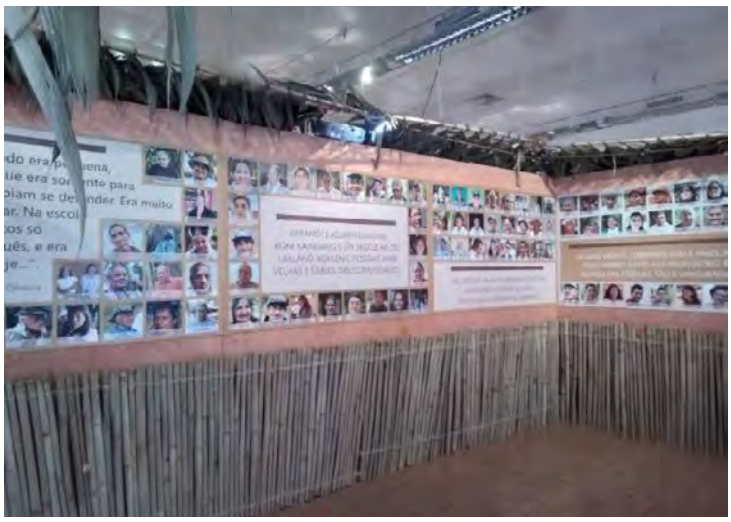


Figura 03 – Painel dos anciões
Fonte: Arquivo Pessoal

A transição entre o núcleo 01 e o núcleo 02 apresenta uma plotagem importante, denominada *Mapas*, onde aponta-se os territórios das três etnias no território nacional colocando como comparativo em destaque a localização das terras indígenas em Santa Catarina. O mapa quase totalmente vazio, com as poucas marcações coloridas promovem uma compreensão rápida sobre o adensamento promovido pelo Estado Brasileiro, não só reduzindo drasticamente a quantidade de Terras Indígenas, mas também deslocando os grupos dos centros turísticos.

Figura 04 – Plotagem Mapas, passagem no Núcleo 01 para Núcleo 02
Fonte: Arquivo Pessoal

O segundo núcleo expositivo conta com um circuito aberto não orientado, tendo seu espaço organizado a partir dos suportes expositivos centrais, um contendo pilões e o outro cestaria. Os demais objetos são dispostos nas paredes expositivas. Neste núcleo, além dos objetos, há uma grande plotagem referenciando-se a uma floresta, bem como a reprodução de uma armadilha de animal de pequeno porte com informações gráficas de sua utilização, garantindo ao público não apenas a proposta imersiva, como também o didatismo dos saberes ali representados.

Figura 05 – Plotagem Floresta
Fonte: Arquivo Pessoal

O núcleo 02 da exposição é subdividido em categorias, como *alimentação, rituais e trançados*. De forma que cada subdivisão apresenta objetos associados a esses temas. Essa construção determina um ponto crítico dentro do processo expográfico, a intermusealidade entre os objetos, a leitura que o público faz a partir das relações promovidas dentro do conjunto. Nesse sentido, o caráter didático da exposição se mantém, procurando informar ao público como o cotidiano de todos é marcado por influências dos povos originários, mostrando então como os povos indígenas representados vivem atualmente, a partir das categorias estabelecidas. No entanto, em alguns momentos, a leitura dos objetos é marcada pela leitura dos grupos representados, para além das funções e significados. Citamos como exemplo o suporte expositivo onde encontram-se três pilões, cada um referente a uma etnia. A leitura conjuntural permite que o público se equivoque ao acreditar que os três povos utilizam e entendem o pilão da mesma maneira, assim como invisibiliza os processos e os períodos relacionados a cada objeto.

Figura 06 – Os três pilões
Fonte: Arquivo Pessoal

O último núcleo expositivo é também o mais marcante em relação ao projeto *Ação saberes indígenas na escola*. O espaço é organizado ao redor de um suporte expositivo com os trabalhos feitos pelos alunos das escolas indígenas. Desenhos, maquetes e redações, são marcados pela presença das línguas indígenas e de uma visível retomada pelas tradições. Em muitos momentos os trabalhos referem-se às mitologias indígenas, aos conhecimentos ancestrais e as marcas corporais.

Á direita deste suporte, mais um vídeo, desta vez as falas são protagonizadas por lideranças e professores indígenas e o tema é o projeto *Ação saberes indígenas na escola,* sua importância e os resultados já observados nas aldeias. Á esquerda do suporte expositivo há mais resultados deste e de outros projetos junto aos povos indígenas: teses, dissertações, cartilhas, livros e manuais.

Figura 07 – núcleo 03
Fonte: Relatório ASIE 2017

Este núcleo, para além dos anteriores, se posiciona como uma marcação do projeto Ação Saberes Indígenas nas Escolas, contemplando seu caráter político e pedagógico, sua importância e principalmente seus resultados. Sua construção narrativa tem como teor central a retomada das edições anteriores, marcando o caráter de continuidade do projeto, como aponta o texto expositivo disponível no espaço:

> Esta exposição contém apenas uma parte do total de trabalhos e avanços alcançados durante as duas edições da *Ação Saberes Indígenas na Escola*. O panorama aqui ofertado se mostra, de fato, minúsculo frente à abundância de atividades realizadas nas escolas Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng no estado de Santa Catarina, que são fruto de contínuas reflexões e definições conjuntas com os mais velhos das comunidades. Além das *ações* mencionadas ao longo desta exposição, aconteceram nas aldeias quinze grandes encontros, farta quantidade de oficinas, variadas reuniões de planejamento e avaliação, muitas rodas de conversa. Também na UFSC ocorreram encontros com professores para articulações. Todo o vivido pertence a um processo vigoroso de verdadeira formação.
>
> Nas duas primeiras edições da *Ação Saberes* os professores Guarani enveredaram por conhecimentos e práticas referentes à agricultura, ervas medicinais, cumprimento, dança/ritual do *xondaro*, *opy* (casa de reza), cantos sagrados, *angu'a* (pilão), artesanato/artefatos/adornos, brincadeiras e ainda pesca e caça. Foi utilizada a metodologia própria de pesquisar, reconhecendo e valorizando a sabedoria dos mais velhos, numa articulação fundamentada no *nhandereko*, ou seja, no modo de ser e viver Guarani.
>
> Os temas dos Kaingang, por sua vez, disseram respeito à biografia, à história de vida dos mais velhos, a ervas medicinais, alimentação tradicional, artesanato, calendário solar e lunar, sustentabilidade, contos e crenças.
>
> Já os Laklãnõ-Xokleng decidiram por trabalhar marcas corporais e familiares, língua laklãnõ-xokleng, nomes próprios, histórias contadas pelos antepassados (a história do povo Laklãnõ-Xokleng), terra e território, terra e organização social, Barragem Norte e suas consequências, artesanato, tecelagem, cerâmica, armadilhas, jogos tradicionais e culinária tradicional, com o objetivo de fortalecer a cultura laklãnõ-xokleng nas suas escolas.
>
> A vivência e a sabedoria dos antepassados, narrada por mulheres e homens sábios/anciões/especialistas/xamãs, somada à existência atual, desafiadora e contundente, é a base, o assento, o pressuposto e o lastro da *Ação Saberes*, que permeia projetos político-pedagógicos, aulas e materiais didáticos específicos. Tudo ancorado numa ligação temporal e existencial entre o passado e o presente, rumo ao amanhã, com amparo nos direitos constitucionais.
>
> Aqui são apresentados trabalhos de sala de aula - manifestação dos alunos quanto ao aprendizado vivido em conjunto repetidas vezes fora de sala de aula. Aqui são ouvidos professores e lideranças expressando-se sobre a *Ação Saberes Indígenas na Escola*, um projeto a serviço da educação escolar indígena verdadeiramente específica, multilíngue, coletiva, diferenciada, que faça sentido. (TECENDO saberes pelos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng , 2017)

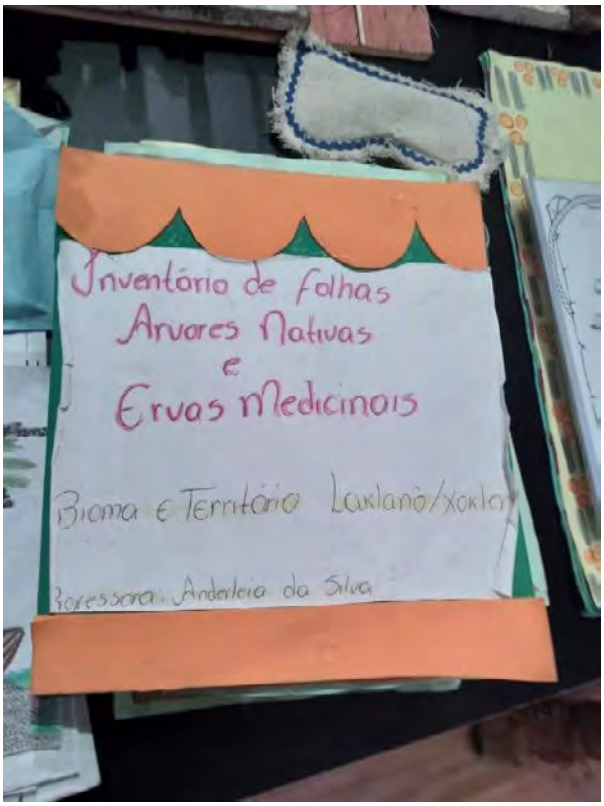


Figura 08 –Trabalho dos alunos
Fonte: Arquivo Pessoal

Percebe-se que o núcleo 03 é o resultado de um projeto que objetiva-se rememorar os saberes indígenas. Podemos compreender que este núcleo em específico é a reposta, mesmo que indiretamente, do porque "conceber" esta exposição. Se o núcleo 01 e 02 são lugares no qual é transmitidas informações sobre os 03 povos, o terceiro núcleo é a pergunta e a resposta do porque conceber uma exposição. Sublinhamos que essa ação faz com que o museu não esteja somente confinado em seu espaço físico. O museu, aqui, viaja pelo espaço e desenvolve ações coletivas.

CONSIDERAÇÕES

A exposição aqui analisada, compõe uma etapa do projeto *Ação saberes indígenas na escola,* bem como dá continuidade a novos processos curatoriais iniciados pelo MArquE em 2011. Nesta exposição podemos perceber uma mudança paradigmática do local do indígena no museu, não retirado dos objetos em exposição, mas ativo no processo de escolha dos acervos e discursos museológicos. Concernente com preocupações contemporâneas, o MArquE se posiciona ao lado de outros museus e instituições culturais frente a novos desafios museológicos, o de serem instituições do século XXI, de modo que criem exposições e metodologias curatoriais afinadas a este século, repudiando modelos

autocráticos comuns a Museologia de séculos anteriores, que ainda resistentes em muitas instituições, simplesmente precisam ser superadas.

Esta exposição, inaugurada em 2017, se propõe a revisar metodologicamente as práticas curatoriais em voga na instituição, mas para além disso abraça o caráter político com que constrói seus discursos, denunciando as mazelas infligidas aos povos indígenas no Sul do Brasil, bem como retratando com dignidade e combatendo estereótipos, utilizando o museu como aparelho educacional em sua potência. Retratar os saberes e fazeres indígenas em 2017, a partir deste projeto, denuncia a retirada de direitos que vem sofrendo os povos indígenas após o Golpe político de 2016, com o corte de bolsas relativas às políticas afirmativas, retrocesso nas políticas de demarcação de terras, e cortes em projetos ligados a saúde e educação de povos indígenas, como o projeto *Ação saberes indígenas na escola*.

A bem sucedida experiência aqui analisada é também um reflexo do tempo em que vivemos, onde grupos indígenas têm reivindicado seus espaços nas Universidades e nas práticas museológicas, organizando museus e pontos de memória em Terras Indígenas, ou participando ativamente de processos junto a museus, ressignificando estes espaços.

BIBLIOGRAFÍA

BLANCO, Angela García. *La exposicion , medio de comunicación para divulgar conocimientos*. In: La Exposición, un medio de comunicación. Madrid: Akal, 1999.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. *Definição de Cultura – os caminhos do enquadramento, tratamento e extroversão da herança patriminia*l. In: BITTENCOURT, José Neves (org.); JULIÃO, Letícia (coord.). Cadernos de Diretrizes Museológicas 2: mediação em museus: curadorias, exposições, ação educativa. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais, Superintendência de Museus, p.14 - 23, 2008.

CURY, Marilia Xavier. *Museu e comunicação Museológica*. In: Exposição: concepção, montagem e avaliação. São Paulo: Annablume, 2005.

CURY, Marília Xavier. *Circuitos museais para a visitação crítica: descolonização e protagonismo indígena*. Revista Iberoamericana de Turismo, Alagoas, v. 7, n. 3, p.87-113, dez. 2017. Disponível em: <file:///C:/Users/fcc-glaucia.FCC/Downloads/4175-15064-1- PB.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2018

GUIMARãES, Viviane Wermelinger. *Exposições museológicas do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal de Santa Catarina: espaço para construções de parcerias*. 2014. Dissertação (Mestrado em Museologia) - Museologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

QUARTO relatório circunstanciado parcial – ação saberes indígenas na escola – núcleo Santa Catarina. Florianópolis: UFSC; 2017.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 048. Cities and Images: ethnographic studies

BANDEIRANTES IMAGES IN THE CITY OF SÃO PAULO

Thais Chang Waldman
USP[1]

Abstract

Accompanying the moves and paths of the Bandeirantes images in the city of São Paulo, the objective of this presentation, means surveying the uses that peoples and groups make of these characters in order to bestow meaning on their experiences at specific moments and in specific places. Produced within a web of practices and discourses, the Bandeirantes are not a set category, nor is their meaning pre-established. More than historical figures from the colonial period in Brazil, they are an invention of a metropolis (known as the bandeirantes capital) that they themselves helped to produce in an operation in which sayings, attitudes and views, often times contradictory, are overlapped, intersected, destroyed and reinvented. Sensitive to the city's transformations, the Bandeirantes comment on urban changes and confers meaning upon them, not only expressing these transformations, but also engendering and producing them. An inescapable presence in the city of São Paulo, they are found in facades, spaces and sectors, cultivated and recreated in a permanent movement. Mindful of local redevelopments and the many historicities imbued in these characters, I follow the turbulent journeys of some of the manifestations of the Bandeirantes, which, through their self-reinvention in time and with time, embody and convey a series of conflicts, temporalities and meanings.

Keywords: Bandeirantes. São Paulo. Urban Imagery.

IMAGENS BANDEIRANTES NA CIDADE DE SÃO PAULO[2]

Alguns lambe-lambes colados nos muros de São Paulo nos lembram que os bandeirantes ainda estão presentes, atuando entre nós. Em 2016, por exemplo, encontrei a figura acima em mais de uma ocasião, em locais como a praça da República e a rua Augusta. Fixada nas paredes do centro da cidade pelo Comitê Paulista de Solidariedade à Luta pelos Tapajós (Comtapajós)[3], a imagem retrata seis indígenas comemorando a

[1] O presente trabalho, financiado pelo CNPq, é fruto de minha tese de doutorado "Entre Batismo e Degolas: (des) caminhos bandeirantes em São Paulo" (2017), orientada pela Profa. Dra. Fernanda Arêas Peixoto, a quem sou muito grata.

[2] Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (fflch/usp)

[3] O Comitê Paulista de Solidariedade à Luta pelos Tapajós (Comtapajós) foi fundado em 2005 com o objetivo principal de apoiar as ações de resistência dos povos do Tapajós à construção de hidroelétricas na região. Trata-se de um coletivo que visa também refletir sobre o significado de ser paulista, apoiando os povos indígenas,

derrubada de um grande monumento em homenagem a um bandeirante, o *Borba Gato*, enquanto outros bandeirantes são enumerados um a um, como se tivessem, todos eles, saído de dentro do mesmo corpo, estático, caído ao chão. "Fora bandeirantes do mundo!", diz a frase estampada no alto da imagem, e logo abaixo dela encontram-se listados: o Estado; a Rede Globo, a Bandeirantes e a Record; o cristianismo; os bancos; o agronegócio; a mineração; o setor elétrico; o governador do estado Geraldo Alckmin; a Polícia Militar; as empreiteiras; o capitalismo verde; o Greenpeace e o Instituto Socioambiental (ISA); e a "*exquerda* que ama o progresso desenvolvimentista e transforma índio em trabalhador".

Figura 1 – Lambe-lambe "Fora bandeirantes do mundo", praça da República, 2016.
Fonte: Acervo pessoal. Crédito fotográfico: Thaís Waldman.

Figura 2 – Lambe-lambes "Fora bandeirantes do mundo", São Paulo, 2016.
Fonte: Página do *Facebook* do Comitê Paulista de Solidariedade à Luta pelos Tapajós[4].

Fotografias desses lambe-lambes foram compartilhadas nas redes sociais e apareceram na *timeline* do meu *Facebook* às vésperas das últimas eleições municipais de São Paulo, no dia 30 de setembro de 2016, mesmo dia em que dois dos maiores monumentos

ribeirinhos, quilombolas e camponeses na luta pela sua autonomia. Disponível em: <https://www.facebook.com/Tapajoslivre/>. Acesso em: 24 jul. 2018.

[4] Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/Tapajoslivre/photos/>. Acesso em: 24 jul. 2018.

bandeirantes instalados na cidade foram parcialmente cobertos de tinta látex: o *Borba Gato*, de Júlio Guerra, derrubado na imagem dos lambe-lambes, e o *Monumento às bandeiras*, de Victor Brecheret. Com seus mais de dez metros de altura, *Borba Gato* foi inaugurado em 1963, na praça Augusto Tortorelo de Araújo, em Santo Amaro, pouco antes de ser deflagrado o golpe que instauraria a ditadura militar no Brasil, em 31 de março de 1964[5]. Já o *Monumento às bandeiras*, que ocupa quase toda a praça Armando de Salles Oliveira, na entrada do parque do Ibirapuera, com seus cerca de 45 metros de comprimento, foi inicialmente esboçado por Brecheret em 1920, com o apoio de diversos intelectuais e artistas envolvidos na realização da Semana de Arte Moderna de 1922, e finalizado somente por ocasião dos preparativos para as comemorações do IV Centenário da fundação da cidade de São Paulo, em 1953[6].

Figura 3 – *Borba Gato*, 1963 / *Monumento às bandeiras*, 1954.
Fontes: São Paulo Antiga[7] / Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo.

Poucas horas antes dos monumentos amanhecerem coloridos, durante o último debate eleitoral televisionado que assisti na noite anterior, o então candidato à prefeitura de São Paulo João Doria (PSDB) havia perguntado à ex-prefeita e também candidata Marta Suplicy (PMDB) qual seria a proposta dela em relação às pichações, por ele consideradas um dos grandes problemas de uma cidade, em suas palavras, "à beira do abandono completo". "Vandalismo nós não vamos permitir na cidade, sem truculência, mas não vamos permitir", respondeu a candidata, que afirmou "sentir dor" ao ver obras como o "lindíssimo" *Monumento às bandeiras* frequentemente pichadas. "Vandalismo tem que ser tratado pela polícia", retrucou João Doria. Coincidência ou não, durante a madrugada, os monumentos esculpidos por Victor Brecheret e Júlio Guerra ganharam novas cores, como rosa, amarelo e verde-claro. Alguns disseram

[5] Sobre o Borba Gato, ver Waldman (2017).
[6] Sobre o Monumento às bandeiras, ver Batista (1985), Marins (2003) e Waldman (2017).
[7] Disponível em: <http://www.saopauloantiga.com.br/borba-gato/>. Acesso em: 24 jul. 2018.

que era uma retaliação de pichadores; outros, que se tratava de uma ação de grupos interessados em dinamitar a candidatura do então prefeito Fernando Haddad (PT). Independentemente da autoria, os bandeirantes sacudiram a cidade.

Figura 4 – *Monumento às bandeiras* ganha novas cores, 2016.
Fonte: *Folha de S.Paulo*, 1 out. 2016, Eleições 2016, p. 2. Crédito fotográfico: Zanone Fraissat.

No dia seguinte ao debate eleitoral, o *Bom Dia São Paulo*, telejornal matutino da Rede Globo de Televisão, lamentou o "vandalismo", a "sujeirada", a "lambança" que haviam feito com a homenagem àqueles que "desbravaram o país"[8], enquanto o jornal digital *Brasil 247* ressaltou que esses mesmos desbravadores exterminaram povos indígenas e destruíram quilombos[9]. "É uma tristeza ver o nosso patrimônio danificado, nós [da prefeitura] vamos limpando e o monumento vai danificando", declarou ao jornal *O Estado de S. Paulo* à diretora do Departamento do Patrimônio Histórico (DPH), Nadia Somekh, "daqui a pouco não vai ter mais pedra"[10]. E se, no lugar de intervenções urbanas com um alto custo para a limpeza pública, removêssemos esses "açougueiros", sugeriu em seu blog o jornalista Leonardo Sakamoto[11]. O que ocorreu nessa madrugada é uma "barbárie", acusou o engenheiro civil Victor Brecheret Filho, em entrevista à revista *Veja São Paulo*, na qual afirmou que a tinta jogada nas esculturas equivaleria às explosões e demolições protagonizados pelo grupo extremista Estado Islâmico em monumentos na Síria[12].

[8] Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/09/monumentos-amanhecem-pichados-com-tinta-colorida-em-sp.html>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[9] Disponível em: <https://www.brasil247.com/pt/247/sp247/257960/Pol%C3%ADcia-busca-respons%C3%A1veis-por-jogar-tinta-em-monumentos.htm>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[10] Disponível em: <http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,monumento-as-bandeiras-e-estatua-do-borbagato -amanhecem-pichados,10000079134>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[11] Disponível em: <http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2016/09/30/ao-inves-de-pichar-que-tal-remover-as-homenagens-aos-bandeirantes-em-sp/>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[12] Disponível em: <http://vejasp.abril.com.br/materia/filho-de-brecheret-ve-ligacao-entre-pichacao-e-debate-eleitoral/>. Acesso em: 24 jul. 2018.

Nas redes sociais, como no *Facebook* e *Twitter*, a repercussão dos bandeirantes em cores se multiplicava. O *Borba Gato* ficou mais gato, ironizaram muitos internautas.

Figura 5 – "Borba Feio"/"Borba Gato", meme compartilhado nas redes sociais, 2016.
Fonte: Página do *Facebook* do Movimento Mães de Maio[13].

"Foda-se o herdeiro do escultor de bandeirantes e todos os demais comemorantes", afirmou indignado o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, "ato de barbárie é exatamente o que os 'monumentos' comemoram"[14]. Em poucas horas, mais de 1,2 mil internautas confirmaram a participação e 2,7 mil demonstraram interesse em um evento criado por Rafael Santos, indigenista da Fundação Nacional do Índio (Funai), para trocar a estátua de *Borba Gato* por uma de Gaudino Pataxó, indígena queimado vivo em 1997 enquanto dormia em um ponto de ônibus em Brasília, no Distrito Federal[15]. "Pixar é pouco", comentou a artista urbana Lygia Lee, "deviam era ter arrancado a porra da cabeça"[16].

Enquanto as polêmicas proliferavam, outras imagens do personagem iam surgindo. O movimento Mães de Maio[17] posicionou-se contra os "bandeirantes de camarote",

[13] Disponível em: <https://www.facebook.com/maes.demaio/photos/>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[14] Disponível em: <https://twitter.com/nemoid321/status/782201901081395200?lang=pt>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[15] Disponível em: <https://www.facebook.com/events/191460351289942/192326654536645/?notif_t=feedback_reaction_generic&notif_id=1475353354816597>. Acesso em: 24 jul. 2018.
16 Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10208964974256475&set=a.1091357439048.2015084.1079851199&type=3&theater>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[17] O Movimento Mães de Maio foi fundado depois de pelo menos 564 pessoas serem mortas no estado de São Paulo, a maioria delas em situações que indicam a participação de policiais, entre os dias 12 e 20 de maio de 2006. Trata-se de um movimento independente que defende a luta por "memória, verdade e justiça". Disponível em: <https://www.facebook.com/maes.demaio>. Acesso em: 20 nov. 2016. Sobre o movimento, ver também o livro Mães em luta: dez anos dos crimes de maio de 2006, organizado por André Camarante dez anos depois da chacina, e o "Vídeo-Memorial das Mães de Maio", por elas produzido em parceria com a Associação Capão Cidadão. O vídeo está disponível em: <https://youtu.be/Iw1b4zAnG6Q>. Acesso em: 20 nov. 2016.

elencando entre seus principais representantes o então candidato João Doria, associado às *hashtags* #VaiTerPixo, #Partiu, #PrefeitoSenhorDeEscravos e #PrefeitoCaviar.

Figura 6 – "Contra os bandeirantes de camarote", 2016.
Fonte: Página do *Facebook* do Movimento Mães de Maio[18].

Com a ajuda de alguns internautas, o Comtapajós enumerou outros "bandeirantes [que] ainda estão entre nós", mencionando desde a classe média paulistana e os *hipsters* até o atual presidente da Turquia, Recep Tayyip Erdogan, criticado internacionalmente por restringir liberdades civis e a expressão de vozes da oposição[19]. "Bandeirantes, Anhanguera, Raposo, Castelo, são heróis ou *algoz*?", indagou por sua vez, o grupo de rap Inquérito, citando a letra de uma das suas músicas, ilustrada com uma imagem dos bandeirantes coloridos ao fundo, "botar o nome desses *cara* nas *estrada* é cruel. É o mesmo que rodovia Hitler em Israel"[20].

Em um vídeo gravado às vésperas das eleições municipais, durante a retirada da tinta látex do *Monumento às bandeiras*, João Doria, em seguida prefeito eleito da cidade[21], advertira: "Cada um faz o que quer aqui em São Paulo. Comigo, não. É autoridade"[22]. O vídeo viralizou na internet. Sandra Brecheret pediu ao Ministério Público que oferecesse

[18] Disponível em: <https://www.facebook.com/maes.demaio/photos/>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[19] Disponível em: <https://www.facebook.com/Tapajoslivre/posts/1081713635269580>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[20] Disponível em: <https://www.facebook.com/inquerito/photos/>. Acesso em: 3 out. 2016. A música mencionada, chamada "Eu só peço a Deus", pode ser ouvida no site do grupo, no álbum "Corpo e Alma". Disponível em: <www.souinquerito.com.br>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[21] João Doria foi eleito prefeito de São Paulo em um inédito primeiro turno nas eleições municipais, depois de conquistar a maioria dos votos em quase todas as zonas eleitorais, com exceção de Grajaú e Parelheiros, no extremo sul da cidade, nas quais Marta Suplicy saiu vitoriosa.
[22] Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/jdoriajr/videos/>. Acesso em: 24 jul. 2018.

maior proteção aos bandeirantes esculpidos por seu pai[23]. Já o Movimento São Paulo Independente[24], que conta com mais de 40 mil seguidores no *Facebook*, convocou um ato cívico no Ibirapuera em defesa da "pátria bandeirante"[25]. Nas redes sociais, pipocaram fotos de eleitores junto a políticos que, como João Doria, foram supervisionar a limpeza dos bandeirantes (e, por extensão metonímica, da cidade como um todo)[26]. O filósofo Renato Janine Ribeiro, por sua vez, elogiou a estética do monumento e comentou que isso mais parecia "uma provocação para colocar na conta da esquerda"[27], enquanto que para o ex-ministro da Defesa, Aldo Rebelo (PCdoB), tal ato "agredia a história e a memória de São Paulo e do Brasil"[28].

Ao mesmo tempo, uma tirinha do personagem Armandinho, compartilhada por mais de 22 mil pessoas no *Facebook*, afirmava que "vândalos" eram os próprios bandeirantes.

Figura 7 – "Armandinho", tirinha de Alexandre Beck, 2016.
Fonte: Página do *Facebook* de Armandinho[29].

Seja em uma praça em Santo Amaro ou no parque do Ibirapuera, nas pichações, no patrimônio histórico, na grande mídia, nas redes sociais, em um lambe-lambe, na mídia alternativa, em uma história em quadrinhos, em movimentos separatistas, em letras de rap, no meio universitário, no governo municipal, em um movimento independente de combate aos crimes do Estado, no governo estadual — cuja sede, não por acaso, é o Palácio dos Bandeirantes —, no meio artístico, ou em um coletivo autônomo que busca fortalecer o processo de resistência dos povos indígenas, ribeirinhos e tradicionais, o bandeirante

[23] Disponível em: <https://twitter.com/folha/status/782286461232185348>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[24] O Movimento São Paulo Independente se define como um movimento nacionalista "100% independente", fundado em 1992, com a meta de separar a "Pátria Paulista" do Brasil, "na defesa das tradições e da independência de São Paulo". Disponível em: <https://www.saopauloindependente.org/>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[25] Disponível em: <https://www.facebook.com/MSPIreal/photos/>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[26] Um dia após ser empossado, no primeiro dia útil de janeiro de 2017, João Doria se vestiu de gari na praça Catorze Bis, no centro de São Paulo, para divulgar o lançamento do programa Cidade Linda, cujo objetivo seria "revitalizar áreas degradadas da cidade". Doria prometeu, nesse mesmo dia, varrer um ponto da cidade todas as semanas até o fim de sua gestão. Algumas das primeiras ações de sua administração tinham como foco, especificamente, apagar e tentar erradicar as pichações da cidade, como ações como a da limpeza da ponte Estaiada, na zona sul de São Paulo. Disponível em: <http://capital.sp.gov.br/noticia/prefeito-participa-da-primeira-acao-do-programa-sao-paulo-cidade-linda-1>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[27] Disponível em: <https://www.facebook.com/renato.janineribeiro/posts/1433426406672151>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[28] Disponível em: <https://twitter.com/aldorebelo?lang=pt>. Acesso em: 24 jul. 2018.
[29] Disponível em: <https://www.facebook.com/tirasarmandinho/photos/>. Acesso em: 24 jul. 2018.

circula pelos mais diversos espaços. Nesses trânsitos, ele borra fronteiras temporais, entre regiões da cidade, entre diferentes formas de expressão e entre os domínios "eruditos" e "populares".

Assim que, esculpidos há décadas, os bandeirantes continuam a mobilizar a cidade e seus habitantes, como sugerem abaixo as imagens estilizadas verdes e vermelhas do *Monumento às bandeiras*, presentes nos semáforos que sinalizam as passagens e os cruzamentos do entorno de uma das obras que, às vésperas das eleições municipais de 2016, amanheceu colorida.

Figura 8 – Semáforos, praça Armando de Salles Oliveira, 2017.
Fonte: Acervo pessoal. Crédito fotográfico: Thaís Waldman.

Trazer para o primeiro plano o bandeirante (com os diversos sentidos e formas que ele assume, assim como as associações que estabelece e que o constituem) implica atentar para as suas reelaborações locais e para as tantas historicidades nele impregnadas. Trata-se também de balizar os usos que grupos e indivíduos fazem dele, instaurando um presente relativo a um momento e um lugar específicos. Assumir a premissa de que os sentidos são construídos no interior de práticas específicas — como defende Michel de Certeau (1994; 2011), inspirado nas teorias performativas da linguagem, ao mostrar a relação necessária entre "modos de dizer" e "maneiras de fazer" — significa problematizar as reelaborações locais de um personagem cujos passos e movimentos são marcados pela justaposição de temporalidades[30].

[30] Ao enveredar por esse caminho interpretativo, me aproximo de um conjunto de trabalhos igualmente dedicados ao personagem. Refiro-me, em especial, às teses de Kátia Abud, O sangue intimorato e as nobilíssimas tradições (1985); à livre-docência de Antônio Celso Ferreira, A epopeia bandeirante: letrados, instituições, e invenção histórica (1870-1940), publicada em livro em 2002; e à tese de Danilo Ferretti, A construção da paulistanidade: identidade, historiografia e política em São Paulo (1856-1930) (2004). Três grandes referências sobre o tema, esses estudos atentam para o exame da historiografia e da literatura regionalista, tomando o bandeirante como a

Para além de figura histórica do período colonial brasileiro, e mais do que uma estátua pichada, o bandeirante se destaca até hoje como uma presença incontornável em São Paulo, metrópole que o próprio personagem ajuda a produzir, emprestando-lhe inclusive um de seus mais famosos epítetos: a "capital bandeirante" [31]. Ancorada no suposto de que as ideias engendram atos e as imagens produzem efeitos sobre o mundo, tomei aqui o bandeirante, a partir de algumas de suas muitas figurações, como um personagem-sujeito-objeto que produz sentidos e relações as mais diversas, por meio de operações nas quais ele sobrepõe, destrói e reinventa falas, ao mesmo tempo em que cruza atitudes e miradas, muitas vezes contraditórias.

Suas tão variadas encarnações não se substituem simplesmente, uma a outra em sucessão diacrônica, mas convivem, muitas vezes de modo tenso, em enredos simultâneos, descolando-se de um contexto específico e habitando múltiplos tempos e espaços. Ao serem incorporadas ao personagem, elas são cultivadas e recriadas em um movimento permanente, basta lembrarmos a imagem dos lambe-lambes colados nas ruas do centro de São Paulo e dos diversos bandeirantes que parecem sair do corpo da mesma estátua derrubada ao chão, como vimos no início.

Produzido no interior de uma teia de práticas e discursos, o bandeirante não é uma categoria fixa, dada de antemão, mas algo que se transfigura. É nesse sentido encarnado, portanto, assumindo personificações díspares e muitas vezes incongruentes, que ele aparece como um artefato cultural moderno. Sensível às transformações da cidade, o bandeirante comenta e confere sentido às mudanças urbanas, não apenas representando essas transformações, mas engendrando-as e produzindo-as, o que deixa ver sua presença viva na cidade de São Paulo e na sociedade brasileira até hoje[32].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUD, K. *O sangue intimorato e as nobilíssimas tradições* (a construção de um símbolo paulista: o bandeirante). 1985. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

principal representação paulista das primeiras décadas do século xx, um símbolo fundamental para as elites de São Paulo e para a constituição de um universo ideológico. Entretanto, se esses estudos fornecem balizas importantes para a compreensão do assunto, mostrando-se fundamentais também para esta pesquisa, deles me distancio do ponto de vista das opções feitas aqui, inspiradas de perto nas análises antropológicas voltadas para a vida das coisas. A respeito do debate antropológico em torno da agência e da biografia de objetos e imagens, ver os balanços bibliográficos feitos por Hoskins (2006), Gonçalves (2007) e Caiuby Novaes (2008), entre outros. Orientada por tais formulações, tomo o bandeirante como evocação e atualização de um conjunto de intencionalidades e ideias complexas que produz efeitos (mais ou menos eficientes) sobre o mundo.

[31] Embora seja o bandeirante como sinônimo de paulista o foco de interesse desta pesquisa, não podemos esquecer que ele também fará parte do imaginário regional de outros estados brasileiros, como, por exemplo, de Goiás e do Mato Grosso, que foram integrados ao domínio português pelas expedições paulistas dos séculos xvi e xvii.

[32] Não posso deixar de mencionar aqui também as sugestões retiradas do livro Ciudades suadamericanas como arenas culturales (2016), organizado por Fernanda Peixoto e Adrián Gorelik, no qual a cidade é pensada como uma "arena cultural", quer dizer, como espaço de germinação, de experimentação e de embates.

BATISTA, M. R. *Bandeiras de Brecheret:* história de um monumento (1920-1953). São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1985.

CAIUBY NOVAES, S. Imagem, Magia, Imaginação - Desafios ao Texto Antropológico. *Mana*, v. 14, pp. 455-475. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano:* artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

FERREIRA, A. *A epopeia bandeirante:* letrados, instituições, invenção histórica (1870- 1940). São Paulo: Unesp, 2002.

FERRETTI, D. *A construção da paulistanidade:* identidade, historiografia e política em São Paulo (1856-1930). 2004. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GONÇALVES, J. R. *Antropologia dos objetos:* coleções, museus e patrimônio. Rio de Janeiro: Departamento de Museus e Centros Culturais, 2007.

GORELIK, A.; PEIXOTO, F. (orgs.) *Ciudades Sudamericanas como Arenas Culturales*. Artes y medios, barrios de élite y villas miseria, intelectuales y urbanistas: cómo ciudad e cultura se activan mutuamente. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016.

HOSKINS, J. "Agency, Biography and Objects". In: TILLEY et al (ed.). *Handbook of Material Culture*. London: Sage Publications, 2006. pp. 74-84.

MARINS, P. O Parque do Ibirapuera e a construção da identidade paulista. *Anais do Museu Paulista*, v. 6/7, pp. 9-36. São Paulo: Museu Paulista, 2003.

WALDMAN, T. *Entre batismos e degolas: (des)caminhos bandeirantes em São Paulo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo. 2017.

Sites Consultados:

https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/

https://www.brasil247.com/

http://www.capital.sp.gov.br/

http://www.estadao.com.br/

https://extra.globo.com/

https://www.facebook.com/

http://www.folha.uol.com.br/

http://g1.globo.com/

http://www.saopauloantiga.com.br

https://www.saopauloindependente.org/

http://souinquerito.com.br/
https://twitter.com/
http://vejasp.abril.com.br/
https://www.youtube.com/

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 034. Art of living: Anthropological perspectives on tastes, desires and pleasures

SÍMBOLOS PESSOAIS, SÍMBOLOS PARA MUITOS: NARRATIVAS SOBRE A ALIMENTAÇÃO E CONCEITOS DE *HALAL* E *HARAM* NAS COMUNIDADES SUNITA E XIITA DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

Thaís Chaves Ferraz[1]
Universidade Federal Fluminense

Resumo

A alimentação pode significar relacionar-se com o divino. "A abstenção de comer alimentos específicos e observar rituais de culinária é como as pessoas religiosas alimentam o corpo e a alma, permitindo que se sintam parte de uma comunidade mais ampla, mas ao mesmo tempo diferenciada" (ABU SALEM, 2015, p.182). Este trabalho se propõe a debater um pouco da experiência entre muçulmanos xiitas e sunitas do Rio de Janeiro, Brasil, no que concerne à sua alimentação e escolhas, aliando tais vivências aos conceitos de halal (lícito) e haram (impuro). Muitas vezes, as vedações alimentares presentes nos discursos de líderes do Islã têm prescrições em relação à evitação de comidas impuras, como porco e bebidas alcoólicas em geral (WEBER,2009, p.413). Encontrar carnes halal no Brasil não é fácil, pois pressupõe uma forma de abate do animal, que deve ser feita por um muçulmano e envolve desde a repetição de bênçãos até o modo de golpeá-lo. Por isso, há relevância em conhecer mais de práticas de comunidades de características diaspóricas como a dos muçulmanos do Rio de Janeiro, formada por imigrantes de diversos países, seus descendentes e brasileiros convertidos – parcela consistente e que opta por ressignificar seus hábitos em prol de uma religiosidade minoritária como o Islã no Brasil. Compartilhando do entendimento de que uma comunidade desse tipo se autorreconhece e cria laços por atos e simbologias comuns, o trabalho pretende explicitar a pluralidade de práticas encontradas entre sunitas e xiitas da cidade em questão, destacando-se as alimentares, as quais muitas vezes precisam dar conta de dilemas cotidianos, entre desejos individuais e normas ligadas ao grupo, contendo cargas simbólicas compartilhadas e particulares, com foco nos alimentos e na ideia de halal e haram.

Palavras-chave: Islã; halal; haram; alimentação.

Abstract

Through food, one may relate to the divine. "Religious people feed their bodies and their souls by abstaining from eating certain foods or observing culinary rituals, which develop a sense of belonging to a broader, differentiated community" (ABU SALEM, 2015, p.182). This paper intends to discuss the experience of Shiite and Sunni Muslims in Rio de Janeiro, Brazil, regarding their food choices in terms of the ideas of *halal* ("permissible") and *haram* ("forbidden"). Islamic leaders often mention forbidden (or impure) foods like pork and alcoholic beverages in general

[1] Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, PPGA/UFF.

(WEBER, 2009, p. 413). In Brazil, it is not easy to find *halal* meat, which implies a right form of slaughtering the animal – necessarily carried out by a Muslim and involving the repetitions of blessings and a correct way of striking the animal. Therefore, it is relevant to know the practices of diasporic communities – such as the Muslim community of Rio de Janeiro, with immigrants from many countries, their descendants and converted Brazilians (the latter a consistent share of the whole, including people who opted to change the meaning of their customs toward a minor religion in Brazil). Communities like that recognizes themselves and produce bonds through shared actions and symbols. Thus, this paper aims at highlighting – especially focused on food and the ideas of *halal* and *haram* – the plurality of practices of Sunni and Shiite groups in Rio de Janeiro, especially food habits, which often cause dilemmas, such as between individual desires and group norms, containing shared and individual symbols.

Keywords: Islam; halal; haram; food.

Escolhas alimentares são baseadas em sabores, texturas, cheiros, disponibilidade e aparência. Quando aliadas à religiosidade e à ritualística, constroem uma ponte com o divino: é possível por ela passar, rejeitá-la ou contorná-la.

"A abstenção de comer alimentos específicos e observar rituais de culinária é como as pessoas religiosas alimentam o corpo e a alma, permitindo que se sintam parte de uma comunidade mais ampla, mas ao mesmo tempo diferenciada" (ABU SALEM, 2015, p.182). Em outras palavras, comer pode ir além de satisfazer apenas aos imperativos fisiológicos ou demonstrar livre opção, constituindo-se como uma expressão de pertencimento a uma comunidade e a uma rotina religiosa. Dizem Douglas e Isherwood (2004) que comida e bebida, ligadas às necessidades do corpo, possuiriam tanta significação quanto àquelas da mente e do coração, os chamados "bens espirituais". Logo, propõem tornar irrelevante a "dicotomia cartesiana" entre o físico e psíquico, em direção a uma ideia unívoca (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004, p. 120).

Tendo como fulcro dados obtidos nas minhas pesquisas de mestrado e doutorado (em andamento) realizadas no âmbito do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense, este trabalho se dedica a reflexões sobre o papel de destaque que a alimentação demonstra ter para muçulmanos sunitas e xiitas do estado do Rio de Janeiro, Brasil, conforme suas interpretações do Islã.

Relato aqui algumas experiências etnográficas durante o trabalho de campo, tanto na Sociedade Beneficente Muçulmana (SBMRJ)/ Mesquita da Luz, que se reconhece como a "entidade que representa os muçulmanos sunitas no estado[2]", como no Centro Cultural Imam Hussein, mussala xiita na mesma cidade[3]. Aproveito para mencionar vivências fora desses espaços mas continuamente conectadas a seus frequentadores, numa perspectiva relacional e pessoal.

[2] SBMRJ. Curso "Introdução ao Islam e à Língua Árabe" [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <meu endereço eletrônico> em 08 abr. 2014.

[3] A referência xiita no Rio de Janeiro é o Centro Cultural Imam Hussein, que funciona em uma sala de oração (mussala) no Centro da cidade do Rio de Janeiro.

O alimento *halal* (lícito) é um ponto central no Islã. Há regras para o abate animal e para o consumo de diversos itens. Um muçulmano se preocupa com o que ingere e na maneira como o faz. Seu corpo e seu agir são uma extensão da sua experiência religiosa. Assim, a busca pela licitude torna-se parte do cotidiano.

ISLÃ: UMA RELIGIÃO EM MOVIMENTO

O Islã é apontado como a segunda maior religião mundial, com tendência a projetar-se. À sua frente, apenas o constructo do cristianismo (PINTO, 2010b, p.21). Seus adeptos transitam e se fixam pelo globo motivados por migrações seculares, busca por conhecimento (a exemplo das peregrinações a locais sagrados como Meca), conflitos, como o da Síria atual, e contatos via novas tecnologias de comunicação, como a Internet.

As quebras de fronteiras do mundo permitem rearranjos dos hábitos dos muçulmanos, incluindo a complexidade dos modos de compreender o Islã e praticá-lo. Diz Hannerz (1997): "Para manter a cultura em movimento, as pessoas, [*como*] atores e redes de atores, têm de [...] recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la" (HANNERZ, 1997).

Nessa religião diaspórica, a alimentação pode refletir a manifestação de uma lembrança para o muçulmano; um compartilhamento material e simbólico da fé professada frente a um convidado; ou uma forma de transmitir ensinamentos a outras gerações. Assim se dá também com muçulmanos no Brasil, convertidos ou oriundos de uma família muçulmana.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, no censo de 2010, afirma haver pouco mais de 35 mil pessoas autodeclaradas praticantes do Islã no país. Para contas um tanto mais atuais, Pinto (2015) estima que em 2014 houvesse no Brasil um quantitativo de 100 mil a 200 mil muçulmanos (PINTO, 2015, p.135).

AS COMUNIDADES NO RIO DE JANEIRO, PONTO DE PARTIDA PARA A PESQUISA

Análises sobre as comunidades muçulmanas brasileiras já foram realizadas por diversos pesquisadores em São Paulo, Goiás, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, para citar algumas (MARQUES, 2008). No Rio de Janeiro, os olhares comumente se focam na SBMRJ[4]/ Mesquita da Luz, pois essa entidade, fundada em 1950, figura tradicionalmente

[4] Como se deu com Montenegro (2000), Pinto (2010a; 2010b; 2015), Chagas (2006; 2009; 2016), Cavalcante Jr. (2008); Barros (2012) e Ferraz (2015).

como representativa dos muçulmanos no estado. Seu público atual é de sunitas brasileiros convertidos, imigrantes de muitas origens e convidados/curiosos. Investe na divulgação do Islã e busca o reconhecimento de outras entidades-pares. Daí a presença constante de jornalistas, estudantes, pesquisadores e outras pessoas que queiram saber mais da religião nesta sede, situada no movimentado bairro da Tijuca. Hoje, o prédio se destaca na geografia da cidade, pois ganhou características de uma mesquita, como tantas vistas em muitos países do Oriente Médio.

Desde 2014 está em funcionamento o Centro Cutural Imam Hussein, de base xiita. Sua missão em relação aos muçulmanos é educar, construir identidades e promover "serviço comprometido com a comunidade" (CCIH, 2016), com a observação de preceitos religiosos do Islã. Seu público assistente é ainda bem pequeno: são estrangeiros, descendentes de iranianos (o xiismo é maioria religiosa no Irã), convertidos brasileiros e alguns (ex-) membros da SBMRJ. O espaço também é diminuto: uma sala comercial decorada internamente com tapetes e pôsteres que remetem ao martírio de Hussein, neto do Profeta Muhammad e figura particularmente exemplar para esse ramo religioso.

No Islã, há duas comunidade sectárias: sunita e xiita. Os sunitas têm como base de suas rotinas e rituais o Alcorão e a *sunna*, que são tradições e exemplos ligados à vida de Muhammad (ou Maomé). Especialistas religiosos – como os *shaykhs* – guiam a prática doutrinal. Os xiitas, por sua vez, baseiam-se no texto corânico e nas orientações esotéricas dos *imams,* que seriam descendentes do Profeta. Dentre estes, há os que possuem funções jurídicas e religiosas, detendo o título de *ayatollah* (CHAGAS, 2006, p.2).

A seguir, divido parte da experiência de conviver com esses grupos de muçulmanos, sobretudo na busca pelo *halal* (lícito) e o afastamento do que pode ser considerado *haram* (impuro), sob uma perspectiva alimentar. Sendo esta uma religião minoritária no Brasil, observar preceitos do Islã pode gerar dilemas nos dia a dias dessas pessoas, e fazer com que um muçulmano necessite escolher muitas vezes a trilha "intermediária", especialmente os convertidos.

HALAL, HARAM E A PONTE A SER CONTORNADA

"*Halal*" significa "lícito", "permitido". O conceito de *halal* vai além de cuidados alimentares, visto que o significado da palavra se liga à ideia integridade, e esta deve estar presente em atos e intenções, valendo também para a política, justiça e finanças. "É o resultado de um sistema [...] que busca [...] mecanismos que contribuam com a saúde humana, criando equilíbrio" (CIBAL HALAL, 2013). Já o "*haram*" seria a oposição a tudo isso, o ilícito. Essa chancela não costuma valer para quando há desconhecimento sobre o tema: muçulmanos recém-convertidos recebem uma dose extra de tolerância por sua falta de intimidade com o tema, nessas duas comunidades pesquisadas. Uma grande parcela

de meus interlocutores opta por ressignificar seus hábitos em prol de uma religiosidade minoritária como o Islã no Brasil.

Muitos líderes religiosos destacam prescrições em relação ao vestir, evitação de certos alimentos impuros, como a carne de porco e bebidas alcoólicas, além dos jogos de azar (WEBER, 2009, p.413). É difícil encontrar no Brasil alimentos, roupas e até locais próprios para rezar cinco vezes por dia de acordo com os preceitos religiosos. Logo, em algumas ocasiões, a prática acaba por diferir da norma, no intuito de chegar a um equilíbrio entre o que deve ser feito, o que precisa ser dispensado e o que é viável.

Para tal paradoxo e suprir necessidades da vida social e religiosa, no Rio de Janeiro, os muçulmanos costumam recorrer a importações e opiniões de líderes. Recomendações e tabus alimentares são interpretados por meio dos esclarecimentos sobre os *hadith*, os versículos do Alcorão, livro canônico, e a *sunna*, relatos narrativos da vida do Profeta Maomé, cuja exemplaridade traz norte a muçulmanos em quaisquer tempos. No xiismo, há espaço para as teorias dos imames.

O que não é *halal* deve ser preterido como *haram* (impuro). A internet se torna uma arena imediatista para verificar como outras localidades procedem, mormente países islâmicos, realizando comparações e ressignificações para as realidades brasileira e pessoal; comprar certas qualidades de comidas; e chegar a elementos ilícitos que podem estar sendo ingenuamente consumidos – como corantes provenientes de insetos.

A circulação de conhecimento (ensinado de forma presencial ou até apreendido no ciberespeço), do mítico e do mistério é possibilidade operadora de itens, bens, discursos e símbolos. Há muito Lèvi-Strauss (1975) ensinou que itens, como os alimentos, além do saber, a crença e o rito, como comemorações, promovem eficácia simbólica e pertença social.

ALIMENTOS *HALAL* E *HARAM* PARA SIMBOLIZAR

Talvez o exemplo mais simbólico a respeito de uma alimentação *halal* possa vir da carne assim categorizada. Para muçulmanos, é desaconselhável este consumo caso não seja lícita, permitida. A carne *halal* pressupõe uma determinada forma de abate do animal, que deve ser feita por um muçulmano e envolve desde a repetição de bênçãos até a forma de golpeá-lo. É feito por um experto, com ritualística própria, extinguindo o máximo de sangue possível, de preferência sem sofrimento do animal, com preces a Deus e ferramental próprio, sob fiscalização entidades certificadoras muçulmanas.

Carnes desse tipo no Brasil não são fáceis – meus interlocutores já afirmaram simplesmente não existir tal coisa em nosso país. Assim, dizer "*Bismillah*"[5], "em nome

[5] "Bismillah", literalmente, quer dizer "em nome de Deus", e deriva da expressão "Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso", repetida em variados contextos ligados ao Islã.

de Deus", antes de comerem carnes bovinas, de aves e ovinos, abençoando a refeição é a saída. As palavras servem para abençoar o que se come. "Como a língua, a cozinha [...] é o repositório de tradições e identidade de grupo; é, portanto, um instrumento privilegiado de autorrepresentação e comunicação intercultural", associa Guigoni (2009). Os peixes são considerados "neutros", desde que não intoxicados por alguma substância proibida.

Recorrendo a Turner (2005) entendemos que objetos, palavras, gestos e períodos de tempo são símbolos sistematizáveis hierarquicamente no âmbito ritual e capazes de promover ordem e estruturação. Grandes marcas têm produção em separado para o alimento *halal*. Idealmente, não é estocado ou transportado com outros, além de exigir a exclusividade de objetos utilizados em seu cozimento ou limpeza, como facas e colheres. A questão ganha adensamento se for considerado que o país é um dos maiores exportadores de carne *halal* do mundo, porém, seu mercado interno é ínfimo (FERRAZ, 2015)[6].

Recentemente, perguntei a um dos líderes da Mesquita da Luz onde foi encontrada carne *halal* de cordeiro para uma festa, ao que ele afirmou: "Não existe no Rio. Ou eu trago de são Paulo, eu mesmo, ou eu faço o abate". A informação é valiosa, visto que este é um dos fundadores da Mesquita e sua palavra final é extremamente relevante. Ele me (re)ensinou a prática de abençoar o alimento antes de ingeri-lo e insistiu que eu provasse sorvete de pistache, feito sem gordura hidrogenada. "Eu trago esse gelatto de Niterói. É o melhor". O mais significante era poder compartilhar "sem medo" alimentos oferecidos e trazidos pelos fiéis.

Essas comidas serviam para celebrar o desjejum do Ramadan, nono mês do calendário islâmico cujas datas são móveis. É um período carregado reflexão e aproximação com o sagrado, em que os muçulmanos devem praticar o jejum do nascer ao pôr do sol. Seu encerramento é uma grande comemoração religiosa, o *Eid Al-Fitr*, Festa do Desjejum, tempo de compartir diversos alimentos.

O simbolismo está não apenas na comida "comemorativa", mas na possibilidade de isentar-se do ilícito, e fazê-lo em companhia do grupo, com aceitação coletiva, crendo que aquelas qualidades de comidas funcionam como lícitas para a ritualística que envolve o evento de uma quebra de jejum.

Nem sempre o consumo de um produto que receba a chancela de *halal* é sinônimo de unanimidade. Há alguns anos, um jovem de família árabe, reconhecido por seu

[6] FERRAZ, Thaís Chaves. Halal, Haram e o possível: senso moral e razão prática entre muçulmanos sunitas no Rio de Janeiro. 2015. 144 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2015.

conhecimento religioso entre os sunitas e que não mais frequenta a Mesquita, disse-me que não come carne no Brasil "*de jeito nenhum*", só peixe. Sua atitude era uma mensagem exemplar para o grupo, à época. Neste caso, as restrições alimentícias particulares do líder foram largamente mencionadas em sermões, o que deu ao grupo, ainda que por força da interpretação, a marca do "*haram*". Alimentar-se de peixes era um sinal seguro naquela comunidade.

Durante todo o Ramadan, antes da oração do crepúsculo, ou Magrhrib (entre 17h e 18 h, geralmente), a recomendação é assinalar o momento comendo tâmaras e bebendo água, como diz-se que fez o Profeta Muhammad. As tâmaras são doces, têm carga proteica e vitaminas, além de serem de fácil digestão. De acordo com o capítulo do Alcorão dedicado a Maria, mãe de Jesus, prestes a dar à luz, a fruta e a água serviriam para trazer amparo e demarcar alívio ao sofrimento: "E sacode o tronco da tamareira, de onde cairão sobre ti tâmaras madura e frescas. Come, pois, bebe e consola-te" (ALCORÃO, Surata 19, versículos 25 e 26).

Em um dos episódios mais relevantes que concatenam simbolismo e prescrições alimentares que já presenciei, uma convertida não achou tâmaras para comprar em seu bairro. Para substituí-las, usou bananas. "*Era fruta, era doce e tinha vitaminas. Comi as bananas*". Essa muçulmana se apropriou dos elementos fundamentais (ter um líquido, uma fruta, algo doce, considerado estimulante depois de um dia em que o corpo físico foi fatigado pelo objetivo espiritual) e recriou o momento ritual, utilizando itens dos quais dispunha (FERRAZ, 2015). A matéria, conformada em alimento, (res)significou a intenção de carga religiosa.

Também é costume colocar um pouco de tâmara na boca de um recém-nascido, provendo a sensação açucarada. Em um chá de bebê, uma das muçulmanas deu balas à grávida: "É *sunna*, gente, pode comer!".

No CCIH, uma oração formal foi realizada pelo shaykh antes de nos alimentarmos, no evento de Mawlid, ou aniversário do Profeta Muhammad, em 29 de novembro de 2017. Mais do que recitar uma fórmula, a diminuta congregação rezou em conjunto e abençoou a ceia simples. Refrigerante, suco e dois bolos pequenos e industrializados serviram a sete adultos e uma criança. Sem uma mesa para apoiar os alimentos, estes foram colocados no centro da tapeçaria, onde todos podiam alcançá-los. Os símbolos e onde são colocados significam pontos de referência, localizam no espaço, criam um lugar e um acesso (ESPÍRITO SANTO, 2015). Naquele momento, não houve preocupação com qualquer tipo de verificação dos ingredientes antes do consumo.

Já em 2018, um dos mais respeitados apoiadores do xiismo na Região Sudeste enviou mensagem por um aplicativo de celular avisando a quem desejasse participar do Eid Al-Fitr no CCIH poderia levar doces e salgados: "Sem porco-presunto, bacon, calabresa

ou similares", além de bebidas ("só lembrando – sem álcool"). Outro membro ressaltou: "Devem ser *halal*", ao que o primeiro completou: "Deem preferência a doces, visto que não conseguirão salgados *halal* na cidade". Outro membro envolvido na conversa respondeu: "Existem doces que levam gelatina em sua composição. Em grande parte, essa gelatina tem origem bovina sem ser *halal*".

Anos antes, na Mesquita da Luz, foi descoberto que na composição das gelatinas havia vestígios de boi e/ou porco. Resultado: o alimento foi retirado da dieta das muçulmanas sunitas – não sem lamentos, já que era considerada boa para ajudar a "entrar em forma". Outro alimento banido foi uma determinada marca de bombom. Havia licor na massa. Mesmo em quantidade ínfima, foi preterido.

Ainda este ano, muitos pratos "de comida árabe", não necessariamente *halal* ou ritual foram oferecidos. Esfihas de uma grande rede de fast-food, arroz com lentilhas, muitos vegetais (lícitos), produtos industrializados e até canjica. Meus esforços de pesquisa não deram conta de descobrir se é apenas uma tradição cultural dessa época do ano em que ocorrem festas juninas, visto que a canjica é reconhecida como comida votiva nos cultos de matriz afro e festa junina é originalmente dedicada a santos católicos. Fico com a explicação de uma amiga muçulmana, convertida e casada com um muçulmano de origem argelina: "*Tem porque eu fiz e está chegando meu aniversário. Adoro festa junina e adoro canjica no frio.*"

A ressignificação é uma negociação sempre presente entre meus interlocutores. Por conta disso, trocam acarajé por faláfel, vinho por suco de uva concentrado e rezar a carne antes de ingeri-la, aproximando de seus cotidianos o *halal* da melhor maneira possível, reinterpretando os alimentos de que gostam ou tornando-os acessíveis de alguma forma. O acarajé poderia ser considerado uma comida "votiva de santo", e o muçulmano só deve manter aliança com Allah, a divindade única. Nesse aspecto, o faláfel, bolinho feito de grão de bico e apimentado, é algo parecido e muito consumido em países árabes e islâmicos. O suco de uva pode servir para amenizar a "saudade" do vinho, pois o álcool é ilícito, e a carne de boi não perde seu posto de consumo – para algumas opiniões – caso seja abençoada sob o nome de Deus (FERRAZ,2015).

SÍMBOLOS PARA MUITOS, SÍMBOLOS PARA POUCOS

Geertz (2008) analisa a cultura como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis, aos quais ele também chama de "símbolos", pertencentes a um contexto (GEERTZ, 2008, p.10). Os símbolos articulam o pensamento e fazem parte da tessitura do homem e suas sociedades de inscrição, colocando um "significado na experiência".

Para este autor, o uso de símbolos é espontâneo e orienta o indivíduo nas suas vivências (GEERTZ, 2008, p.33). Como parte do *ethos* de um povo, permeiam escolhas morais, percepções e interesses, sedimentando-os internamente. Logo, também moldam o complexo simbólico que Geertz entende como sendo a religião. "O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura" (GEERTZ, 2008, p.75).

Os símbolos religiosos "formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica" (GEERTZ, 2008, p.67). São modelos e sinalizações compartilhadas e ao mesmo tempo íntimas.

Em "As formas elementares da vida religiosa", Durkheim afirma que um contato "excepcionalmente íntimo é o que resulta da absorção de um alimento" (DURKHEIM, 2009, p. 321-322). O "saber diferenciar" o permitido do proibido pode ser compreendido por meio da premissa durkheimiana de que a religião é um sistema de conhecimento, capaz de classificar o mundo entre sagrado e profano (DURKHEIM, 2009, p.22-24). Isso traria ao indivíduo a possibilidade de se orientar no mundo sob tal dicotomia essencial, com suas ações e percepções. Assim, a religião faria com que o seu praticante pudesse caminhar até o discernimento do lícito e do ilícito, incluindo nisso as escolhas morais do coletivo religioso no qual está inscrito.

Tendo nestes os esforços de pesquisa no Islã, é possível perceber mais da religião em aspectos gerais ou prescritivos, e mais dos muçulmanos sunitas e xiitas do Rio de Janeiro em aspectos subjetivos. As práticas alimentares diárias os unem ao sagrado, os endividam em relação ao mesmo ou geram novas possibilidades. Afinal, comidas podem presentificar fé, comunhão e sociabilidade, seja dialogando com o divino, seja demarcando identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU SALEM, Miriam. Religious dietary rules and the protection of religious freedom. Some evidence from practice in Italy. Religion and Food, Âbo (Finlândia), n.26, p. 181-200, 2015. Disponível em: <https://ojs.abo.fi/index.php/scripta/article/view/839/1251>. Acesso em: 24 de janeiro de 2018.

ALCORÃO. Disponível em: <http://www.ilhadofuturo.com.br/biblioteca/o_alcorao.pdf>. Acesso em: 26 dez.2013.

BARROS, Liza Dumovich. *Ya Habibi*: crise de vida, afeto e reconfiguração do *self* religioso na conversão de mulheres ao islã, na Mesquita da Luz. 2012. 162f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2012.

CAVALCANTE JUNIOR, Claudio. *Processos de construção e comunicação das identidades negras e africanas na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. 2008. 125f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

CHAGAS, Gisele Fonseca. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. 2006. 162f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense. Niterói,2006.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Preaching for converts: knowledge and power in the Sunni community in Rio de Janeiro. In: DUPRET, Baudoin; PIERRET, Thomas; PINTO, Paulo; SPELLMAN-POOTS, Kathryn. *Etnographies of Islam*. Ritual performances and everyday practices. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Rituais fúnebres no islã: notas sobre as comunidades muçulmanas no Brasil. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 121-138, jun.2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872015000100121&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 mai. 2016.

CENTRO IMAM HUSSEIN. *Facebook*. Disponível em: <https://www.facebook.com/centroimamhussein>. Acesso em: 23 ago. 2014.

CIBAL HALAL. FAMBRAS certifica a primeira empresa de cosméticos halal do Brasil. *Site*. Disponível em: <http://www.cibalhalal.com.br/pt/CanalHalal/VisualizarItem/100>. Acesso em 30 jul. de 2015.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPIRITO SANTO, Diana. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. *Relig. soc.* [online]. Rio de Janeiro, v.35, n.1, p.216-236, 2015.

FERRAZ, Thaís Chaves. *Halal, Haram e o possível*: senso moral e razão prática entre muçulmanos sunitas no Rio de Janeiro. 2015. 144 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2015.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUIGONI, Alessandra. Prefácio. *Antropologia del mangiare e del bere*. 2009. Disponível em: <https://www.edizionialtravista.com/media/pdf/anteprima-11.pdf>. Acesso em: 24 de janeiro de 2018.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, apr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 out. 2016.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2010*. Disponível em: < ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Os muçulmanos no Brasil. *Revista Etnográfica* [Online], vol. 15, n 1, 2011. p.31-50. Disponível em: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v15n1/v15n1a02.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2014.

MONTENEGRO, Silvia. *Dilemas identitários do Islam no Brasil*: A comunidade sunita do Rio de Janeiro. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2000.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Árabes no Rio de Janeiro*: uma identidade plural. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010a.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Conversion, revivalism and tradition: the religious dyamics of muslim communities in Brazil. In: NARBONA, María del Mar Logroño; PINTO, Paulo G.; KARAM, John Tofik. *Crescent Over another horizon*: Islam in Latin America, the Caribbean, an Latino USA. Austin: University of Texas Press, 2015.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã*: religião e civilização. Uma abordagem antropológica. São Paulo: Editora Santuário, 2010b.

SBMRJ. *Facebook*. Disponível em: <https://www.facebook.com/sbmrj.mesquitadaluz>. Acesso em: 01 set. 2017.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói: EdUFF, 2005.

WEBER, Max. Sociologia das Religiões: Tipos de relações comunitárias religiosas. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

#OCCUPYESTELITA: THE ROLE OF POPULAR RESISTANCE IN THE MAKING OF A PLURAL AND DEMOCRATIC RECIFE

Thaís Paz Soares Silva[1]
Thamiris Paz Soares Silva[2]

Abstract

This paper concerns the privatization process of Cais José Estelita, a historic lot in the downtown area of Recife, in Pernambuco, Brazil, and the urge of an antihegemonic movement, Occupy Estelita Movement, that criticizes the private sector project (Novo Recife Project) presented for that lot and arguing that it represents a reinforcement of a model of city that is segregating, classist, excluding and a denial of the right to the city. The Movement could not only raise awareness and engage people but could also bring about changes in the project and delay its implementation (which has not yet been implemented after 6 years). In light of the theories of Lefebvre and Harvey we argue that the urban space does serve private interests, as it is means of surplus accumulation, and hence reproduces inequality, segregation and gentrification. In this process, the State appears not as a neutral force, instead, it ensures the interests of the Capital. Furthermore, we discuss how popular resistance is important for claiming democratic governance and popular participation, and for making democratic and plural cities, giving a step forward in the right to the city. For this research we performed a document analysis as a qualitative method and we aim to answer the following question: what does the popular resistance to the private appropriation of Cais José Estelita in Recife represent for the making of plural and democratic cities?

Keywords: right to the city. Occupy Estelita Movement. Novo Recife Project.

INTRODUCTION

The urban space congregates ideas, interests, disputes, acts and work as it is the place where individuals living in society spend physical energy and intentional work – that is, the concretization of preconceived ideas – and (re)produce social relations. Lefebvre (1976) claims the urban space is heterogeneous and accommodates different and often opposing interests. The city changes as social relations and modes of production do. Therefore, it reflects the social relations and modes of production of a society, which

[1] Bachelor of Social Work from the Federal University of Pernambuco (UFPE). Researcher at The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences. E-mail: thaispazss@gmail.com
[2] Bachelor of Social Work from the Federal University of Pernambuco (UFPE). Researcher at The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences. E-mail: thamirispaz@outlook.com

makes it essential to think of and discuss about urban issues and the making of cities from a dialectical perspective of totality in an attempt to find what needs to be changed and how to change it. This way it is possible to debate strategies for insuring human rights and hence the right to the city. The Lefebvrian (1991) perspective of that right encompasses many others and requires class consciousness by the oppressed class and a shift in the structure of the capitalist society that inherently reproduces inequality and the capitalist appropriation of the urban space and denies the right to the city. This right must be claimed by people. Harvey (2014) perceives this claim as an act of revolution made by every living citizen as they make efforts to accomplish that shift in capitalism.

As an attempt to extend the discussion on urban rights, particularly the right to the city, this paper discusses the role of popular resistance for making plural and democratic cities. As Social Work researchers, we are sensitive to situations which involve human rights. During the whole study process in the course we grew particular interest in urban rights and the right to the city.

The object of this study is the political insurgence in Cais José Estelita, a lot situated in the city where the authors live, which is Recife, a Northeastern capital city in Brazil, for the successful outcome of the pressure made by an organized group of citizens in a movement called Occupy Estelita Movement (MOE) against the model of city proposed in the "revitalization" megaproject presented for the lot. Novo Recife is a large-scale project designed by a consortium of private companies and approved in 2012 by the municipal government as part of the revitalization process started in the historical center, which is part of a major strategy for reactivating the cycle of capital accumulation. Such moves bring social consequences to the city and threaten the right to city. With a sense of solidarity and collectivity, Occupy Estelita Movement, a heterogenic movement made by people from different social and economic statuses, drew attention to what was intended to be made in the Cais José Estelita lot, which has a particular historical and economic value. The Movement has not only reported illegal and arbitrary decisions regarding the use of the lot but has raised awareness to the case and to the importance of making a city from a collective perspective.

The authors understand that it is of great concern that citizens consider urban planning and their participation in the making of their cities from individual and collective perspectives and they also believe that this paper is an important tool to reflect on social participation and the way to insure the right to the city.

THE VALORIZATION PROCESS OF CAIS JOSÉ ESTELITA IN THE NATIONAL AND LOCAL POLITICAL BACKGROUND

Cais José Estelita is located in downtown Recife, Pernambuco state, in Antônio Vaz Island, which comprises Cabanga, Coque (Joana Bezerra Island), Santo Antônio

and São José neighborhoods. It borders Pina bay, where the city was first populated (BERNANDES; NASCIMENTO, 2012). The site is near the marine and fluvial ports and is part of the railway yard "Pátio Ferroviário das Cinco Pontas", where was the first national railroad "Recife ao São Francisco", which connected Pernambuco to Bahia, launched in 1858 by the English company "Recife and São Francisco Railway Co." (PROCHNOW, 2014). Antônio Vaz Island is a heritage from the Dutch occupation in the 17th century who also built Mauricio de Nassau bridge, the first to connect the old isthmus to the continent, representing an urban evolution towards the continent (LEITE, 2006). Even after the Dutch people were expelled by the Portuguese people, the city continued to develop for the next centuries.

In the early 20th century, Recife was considered the most important capital in Northeastern Brazil where the new financial and urban elite lived in. In 1910 the city went through a reurbanization process to revitalize Bairro do Recife neighborhood, which is the oldest portion from the historical center. Dutch buildings were destroyed and replaced for monumental buildings and large highways, representing the emergent bourgeoisie's lifestyle. From the 1930s to the 1950s, São José and Santo Antônio neighborhoods were reurbanized and many old buildings were destroyed for building Dantas Barreto and Guararapes avenues. The concept for the reform was the modernization of the port area and hygienization of the city which implied social segregation and reflected the portrait of Brazil. Bairro do Recife then started to be occupied by insurance companies, banks and commercial institutions, building the image of a business neighborhood which was associated to it until the 1950s (LEITE, 2006; SANTOS, 2012).

> This "elitization" had a political disclosure for the portrait of the neighborhood [Bairro do Recife] and its usages. Due to the trend in the concentration of commercial activities, the residential functions had always been perceived as residual, and the neighborhood had been associated to the idea of a business *quartier*, which continued to be until the 50's decade when other central regions had developed greater commercial importance. (LEITE, 2006, p. 21) [Our translation].

By the late 1930s Cais José Estelita was already born as a result of the urbanization of the historical center that extended to Santo Antônio and São José neighborhoods which were targets of some urban plans by Nestor de Figueiredo and Atílio Côrreia Lima, which fostered a new setting for Pátio Ferroviário das Cinco Pontas (PONTUAL, 2007, apud SANTOS, 2012). By the end of the 1950s Cais José Estelita area was already consolidated, the railroads were expanded by The Great Western Railway Company, as well as the port area, and the sugar warehouses built (SANTOS, 2012).

Meanwhile, Bairro do Recife began to show signs of deterioration, especially in the 1970s, which continued until the 1980s with a progressively worse status before a

strategy plan for revitalization was performed with the purpose of drawing national and international attention from tourists and financial institutions (LACERDA; ZANCHETI, 1999). However, the proposals for urban reform in the neighborhood started earlier with the Plan for Preservation of Historic Sites in the metropolitan area of Recife. This plan was designed by Fundação para o Desenvolvimento da Região Metropolitana de Recife (FIDEM) in 1976 (PONTUAL, 2007) so as to integrate the historic sites into a development process. This resulted in changes in the Law for Land Use and Occupation of the City (Law n. 14.511/83) and in the creation of a department for the preservation of the historic sites, along with other preservation actions[3] such as the approval of laws for protecting the architectural heritage (BERNARDES; NASCIMENTO, 2012). In 1987, the Revitalization Plan for Bairro do Recife was conceived under the government of elected Mayor Jarbas Vasconcelos (1986 – 1988) and it was not until 1993 that the plan was executed also under the government of Mayor Jarbas Vasconcelos (1993 – 1996) with the cooperation of the private sector, which, along with the establishment of the social institution "Porto Digital", represented the strategy for economic development (MENDONÇA, 2015; LACERDA; ZANCHETI, 1999). The Plan was part of the Integrated Program for Tourism Development in the Northeast (PRODETUR), managed by Banco do Nordeste (LACERDA; ZANCHETI, 1999). While the former preservation plan had a normative aspect, the latter revitalization plan had an interventionist aspect. The idea was to change the image of the neighborhood by associating it to a cultural site for leisure. The so-called "Favela do Rato", a poor community located in the Pilar Site, was also part of that Plan, which was considered for becoming a multiple center for commerce, services and habitation (PONTUAL, 2007). Nevertheless, this site has not yet received any effective investment and is still marginalized (NERY; CASTILHO, 2008). But the details and particularities of this issue are not analyzed in this paper as it deserves a longer and closer study.

The private sector started to be a "partner" of the Brazilian government during the 1990s with the adoption of a neoliberal policy, which made room for private investments that would bring economic development. The State transferred its responsibilities to private institutions. This had strong impacts on the country's and Recife's decision-making. At that time, "Pátio Ferroviário das Cinco Pontas" railway yard was managed by the public national organization Rede Ferroviária Federal Sociedade Anônima (RFFSA), which managed railroads over 73% of Brazil. While in the 1950s the railroads were considered important and were expanded, in 1992 RFFSA was included, along with other railway companies, in the National Destatization Program (PND) by the Decree n. 473,

[3] See: PROCESSO de Revitalização. Prefeitura da Cidade do Recife. Available on: <http://www.recife.pe.gov.br/cidade/projetos/bairrodorecife/index.html>. Access on 14 July 2018.

under the government of President Fernando Collor (1990 – 1992) and later in 1999 the company had its liquidation process started under the neoliberal government of President Fernando Henrique Cardoso (1995 – 2003). It was not until 2007 that the company was extinct under the Provisional Measure n. 353, converted into the Law n. 11.483/07 by President Lula (2003 – 2011) (GUEYLARD, 2007). This Law separated the company's assets into operational, non-operational, movable and immovable and transferred the responsibilities and rights from the extinct RFFSA to the Union (BRAZIL, 2007). Since the liquidation of the company, the property was left unused and was sold at low cost, in 2008, to a consortium of private enterprises. This selling is part of a new revitalization process for Recife's historical center.

The building of the "Twin Towers", named after Maurício de Nassau Pier and Duarte Coelho Pier in São José neighborhood, near Cais Santa Rita, represented the start of a plan for the revitalization of the historic site of Recife. The course of the building of the towers lasted from 2003 to 2009 and carried with it a conflict of interests and reports on irregularities, once the towers are located among the heritage assets listed in the region and hence have a negative impact on the visibility of the historical heritage and on the harmony of the architectural ensemble in the three neighborhoods (Santo Antônio, São José and Bairro do Recife). Moreover, the building of the towers had not received prior approval by the National Institute of Historic and Artistic Heritage (IPHAN). The opposition of the Federal Public Ministry did not prevent the project to be carried out with the approval of the Municipality (JUSTIÇA..., 2008; MENDONÇA, 2015). The towers, with 41 floors each, are home for the high-income class in Recife and are a concretization of the changes in the port area, which reflect business interests for that area and the trends in urban planning. These changes set the tone for the execution of Novo Recife Project, which will be discussed later in this paper.

THE RIGHT TO THE CITY IN A CAPITALIST WORLD

In order to understand the right to the city, it is essential to think about the urban space, the forces that coexist in it and how it is appropriated by the people who make it according to their mode of production, as it is the place of the realization of praxis and it is also where societal changes take place. However, not only is it home for transformations, but it is also transformed. The Lefebvrian (1976) perspective of the urban space perceives it as a social product, liable to change; a political and ideological place of disputes, where there are different and opposing interests. Therefore, the changes in the urban space follow changes in social relations and the current mode of production.

Lefebvre (2001, 2004) describes 4 models of city that chronologically preceded the capitalist mode of production: political, medieval, commercial and industrial. Each model has gradually transitioned to the other and reflected gradual changes in the way society was organized and the social relations implied in each, as well as how the city was perceived. The relationship between town and country is particularly important to understand that process, because it shows in which direction society was changing, and it was changing in the direction of trade relations, exploitation of natural resources and surplus accumulation. The country has lost importance to the town as trade value has gained importance over use value. Land expropriation and the private appropriation of the means of production are revealing of that process. It is worth remarking that it was not a natural process moving towards capitalism but one that was produced by political and economic forces.

Specially in the political and the medieval cities, the country and subsistence agriculture had greater political, economic and even social importance than the town and trades, which were marginalized then. Monuments, buildings and goods did not usually have trade value, instead, they represented the monarch's power. The use of the city was characterized by the Feist, an unproductive consumption of wealth for pleasure and prestige purposes only; thus, the city was conceived as a work of art, with use value[4] (LEFEBVRE, 1991, 2001, 2004).

When capitalism was installed, the town had overcome the country and the urban space was appropriated by and subordinated to the capital (LEFEBVRE, 1991, 2001). It becomes a means of surplus accumulation to serve the capital's interests as it is used as an instrument to help keep the surplus accumulation cycle active (HARVEY, 2005). Hence the city is conceived as a good in the market, with trade value, so it is not, entirely, for everybody; instead, urban land follows the market needs and, besides other factors, it is segregated according to purchasing power and social classes.

In late capitalism, the State manages the city as if it was a company itself, by investing, trading, speculating, inducing prices to increase or drop, etc. Transformations in the urban space might be carried out by the State and/or the private sector, especially those affecting infrastructure – such as building a bridge or a highway, improving or building new sewage systems, building parks, residential and commercial edifices – as a strategy to keep the accumulation cycle active (HARVEY, 2005). Therefore, in that sense, the city is subordinated to the market and the speculation that comes with it in contemporary capitalism, and its spaces are class-segregating, as their trade values are parameters to define how they are distributed over the city, which social classes have access to them,

[4] It is important to observe that the models of city mentioned had very oppressive societies and the authors do not intend to claim them as a solution but to offer elements for the proposed discussion.

what facilities they offer, the living cost in each area of the city, etc. However, those characteristics are not inherent to the city itself but to the mode of production under which it lies and, although they cannot and should not be reversed, they can be reflected on and changed, not only superficial but structurally, and popular resistance has a special role in promoting that change. This implies radically changing the basis upon which the capitalist society was built, that is, changing the mode of production (HARVEY, 2014; LEFEBVRE, 1991).

Lefebvre's conception of the right to the city implies the satisfaction of a number of individual, social and specific urban needs of the human beings, which presupposes living and enjoying the city and urban life to the fullest, for human pleasure, and is opposing to the urban space's subordination to the market (LEFEBVRE, 1991). Harvey (2014, p. 246) claims the right to the city "is not an exclusive individual right". It is universal and collective, and it encompasses all the rights related to living in society, making the city and enjoying it, such as the universal right to education, health, individualization in socialization, housing, minorities' rights, etc (LEFEBVRE, 1991). In Harvey's (2014, p. 247) words

> the right to the city must be understood not as a right to what already exists but the right to rebuild and remake the city as a socialist political body with a totally distinct picture: one that eradicates poverty and social inequality and heals the wounds of the disastrous environment degradation. For that to happen, the production of the destructive forms of urbanization that facilitates the ongoing accumulation of capital must stop.

From that perspective, the right to the city cannot be truly insured under capitalism. It presupposes revolutionary, structural change in the making of the city so as to reclaim the perception of it as a work of art with use value (rather than trade value). Lefebvre (1991) clarifies this change should not be a return to old ways of making the city but a step forward in remaking it on a different basis. This change can only be made collectively (but not exclusively) by the oppressed class through praxis.

Throughout history there are various examples, in different times, that can illustrate the oppressed claiming their space, their right to the city. In 1871, after a large-scale revitalization process carried out in Paris, France, the city experienced the Commune, which represented a "forcing return to the center by the laborers left to the suburbs and peripheries, their reconquering of the city, this good among goods, this value, this work that had been taken from them" (LEFEBVRE, 1991, p. 16). In New York, U.S.A., in the second half of the 1900s, as a strategy of reactivating the accumulation cycle after the Great Depression, the urban planning scale was reformulated and the city's infrastructure reset. New credit institutions were created, the middle-class was

granted more purchasing power, allowing them to buy their own houses, cars and home appliances. This changed New York people's lifestyle and consumption and provided the middle-class with financial stability, but the marginalized groups were excluded from the "American dream". At that time, inspired by Jane Jacobs' discourse, which opposed to that modernization, young, middle-class, white people joined those groups in their fight for civil rights and demanding change in urban planning (HARVEY, 2012). In Recife, Brazil, in the second half of the 20th century, a group of people from the lower classes set up a settlement in an area with no infrastructure or facilities and were then expelled and had their settlements removed again and again by the police. As they resisted, the group enlarged and the settlement became a community, which was later recognized as a neighborhood called Brasília Teimosa, urbanized and delimited as a Social Interest Special Zone (ZEIS), a formal and legal way to protect the area from gentrification[5].

Those are examples that can illustrate the insurgent character in individuals that feel and are marginalized from the city, that take the struggle that they have in common living in their community, city, state or country and collectively claim their space, their voices and their rights.

FROM THE FEDERAL CONSTITUTION OF 1988 TO RECIFE'S MASTER PLAN

Some of the most important laws for urban development in Brazil were consequences of popular demands by social movements, and the process from their draft to their approval was marked by conflict of interests regarding the country's political, social and economic background in the respective times. Concerning the protection of the right to the city, those laws are special treasures for the society. In this topic, the authors intend to focus on three important laws that protect the right to the city in Brazil and Recife: The Federal Constitution of 1988 (Articles 182 and 183), the City Statute and Recife's master plan. The authors understand that there are many other tools for urban development, however, our purpose is to discuss the ones that are particularly involved in the case here studied.

In order to understand the development of those laws, it is worth exploring the changes in the Brazilian political background in the early 1980s, a time of economic openness and social mobilization. After 21 years of dictatorship with autocratic governments from 1964 to 1985, the country experienced a moment of hope with the reappearance of

[5] See BRASÍLIA Teimosa – parte 1 de 3. RBCNews, 08 jan. 2014. (6min.27s.) Available on: <https://www.youtube.com/watch?v=qffNSGtV-ww>. Access on: 22 May. 2018; BRASÍLIA Teimosa – parte 2 de 3. RBCNews, 08 jan. 2014. (6min.27s.) Available on: <https://www.youtube.com/watch?v=x9EFO8B-Vtg>. Access on: 22 May. 2018; BRASÍLIA Teimosa – parte 3 de 3. RBCNews, 08 jan. 2014. (6min.27s.) Available on: <https://www.youtube.com/watch?v=zlntlGzGhnQ>. Access on: 22 May. 2018.

social movements. The late 1980s were a special period for popular demands, especially the ones regarding housing programs and urban development. The urban issues gained more attention, especially with the housing and urban reform movements – as the National Urban Reform Movement, the National Struggle for Housing Movement and the National Union for Popular Housing (the last ones in the 1990s) – and with the formation of the National Confederation of Inhabitants' Associations in 1982 and the National Forum for Urban Reform in 1987 (RODRIGUES; BARBOSA, 2010).

After a period of discussions involving conflict of interests[6], in 1988 the Federal Constitution was promulgated by President Ulysses Guimarães (1985 – 1989) including a chapter dedicated to urban policy (Chapter II). The Article 182 provides, among other measures, that the master plan is compulsory for cities of over twenty thousand inhabitants and must be approved by the City Council. It also provides for the social function, whose fundamental requirements for ordainment of the city are set forth in the master plan. The Article 183 provides for the right to urban property to homeless families acquired by prescription (BRAZIL, 1988). The Constitution represented an important step for urban policy as those Articles would later set the base for the City Statute. The housing and urban reform movements played important roles in this process, particularly with the formation of the Urban Reform Forum, since many of their demands were considered and applied to the Constitution.

> The National Urban Reform Movement was in effect a rare example of a social movement that was able to assemble, and to gain the unanimous approval of, different sectors regarding priority issues concerned with urban policy. These issues were set out in an agenda that formed the basis of a proposal for a Popular Initiative Constitutional Amendment signed by 131,000 members of the electorate and submitted to the National Constituent Assembly. For the first time in Brazil's history, the Federal Constitution contained a chapter dedicated to the subject of cities, incorporating the social function of both the city and property (MARICATO, 2010, p. 16.).

Despite the pressure of the Urban Reform Forum, it was not until 2001 that the City Statute (Law no. 10.257/01) was sanctioned by President Fernando Henrique Cardoso (1995 – 2003), as a result of a long process of discussions with conflict of interests between the representatives of the real estate segment, who tried and hindered the approval, and the university students and housing social movements leaders (BASSUL, 2010). The Law regulates the abovementioned Articles of the Federal Constitution of 1988, establishes general guidelines concerning the urban policy, among other providences (BRAZIL, 2001). Other aspects of the City Statute are that:

[6] This process was made with the submission of bills, public meetings and popular amendments (e.g. the Urban Reform Popular Amendment or Popular Amendment no. 63 of 1987, written by the National Movement for Urban Reform) and concluded in a controversial atmosphere (BASSUL, 2010).

a) it considers the democratic management of the city. Art. 2, paragraph II, sets guidelines for urban policy, with the purpose of ordering the full development of the social functions of the city and urban property. The democratic management must be performed with the "participation of the population and of the representative associations of the various segments of the community in the formulation, execution and monitoring of urban development projects, plans and programs" (ROLNIK, 2002, p. 40). Moreover, it has an entire chapter (Chapter IV) on democratic administration of cities, providing tools for guaranteeing democracy in management of the cities;

b) It demonstrates a concern on the proper use of land, as described in the subparagraphs of paragraph VI in Art. 2, that the urban policy must avoid deterioration of urbanized areas and speculative retention of urban real estate;

c) It also considers popular participation alongside the municipal government for the "implantation of developments or activities with potentially negative effects on the natural or built environment, the comfort or safety of the population" (ROLNIK, 2002, p. 42) as stated in Art 2;

d) It reinforces the Article 182 of the Constitution by providing for the use of municipal master plans as tools for municipal planning alongside the Prior Environmental Impact Assessment (EIA) and the Neighborhood Impact Assessment (EIV). The last one must consider, as described in Art. 37, positive and negative effects that might affect the life quality of the population residing in the area, including the following aspects, among others: popular density, urban and community equipment, generation of traffic, demand for public transportation, ventilation, illumination and urban landscape and natural and cultural heritage. Moreover, it has an entire chapter (Chapter III) on guidelines for the master plans and asserts it is fundamental for the urban development as part of the municipal planning process.

The City Statute is a special victory regarding the social function of property – fundamental for the right to the city as discussed in the previous topic – since it regulates the urban development in order to, among other things, avoid the misuse, underuse and nonuse of property. The approval of the City Statute was followed by other important actions for guaranteeing the right to the city and the effectiveness of the Law, such as the creation of the Ministry of Cities in 2003, the Cities Councils in 2004, the National System for Social Housing in the form of the Federal Law 11.124 of 2005, among others (MARICATO, 2010).

The abovementioned laws and institutions were considered relevant in the fight for the right to the city at that time and their roles were fundamental for the creation of

master plans in Brazilian capitals, although Recife already had its master plan approved in 1991, 10 years before the promulgation of the City Statute. The Municipal Law no. 15.547 of 1991 set forth general guidelines for urban policy, created the master plan for Urban Development of Recife and created the City Information and Planning System, among other providences (RECIFE, 1991). This law served as a base for further laws on urban development, including the Law for Land Use and Occupation of the City (no. 16.176/96). In 2008, Recife's master plan was revised and approved to become the Law no. 17.511/08, which took into consideration the guidelines set forth in the City Statute of 2001.

Following the City Statute, Recife's master plan concerns the social function of the city and urban property, sustainability and democratic management, which are fundamental principles that should be observed by the urban policy. According to the law, the social function of Recife comprises the right to housing, environmental sanitation, access to urban land, health, education, transportation, social assistance, public spaces, equipment, infrastructure, urban services, among others. The social function of the urban property is observed when the fundamental requirements of the master plan are applied and when the urban property is used for, among other things, social interest housing, protection and preservation of cultural and historical heritage, land use and occupation compatible with the projected and available urban infrastructure. In order to insure the protection of the social function, the Municipality is in charge of guaranteeing its observance by the owner (RECIFE, 2008).

Moreover, the law also provides for democratic administration which requires direct popular participation with individual citizens or representative organizations in the development, execution and control of urban policy in order to insure:

> […] I – transparency, solidarity and social justice; II – maximization and consolidation of the power of citizens and their representative organizations in the development of policies and in the control the actions through representative instances; III – consolidation and improvement of planning instruments and management of integrated public policies and decentralization of the actions of the municipal government; IV – continuous capacitation and information processes along with civil society regarding public policies, planning, social control and management; and V – establishment of streams and mechanisms to assess and monitor the Master Plan [RECIFE, 2008]. [Our translation]

Both democratic management and social function of the city are concerned by the laws here addressed, and it is worth remarking that they were accomplished by popular demand after long years of dispute among social movements, economic sector and the State. Despite holding instruments to protect the right to the city, Recife has still a long way to go regarding the proper applicability and assessment of those instruments as the

citizens' right to the city is still vulnerable. The case here studied is an example of that vulnerability as the process of approval of Novo Recife Project involved negative critics and reports regarding the non-observance of Recife's master plan and the City Statute which is considered in the next topic.

THE PRIVATE SECTOR'S PROJECT AND THE POPULAR RESISTANCE TO PROTECT CAIS JOSÉ ESTELITA

The area that comprehends Cais José Estelita has been highly treasured by the real state, considering the valorization process the historical center has been through. The place where the old railway yard "Pátio Ferroviário das Cinco Pontas" is situated has been left unused by the Federal Government since the liquidation of the former railway company "RFFSA" and, in 2008, it was auctioned to Novo Recife Consortium – formed by the real state companies "Moura Dubeux Engenharia"[7], "Queiroz Galvão", "GL Empreendimento" and "Ara Empreendimentos" – for the implementation of Novo Recife Project as part of the revitalization process of the historical center.

It was not until 2012 that Novo Recife Project was approved by Mayor João da Costa (2009 – 2012), designed to be part of the revitalization process of Recife along with other projects such as "Novo Recife Port". The first design approved by the municipal government aimed to build 15 towers, of which 13 were residential buildings and 2 were enterprises. The number of floors should vary from 21 to 41 – except for the institutional building which should have 1 floor. The parking lot should have 5 thousand spaces for parking, therefore, resulting in 20 thousand travels a day (RELATÓRIO..., 2011). Nevertheless, the project has not been executed yet as many irregularities reported by the social movement Occupy Estelita, the Public Ministries, the Institute of Architects of Brazil (IAB) – Pernambuco Department –, Dom Hélder Câmara Center for Studies and Social Action (Cendhec) and other institutions were considered relevant and legally prevented the Consortium to perform any actions in the lot.

Before addressing the reports, we must characterize the movement here explored in order to understand its role in the situation. Occupy Estelita Movement (MOE) is an extent of the group Direitos Urbanos Recife (Urban Rights Recife), created in 2012 on Facebook to discuss about the urban planning and decisions in Recife. The group is heterogenic and formed by people from different social classes, educational backgrounds and work fields, such as students, architects, social scientists, engineers, journalists, artists, lawyers and other people interested. The Movement was born with the purpose

[7] Moura Dubeux is the company that built the "Twin Towers" earlier, despite the reports against it.

of drawing attention to the Cais José Estelita lot and to the issues in Novo Recife Project, and discussing possible ways to use it with respect to the identity and history of the city in a way that reflects its diversity (#OCUPEESTELITA, 2012).

Among the issues in the Project criticized by MOE, in the auction of the lot and in the process of its approval are the following (in no chronological or relevance order)[8]:

a) The auction had only one competitor, Novo Recife Consortium, a condition that would make it invalid. This was officially reported to the concerning authorities and the respective judge from the Public Ministry of Pernambuco (MPPE) had decided for the annulation of the auction. That decision was later partially refuted by the Federal Local Court (TRF), who canceled the annulation but still prohibited the consortium of starting any work at the lot before obtaining permission from the concerning city institutions[9].

b) The verticalization in the Project design: this would have a negative impact on the wind cycle and would hinder the visibility of the historical heritage in the area. Moreover, the height of the towers was not harmonized with the architectural patterns in the neighborhood.

c) Violation of the City Statute and master plan: often times the public meetings for the discussion of the project would happen with no popular participation as required in the Article 2 of the City Statute; Neither EIA nor EIV was performed before the approval of the project as required in the Article 4 of the City Statute and in the Articles 188 and 189 of Recife's master plan;

d) Negative social impacts: the project would cause an excessive densification in the area, with a huge amount of people and vehicles that would reflect on the traffic and the city's infrastructure. Moreover, the Project represents a threat of gentrification and social segregation as it was designed for the middle and high classes and would make the prices of the land higher, therefore, expelling low-income families to the peripheral areas.

Since the approval of the Project, the Movement, the Public Ministries and other institutions of urban studies were engaged in the fight for protecting the city and preventing the Project to be executed with the first design, considering the negative impacts and irregularities presented here. From 2012 to 2013, the Movement had been discussing and raising awareness online by posting about the process, the Project and

[8] The intention of the authors in this paper is not to give details about the processes and events that followed the auction, but to provide an overview for what is to be discussed.

[9] The concerning institutions had to previously approve the project upon analysis and they are as follows: National Artistic and Historical Patrimony Institute (IPHAN), National Department of Infrastructure and Transportation (DNIT) and the National Agency of Terrestrial Transportation (ANTT).

also about their purposes. On the night of 21 May 2014, the old sugar warehouses in the lot started to be demolished by people related to the Consortium, without prior notice. Some people who were passing by the area at the time took photos that were publicly posted on the Facebook group and page to notify the population. This act resulted in the Protest Camp to protect Cais José Estelita, which remained there for 27 days. The sense of collectiveness and solidarity along with the online mobilization moved other people to help the protesters in the camp by donating food, hygiene products and other products or helping in other way. During those days, the Movement mobilized people online to help making events in the lot to raise awareness about Estelita case, the urban questions and the right to the city. The events were free and the people were invited online, especially on Facebook, to participate. There were concerts (with performances of local artists and artists from other states in the country), workshops, expositions, debates, lectures and leisure activities for people from all ages. The activities continued until 17 June 2014, when a judicial repossession order was violently performed by the Military Police causing harm to the protesters and even arresting some of them in order to evict them from the lot[10]. They resisted and protested against the violence from the Military Police. Once the eviction was performed, the protesters set their tents under the viaduct Captain Temudo, near the Estelita lot, and continued with the cultural and leisure activities on the weekends on Engineer José Estelita Avenue in the external area of the lot. The hashtags "#OccupyEstelita" and "#ResistEstelita" were passed on to continue to raise awareness about the case and the city. Also, David Harvey participated and raised awareness on the right to the city. While the mobilization was performed, the legal processes remained in progress for the following years.

In 2015 a new design for the Project was approved by the municipal government and is waiting for the analysis and response from IPHAN, which is responsible for investigating the impacts of the Project. The new design comprises the following items: recovery and sustainable use of the deposit hangars, containers, houses and train tracks; distance of 50m between the buildings and the Historic Site listed in São José; three multifunctional sites (for residence, tourism, entertainment, commerce, services, hotel etc.); public area of 65.000m² with parks, gardens and support equipment, bikeways, sidewalks and paths; 200 units for social interest housing in São José 300m distant from the Project area; among others.

During that year, MOE continued with intense activities to protest, considering that the Project meets the old urban plans with conservative aspects. However, since 2016 the

[10] See: PM cumpre ordem de reintegração de posse no Cais José Estelita. G1 Globo, [Recife], 16 June 2014. Available on: <http://g1.globo.com/pernambuco/videos/v/pm-cumpre-ordem-de-reintegracao-de-posse-no-cais-jose-estelita/3425493/>. Access on 14 July 2018.

Movement has been progressively reducing the activities in the lot and slowing down mobilization, although the group Direitos Urbanos Recife and MOE pages on social media remain being updated. It has been 6 years since the approval of the first design of Novo Recife Project in 2012 and it has not been executed yet as the analysis and response from IPHAN are still pending.

RESISTING AND OCCUPYING FOR A PLURAL AND DEMOCRATIC RECIFE

The entire process since the auction of the Cais José Estelita lot until now comprehends a struggling story of resistance in Recife concerning the urban question with dispute of public and private interests, which is made of the actors – the citizens – that comprise the city and have their needs (supplied) in the city – housing, health, education, transportation, sanitation, leisure, culture, work etc. In this sense the city is not merely a space that houses citizens who choose to stay – even only for working or studying – but the collective space where the citizens' demands are born and their lives are experienced. Therefore, the city is not a mere scenario for the actors, more than this, it is a main part of the scene and is continuously molded by the actors as it has strong impact on their lives. For this reason, the fight over Cais José Estelita is not simply a fight of different interests, it is a fight for the right to experience the city as a place that should be made with democratic and popular contribution, respecting its history and identity and the plurality of all citizens who share it as a public space.

The resistance in Cais José Estelita addressed in the previous topic is a reflect of disappointment with the retrograde model of city represented in Novo Recife Project and in the revitalization process of the historical center, whose purpose is covered by the idea of making a rundown place into a new, "revitalized" one. This revitalization process happens with the cooperation of the private sector and the Municipality, which has the power of managing the process. In this model of city, the economic sector is prioritized while the right to the city is marginalized to make room for economic growth with the idea of modernization. While the *modus operandi* of capitalism in a neoliberal society, where the State let go of social responsibilities, giving the power of control to merchant forces, there is inevitably the need for social insurgence as social rights are denied and neglected. The mobilization over Cais José Estelita was born from the need for a shift in this mercantile way of making decisions in Recife.

The political insurgence in the case explored in this paper is not only a claim for Cais José Estelita, it is a claim for revolution regarding the current model of city, as it represents a threat to citizens' right to the city, building a segregated space that marginalize the suburban class and draws the dominant class to the center. The Occupy Estelita

Movement not only could achieve its primary purpose of drawing attention in national and international perspective to the issue but could also: a) raise awareness about urban issues and threat to the right to the city; b) mobilize several people to collectively discuss an alternative model of city; c) have the design of the Project submitted to revision to meet the guidelines of the City Statute and Recife's master plan; d) force, alongside with the institutions of social control of the state, the Municipality to allow popular participation in the decisions related to the Project as provides the City Statute and Recife's master plan; e) have the concretization of the Project delayed in 6 years until this moment.

Changes as those ones made collectively by the population have powerful outcomes in the citizens' lives as they become conscious about a public issue that affects the city entirely. It is worth remarking that none of those changes could have been successfully achieved if there had not been discussions to raise awareness – the internet was an important tool in this sense –, pressure by the institutions of social control and last but not least a sense of solidarity and collectivity in the effort of making a difference to the city. There was the consciousness that the efforts needed to be made collectively not for an alternative use of the Cais José Estelita lot but for an alternative management for a collective use of the city.

Moreover, it is important to observe the previous victories that allowed MOE to demand those changes, such as the City Statute and Recife's master plan. As Brazilian citizens, including Recife's citizens, had already acquired special tools for regulating and managing the urban development of the cities, Occupy Estelita Movement was able to use them for reporting the irregularities in the Project and in the Municipality's actions. Thus, the laws were crucial for demanding democratic decisions regarding Novo Recife Project. Democratic management is provided by the laws to guarantee popular participation in the decision-making of the city, which presumes the idea of the urban space as collectively made by everyone. Therefore, disrespecting democracy in the city management is harming the right to the city, which in turn is fundamental for the respect of the plurality of the individuals.

The protection of the right to the city regards the protection of the right for the citizens to equally experience the city considering their space in the it, housing, education, health, sanitation, culture, leisure etc. As a mercantile model of city harms the right to the city and marginalize it, making it vulnerable and susceptible to disappear, the popular resistance (and persistence) is crucial for its protection and applicability. The story of the capitalist city is not prevented from resistance; it is instead made of class conflict where the suburban class is vulnerable compared with the dominant class. Finally, in a city where the merchant forces impose its power to control it, insurgence is primordial.

REFERENCES

#OCUPEESTELITA. *Direitos Urbanos*. [Recife], 2012. Available on: <https://direitosurbanos.wordpress.com/ocupeestelita-0/>. Access on 14 July 2018.

BASSUL, J. R. City Statute: building a law. In: CARVALHO, C. S.; ROSSBACH, A. (Org.). *The City Statute of Brazil: a commentary*. São Paulo: Brazil Ministry of Cities, Cities Alliance, Nov. 2010. p. 71-88.

BERNARDES, D. A. de M.; NASCIMENTO, Â. As pessoas fazem políticas cultural? O caso do Cais José Estelita. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS CULTURAIS, 3., 2012, [Rio de Janeiro]. [Rio de Janeiro]: Fundação Casa Ruy Barbosa, Sept. 2012. Available on: <http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2012/09/Denis-Ant%C3%B4nio-de-Mendon%C3%A7a-Bernardes-et-alii.pdf>. Access on 22 May 2018.

BRASÍLIA Teimosa – parte 1 de 3. RBCNews, 08 Jan. 2014. (6min.27s.) Available on: <https://www.youtube.com/watch?v=qffNSGtV-ww>. Access on: 24 May. 2018.

BRASÍLIA Teimosa – parte 2 de 3. _____, 08 Jan. 2014. (6min.27s.) Available on: <https://www.youtube.com/watch?v=qffNSGtV-ww>. Access on: 24 May. 2018.

BRASÍLIA Teimosa – parte 3 de 3. _____, 08 Jan. 2014. (6min.27s.) Available on: <https://www.youtube.com/watch?v=qffNSGtV-ww>. Access on: 24 May. 2018.

BRAZIL. Constitution (1988). Constitution of the Federative Republic of Brazil. Constitutional text of 5 October 1988. *Chamber of Deputies*. Brasília, DF, 3. ed., no. 57, 2010. 435 p.

_____. Law no. 10.257, 10 July 2001. This law regulates Arts. 182 and 183 of the Federal Constitution, it establishes general guidelines for urban policy and other measures. *Planalto*, Brasília, DF, 10 July 2001. Available on: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LEIS_2001/L10257.htm> Access on: 20 July 2018.

_____. Law no. 11.483, 31 May 2007. Dispõe sobre a revitalização do setor ferroviário, altera dispositivos da Lei nº 10.233, de 5 de junho de 2001, e dá outras providências. *Chamber of Deputies*, Brasília, DF, 31 May 2007. Available on: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lei_11483_maio_2007.pdf>. Access on: 20 July 2018.

GUEYLARD, R. C. Histórico. Rede Ferroviária Federal S. A., 2007. Available on: < https://www.rffsa.gov.br/>. Access on: 14 July 2018.

HARVEY, D. *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. 296 p.

_____. *O direito à cidade*. In: Lutas Sociais, São Paulo, no. 29, p. 73-89, July-Dec., 2012.

_____. *O novo imperialismo*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 201 p.

JUSTIÇA mantém "torres gêmeas". *Ministério Público de Pernambuco*, [Recife], 13 Aug. 2008. Available on: <http://www.mppe.mp.br/siteantigo/siteantigo.mppe.mp.br/index.pl/clipagem20081308_justica.html>. Access on: 14 July 2018.

LACERDA, N.; ZANCHETI, S. M. A revitalização de áreas históricas como estratégia de desenvolvimento local: avaliação do caso do Bairro do Recife. *Revista Econômica do Nordeste*, Fortaleza, v. 30, no. 1, p. 8-24, Jan-Mar 1999.

LEFEBVRE, H. *Espacio y politica: el derecho a la ciudad*. 1. ed. Barcelona: Península, 1976. 157 p.

_____. *O direito à cidade*. 1ª ed. São Paulo: Editora Moraes, p. 16, 1991. 145 p.

LEITE, R. P. Patrimônio e enobrecimento no Bairro do Recife. *Revista CPC*, São Paulo, v.1, n.2, p. 21, May-Oct. 2006.

MARICATO, E. The Statute of the peripheral city. In: CARVALHO, C. S.; ROSSBACH, A. (Org.). *The City Statute of Brazil: a commentary*. São Paulo: Brazil Ministry of Cities, Cities Alliance, p. 16, Nov. 2010. p. 5-22.

MENDONÇA, A. S. A importância do debate acerca do Cais José Estelita e do Projeto Novo Recife para a gestão pública. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM PLANEJAMENTO URBANO, 16. 2015, Belo Horizonte. Annals: theme sessions.

NERY, N. S.; CASTILHO, C. J. M. Comunidade do Pilar e a revitalização do bairro do Recife Possibilidades de inclusão socioespacial dos moradores ou gentrificação. *Revista Eletrônica da Faculdade de Ciências Humanas ESUDA*, Recife: Humanae, v. 1, no. 2, p. 19-36, Dec. 2008.

PM cumpre ordem de reintegração de posse no Cais José Estelita. *G1 Globo*, [Recife], 16 June 2014. Available on: <http://g1.globo.com/pernambuco/videos/v/pm-cumpre-ordem-de-reintegracao-de-posse-no-cais-jose-estelita/3425493/>. Access on 14 July 2018.

PONTUAL, Virgínia. Práticas urbanísticas em áreas históricas: o bairro de Recife. *Biblio 3W*, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, v. 12, no. 752, 5 Oct. 2007. Available on: < http://www.ub.edu/geocrit/b3w-752.htm>. Access on: 24 May 2018.

PROCESSO de Revitalização. *Prefeitura da Cidade do Recife*. Available on: <http://www.recife.pe.gov.br/cidade/projetos/bairrodorecife/index.html>. Access on 14 July 2018.

PROCHNOW, L. N. *O Iphan e o patrimônio ferroviário: a memória ferroviária como instrumento de preservação*. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014. 177 p.

RECIFE. Law no. 15.547, 19 Dec. 1991. Estabelece as diretrizes gerais em matéria de política urbana, institui o plano diretor de desenvolvimento da cidade do recife, cria o sistema de planejamento e de informações da cidade e dá outras providências. *Municipal Chamber of Recife*, Recife, 19 Dec. 1991. Available on: <https://cm-recife.jusbrasil.com.br/legislacao/270884/lei-15547-91>. Access on: 14 July 2018.

_____. Law no. 17.511, 30 Dec. 2008. Promove a revisão do Plano Diretor do Município de Recife. *Municipal Chamber of Recife*, Recife, 30 Dec. 2008. Available on: <http://licenciamento.recife.pe.gov.br/sites/default/files/2008%20-%20Plano%20Diretor%20Lei%20n%C2%BA%20 17511.08.pdf>. Access on: 14 July 2018.

RELATÓRIO de Empreendimento de Impacto. *Empreendimento Novo Recife*. Recife, 2011, p. 32.

RODRIGUES, E.; BARBOSA, B. R. Popular movements and the City Statute. In: CARVALHO, C. S.; ROSSBACH, A. (Org.). *The City Statute of Brazil: a commentary*. São Paulo: Brazil Ministry of Cities, Cities Alliance, Nov. 2010. p. 23-34.

ROLNIK, R. (Org.). *The Statute of the City: new tools for assuring the right to the city in Brazil*. [S.I.]: Instituto Pólis, p. 40; p. 42, 2002. 43 p.

SANTOS, A. R. S. Renovação urbana ou restauro urbano? O Pátio Ferroviário das Cinco Pontas em Recife. In: COLÓQUIO LATINO-AMERICANO SOBRE RECUPERAÇÃO E PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO INDUSTRIAL, 6., 2012, São Paulo. São Paulo: IPHAN, 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

O ESTADO NA CONTEMPORANEIDADE A PARTIR DO PONTO DE VISTA DOS CENSOS DEMOGRÁFICOS – O DEBATE ÉTNICO-RACIAL

Thais Tartalha Lombardi
Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais /
Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita"

Resumo

O Estado contemporâneo tem muitas diferenças em relação ao nascentes Estados-Nação da segunda metade do século XIX. Contudo, muitas de suas ferramentas sobreviveu à reformulações e transformações da forma Estado, incluindo os Censos demográficos. Constituídos por três objetivos principais – fomentar políticas de controle; moldar a estrutura de taxação e distribuição de dinheiro; e elaborar um painel da nação – teve uma configuração e estrutura que representou as pessoas (e ideologias) que o conduziram desde sua implantação, impactando assim os próprios resultados apresentados pelo censo e suas limitações. Assim, argumentamos aqui que ao seguir as mudanças nos censos é possível distinguir mudanças no próprio estado, incluindo sua forma de se relacionar com a sociedade. Na América Latina nas últimas três décadas um dos temas censitários considerados "hot-topic" tem sido o debate e a reformulação da forma de captação de dados étnico-raciais, cobrindo desde a discussão sobre o desenho dos questionários até os dados produzidos e seus possíveis usos e limitações. Ao mesmo tempo em toda a região houve um aumento na participação de membros da sociedade civil em muitos níveis da produção censitária, tanto quanto aumentou o uso dos dados censitários como ferramenta para elaborar demandas e projetos de políticas. Desse modo os dados e informações resultantes dos censos demográficos se transformaram de uma ferramenta elitista e distante para algo usado pela sociedade para embasar e dar sustento à suas lutas por direitos, revelando como a desigualdade e seus mecanismos ainda são muito presentes na história contemporânea da região. Ao mesmo tempo, os censos têm sido usados para apontar possíveis caminhos para a superação da desigualdade, revelando-os como um aspecto das mudanças estruturais na relação entre o Estado e a sociedade.

Palavras-chave: Censos Demográficos, Etnicidade; América Latina; Direito ao reconhecimento

CONTEMPORARY STATE FROM THE POINT OF VIEW OF USES AND CHANGES OF THE DEMOGRAPHIC CENSUS – THE ETHNIC AND RACIAL DATA DEBATE

Abstract

Contemporary state has many differences from the borning nation states of the XIX century. However, most of its tools have survived although undergoing reformulations, including the

demographic census. Constitute by three main goals – foster politics of control; shape the structure of taxation and distribution of money; elaborate a template of the nation – had on the so-called template of the nation the echo of the ideas and personas (and ideologies) running it. Therefore, it is argued here that by following changes in census one can disentangle the changes in the state including relationship with overall society. Hence, for contemporary states in Latin America one great issue have been the debate and reformulation of ethnic and racial data. For the last thirty years this has been considered a census "hot topic" covering issues from the design of the questionnaires to the data produced and its use. Moreover, all over the region there was an increase in the participation of members of civil society at many levels of census production as much as in the use of data as a tool for elaborate demands and projects of policies. Information coming from census turning from being a distant, elite tool to be one for society to struggle for their rights, highlighting how inequality and prejudice have still be part of a contemporary story of the region and the possible ways to overcome it, thus, showing one of the structural changes of contemporary state.

Keywords: Demographic Census; Ethnicity; Latin America; Recognition Rights

INTRODUÇÃO

Embora o censo demográfico seja algo corriqueiro e de certa forma em risco de extinção na atualidade (COLEMAN, 2013), ele é uma das ferramentas mais antigas de promoção de controle implementadas em distintas regiões do mundo por agentes de governo. Como expuseram de maneira contundente Kuper (2012) e L'Estoile (2012) em seus trabalhos sobre o colonialismo e construção do Estado na África, classificar, nomear e contar são ações intrínsecas à própria construção do que até a primeira metade do século XX se entendia por Estado Nacional. Sem dúvida, o censo é uma herança colonialista no sentido de que é uma ferramenta que permite "gerar" conhecimento sobre uma população em um dado ponto do tempo e do espaço. Informação essa que tem características, em regra, previamente atribuídas por quem pretende utilizar essas informações, ou seja, a elite política dominante no momento da realização do censo. Mais do que uma contagem é uma tentativa de produção de uma narrativa do Estado sobre quem o constitui e, portanto, é uma maneira de propaganda de uma imagem do que ele deve ser. Por este motivo é uma ferramenta bastante útil para pensar as metamorfoses que por acaso viessem a acontecer nesse objeto tão curioso que é o Estado. Finalmente, o censo se encarrega de colher informações sobre uma população e por isso também carrega uma perspectiva estatal sobre a questão étnico-racial e sobre uma "identidade nacional".

Sendo assim, propomos aqui pensar as metamorfoses do Estado como uma transformação de uma perspectiva (interna e externa) sobre o que ele representa enquanto entidade jurídica e administrativa. Em particular na experiência latino-americana é a transformação da perspectiva do controle e do objetivo de promoção da integração e homogeneidade para a elaboração de uma ideia de entidade em constante diálogo, aberta, diversa e pluriétnica. Em que ele deixa de se constituir sob a égide de um ente

distante e soberano para um ente de liderança, diálogo e conciliação. Para isso vamos tecer uma análise sobre a forma pela qual a Antropologia se interessa pelo Estado e como parte desse interesse recai sobre a forma pela qual os censos ajudam a produzir uma ideia e uma imagem de um determinado grupo de pessoas, que a depender de quem está à frente do Estado vai resultar em um panorama de uma sociedade ou uma nação. Continuamos apresentando as transformações na forma de pensar o censo e em seus propósitos e usos e como isso diz sobre mudanças na relação entre Estado e sociedade.

ESTADO E CENSO DEMOGRÁFICO OU O TODO E A PARTE.

Na antropologia a reflexão sobre o Estado e como ele se estrutura e age, representadas em suas instituições, corpo legal e políticas públicas, muitas vezes se deu a partir de um recorte sobre um grupo específico. No caso latino americano recorrentemente a relação entre Estado e povos indígenas como nos trabalhos de Oliveira (2004 e 2017), Lima (2015a e 2015b), e Arruti (2000) no Brasil, Briones (2004 e 2005) na Argentina, Unzeta (2012) na Bolívia e Magazine (2010) no México. Esse recorte recorrente não é por acaso, o próprio processo colonial reverberou o choque entre uma lógica ocidental de construção de governo com a lógica local de construção de dinâmicas de vida cotidiana, que não necessariamente significam construir sistemas governamentais. O gosto por dar nomes e classificar, embora não sendo exclusivo do processo colonial de dominação ganha uma dimensão de importância no processo colonial que encontra continuidade durante a institucionalização daquilo que se convenciona chamar de Estado Nacional.

Não sem motivos encontramos em trabalhos como os de Bauman (2005), Loveman (2014), Schwarcz (1995), e Quijada, Bernand e Schneider (2000) uma utilização do censo como a ferramenta de criação de narrativa sobre a construção da nação, como coletivo homogêneo e uníssona de pessoas. Igualmente não por acaso que nesses trabalhos se observa um recorte temporal localizado entre fins do século XIX até a primeira metade do século XX, sobrepondo-se ao momento de construção e expansão de um mesmo modelo de governo baseado na criação de uma entidade governamental que representaria a sobreposição de uma identidade nacional circunscrita em uma unidade territorial, regida por um aparato burocrático-legal, operado por instituições e seus servidores. Seduzidos pela propaganda colonialista da possibilidade de um modelo de governo global elites latino americanas buscaram dotar suas nascentes repúblicas de tudo aquilo que constituiria esse estado moderno, incluindo ações que visavam dar forma à uma nação que as representasse.

Nesse esforço encontramos ações para promoção da integração da população das mais diversas, desde as escancaradas como as implementadas nos censos (SCHWARCZ, 1995, LOVEMAN, 2014), até as mais sutis como as políticas de tutela da população

indígena (LIMA, 2015a, OLIVEIRA, 2017). Os censos se tornam assim os instrumentos de produção de dados para demonstrar a construção da nação. Categorias raciais figuram em rodadas censitárias e apontam a integração década após décadas das populações indígenas e de afrodescendentes num processo de mestiçagem. As nascentes "nações" latino americanas são mestiças, representam a mistura, mas não qualquer mistura, mas uma mistura com vistas a se aproximar cada vez mais de uma lógica, de uma epistemologia, uma racionalidade e uma cor ocidental. A construção da nação é a construção de uma narrativa de dominação. Até aí nada que não esteja em rios de análise antropológica. O que se sobressalta como elemento novo não é mais as categorias do caboclo e do mestiço que aparecem nas primeiras décadas de rodadas censitárias...o que se sobressalta é como estas categorias deixam de existir sem a menor cerimônia, evidenciando a vitória de uma narrativa de um Estado homogêneo. No pós-guerra da crítica aos cientistas raciais e dos estudos da "evolução humana segundo suas raças" se abandonam os elementos de captação de dados sobre as diferentes populações que constituem as "nações" latino americanas.

Aproveita-se de uma luta nobre pelo reconhecimento da igualdade entre os povos para se silenciar sobre processos continuados de apagamento da diversidade. Conta-se agora a população do Chile, do Uruguai, da Argentina, do Brasil, do Peru, da Bolívia, da Venezuela, do Paraguai. Quanto somos, e qual a distribuição por sexo e idade, de forma genérica passa a ser a pergunta. Sob a promoção do processo de reflexão crítica sobre a questão racial se promove por outro lado um apagamento do reconhecimento da diversidade pelo estado. E até no Brasil, um dos poucos países que mantêm sua série histórica de captação de dados sobre raça/cor se busca apagar a importância dessa questão com a subtração desse quesito no controverso censo de 1970. Contudo, ao longo da segunda metade do século XX, junto com a luta por redemocratização no continente se deu uma importante organização de grupos sociais em movimentos e associações que buscavam questionar essa entidade repressora e impositiva organizada como Estado Nacional. Nesse questionamento estava a demanda por um reconhecimento dos direitos aos territórios, língua, identidade, e práticas de saúde e educação – entre outras – permeadas por racionalidades, epistemologias e relações com o ambiente que diferiam de uma lógica única e expressavam a diversidade. Uma demanda por um reconhecimento de direitos étnicos, e por políticas de reconhecimento que não apenas outorguem o direito à diversidade e prática dessa diversidade, mas que também reconheçam a marginalização à qual muitas dessas populações foram submetidas e criem mecanismos compensatórios para buscar a equidade.

No contexto latino americano o período de governo ditatoriais, duros e opressores inspira essa politização e o surgimento de identidades étnicas com forte componente

político de organização enquanto grupo a criar demandas ao Estado. Nesse sentido, o que Urquidi (2012) chama de projetos de descolonização encontra diálogo em trabalhos como o de Mignolo (2010) em que refletem sobre a estrutura e os sentidos que sustentam o tecido social e as amarras que o colonialismo trouxe e como elas também sustentaram a forma que nomeamos como Estado dentro de um paradigma de modernidade que uma vez em crise colocou em crise toda uma estrutura governamental, administrativa e epistemológica. Para estes autores, assim como para Dardot e Laval (2016) mais importante do que entender o avanço do capitalismo com seus instrumentos de governo, controle econômico, organização social e modelos epistemológicos é necessário entender as contradições desse avanço e como suas crises possibilitaram sua crítica e a percepção das heranças coloniais em todos esses aspectos; e como elas geraram muito da desigualdade, preconceito e opressões que se encontra na América Latina. Chamam a atenção para o apagamento da diversidade e dos muitos arcabouços epistemológicos que fomentaram a formação social dos diversos grupos populacionais indígenas e tradicionais na região. Ouvir a diversidade criando formas descoloniais de organizar a sociedade, pensar, agir e fazer política, são, na opinião dos autores, essenciais e urgentes.

Complementando tais argumentos, Escobar (2004) reflete sobre os movimentos sociais contra-hegemônicos na região e como ao fazerem esse movimento de descolonização do saber e da prática política, propõem e inspiram novas representatividades e novas agendas. Igualmente, um fator trabalhado por Urquidi é como essa crise da modernidade e de tudo que ela engrendrou (suas formas políticas, sociais e econômicas) teve também um componente de transformação e críticas de regimes na América Latina que debateu e combateu regimes autoritários e pensou um novo processo de redemocratização. Nesse processo a proposta de descolonização do pensar e do fazer política é uma vertente mais recente e veio na esteira da criação de uma proposta de Estado não mais homogêneo e unificado, mas diverso. Com isso abriu-se caminho para que grupos populacionais se organizassem a partir de suas identidades étnicas e elaborassem demandas pelo reconhecimento de sua língua, suas práticas, sua cultura, sua identidade, e seu território.

Esse movimento de reconhecimento da diversidade e dos direitos étnicos reverberou internacionalmente e foi traduzido enquanto documento contundente na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)[1] de 1989, na qual os povos indígenas têm seus direitos reconhecidos. Esse primeiro documento abriu caminho para que as novas constituições que estavam entrando em vigor na região trouxessem leis que reconhecessem essas populações com suas culturas, línguas e território. Essa transformação era visível nos

[1] Dos 34 países da região e que se encontram listados no arquivo "banco de dados_1" somente 15 ratificação a Conveção da 169 da OIT de 1989. Já da Declaração das Nações Unidas sobre o direitos dos Povos Indígenas de 2007 só não a referendam 4 dos 34 países, sendo um deles Porto Rico que por ser um parte dos EUA não tem voto nas Nações Unidas e segue o que referenda este país que votou contra a dita declaração.

instrumentais jurídicos que aos poucos iam surgindo e reconhecendo o direito étnico em um Estado que agora era pluriétnico (BARBOSA ET AL, 2013; BELLO, 2004; BERNAL, 2000; BRIONES, 2005; FAJARDO, 2009; URQUIDI, TEIXEIRA, LANA, 2008).

No entanto, toda essa transformação e esses novos dispositivos e reconhecimento de direitos foram pensados, demandados e implementads por atores políticos que não eram advindos apenas dos movimentos sociais representativos dessas populações. Ao contrário, eram também formados por uma nova lista de agentes (e agências) internacionais que organizavam em documentos legais (convenções e declarações principalmente) os marcos comuns dos diferentes processos de revalorização da diversidade e reconhecimento de direitos de minorias, dando diretrizes aos países sobre como se deveria constituir novos estados pluriétnicos, social e economicamente justos. Com relação às questões étnico-raciais, nosso objeto aqui, destaca-se a atuação das Nações Unidas (NU) e da OIT. Assim, com a crise da modernidade, a insurgência de novos movimentos sociais, e as crescentes bandeiras de se elaborar pensamentos e políticas respondendo a questões locais se vê uma onda de criação de agentes internacionais que tomam para si a possiblidade de orquestrar estes movimentos. Da mesma forma que Loveman (2014) descreve a atuação de agentes externos internacionais a organizar a pauta da organização das estruturas estatais e dentre elas a formulação dos censos em um contexto ainda de formação dos estados nacionais entre fins do século XIX e XX, o processo de redemocratização latino-americana, já nas últimas décadas do século XX vai sendo organizado de forma similar, embora com outros atores.

Claro que em uma leitura mais fina e detalhada dos trabalhos de Mignolo (2010) e Escobar (2004) e também nos ensaios organizados por Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) e nos trabalhos que analisaram a emergência do reconhecimento de direitos e das políticas que as acompanharam como os de Urquidi, Teixeira e Lana (2008), Briones (2005), e Bernal (2000), é possível ver que se há essa atuação de organismos e agências multilateriais e internacionais ela só é possível a partir de lutas e reconfigurações locais que começaram a produzir diálogos além fronteiras para fortalecer a luta por direito e reconhecimento. Não há uma definição de cima para baixo de uma agenda descolonial e contra-hegemônica, ao contrário, ela é construída aos poucos, a partir do diálogo de muitas críticas locais ao colonialismo e aos desmandos do capital. O que acontece é que em algum momento essas pautas e agendas de luta e resistência local encontra pontos comuns com outras lutas e resistências e elabora uma perspectiva teórica comum que posteriormente é captura por tais órgãos multilaterais que as tomam por bandeira e as expandem.

Contudo, se faz necessário um mecanismo para subsidiar a criação desses dispositivos legais de reconhecimento de direitos étnicos e avaliar a rapidez com que eram colocados em prática. Havia a necessidade de se ter dados. E qual a ferramenta oficial

de se produzir dados se não os censos demográficos e as pesquisas amostrais feitas pelas agências estatísticas nacionais? E assim, se vê a partir da rodada censitária de 1990 inclusões cada vez mais elaboradas do quesito étnico-racial nos censos e pesquisas amostrais dos países latino americanos. Capitaneadas por diretrizes internacionais organizadas pelas NU e seus centros regionais e nacionais, vários países do globo, e com incrível rapidez os países latino americanos, passaram a criar comitês de representantes de entidades da sociedade civil para participar de todo o processo de elaboração da operação censitária. Tal mudança implicou uma profunda alteração na própria ideia de como deveria ser captado dado étnico-racial. Em contribuições vindas da academia e de movimentos sociais e organizações de representantes de populações indígenas, afrodescendentes e outros povos tradicionais a complexidade da questão étnica foi incorporada como elemento norteador da escolha das dimensões possíveis de serem captadas com perguntas fechadas de múltipla escolha como as que integram o questionário censitário e as pesquisas amostrais oficiais hoje na região.

As decisões sobre as categorias passam a ser tomadas por um comitê em que figuram, além de servidores governamentais, acadêmicos e representantes dos diversos grupos populacionais promovendo uma constante atualização sobre os debates e posições acerca da etnicidade e das questões identitárias ligada ela. De modo que essa organização do censo pela sociedade e para a sociedade marca a passagem de um momento de politização da sociedade que passa a se organizar em movimentos e organizações representativas que elaboram demandas por direitos e organizam a resistência de grupos às opressões capitalistas e governamentais. Essas epistemologiais descoloniais (MIGNOLO, 2010; CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007) são trazidas para dentro das comissões, e portanto, a demanda de representar aqueles por quem falam, criando categorias que consigam criar nichos de autoidentificação na sociedade, limitando termos pejorativos e se utilizando de termos utilizados pelas próprias pessoas para falarem sobre si. Nesse sentido, se percebemos a continuidade de órgãos internacionais como propagadores de um modelo internacional de censo demográfico vemos esse mesmo órgão trazendo para dentro de si representantes de várias narrativas regionais que incentivam a diversidade e elaboram manuais que tentem abrigar os diferentes cenários em um único manual das dimensões e quesitos a serem captados. Numa mistura de "receita de bolo" com "faça você mesmo" esses manuais dão diretrizes que devem ser adaptadas à realidades locais da forma que ela melhor atender às necessidades levantadas pela própria sociedade que agora nessas comissões elenca questões essenciais a serem respondidas pelo censo. Ainda que captaneada de fora para dentro assiste-se uma diretriz internacional que vai da busca pela homogeneificação para a heterogeneidade.

Com a inclusão de quesitos étnico-raciais, e outros que pudessem permitir análises sobre as desigualdades de gênero e os problemas ambientais, como itens nos manuais

censitários mesmo países resistentes ao uso desses quesitos aos poucos tiveram de incluí-los de maneira a se adequar ao projeto de harmonização dos censos demográficos em todo o globo. Na América Latina os dados produzidos passaram a subsidiar políticas de assistências a grupos étnicos que ganharam visibilidade e viram mensuradas de forma clara e explícita sua desigualdade chamando a atenção local e internacional sobre as condições de vida dessa população. Movimentos sociais passaram a fazer campanhas para que as pessoas participassem e se autoidentificassem nas pesquisas como forma de crítica às suas desigualdades e opressões. Visibilizar essas populações era mostrar o que havia de errado na forma com que eram tratadas pelo Estado e pela outra parcela da sociedade, era dar possibilidade de mostrar como o preconceito havia operado de forma a oprimi-las e não oferecer condições de vida digna. Junto com a etnicidade as questões de gênero também começaram a estar organizadas a partir de plataformas e movimentos da sociedade civil e os antes homogeneificadores panoramas gerais das condições socioeconômicas e estrutura demográfica da população passaram a contar com análises em que esses recortes temáticos explicitam diferenças e trazem uma nova dimensão das dinâmicas da desigualdade, da pobreza, e da estratificação social e onde estão seus gargalos.

Nas rodadas censitárias de 1990, 2000 e 2010 essas questões se fizeram sentir de maneira muito forte e as orientações internacionais para promover um censo demográfico as incorporaram profundamente. Tanto que em um documento editado pelo Centro Latino Americano de Demografia (CELADE) da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL)[2] de 2009 para discutir o censo na região é possível apreender três dos elementos indicadores da mudança na relação entre Estado e sociedade, particularmente com relação aos grupos étnicos: 1. A inclusão das categorias étnico-raciais não é apenas uma decisão de governo, mas é uma demanda da sociedade que deseja ser visualizada e ter suas características registradas de forma oficial; 2. a importância da participação dos próprios grupos étnicos em todas as etapas do processo, de sua formulação à sua divulgação e uso dos dados; 3. a participação de organizações e movimentos sociais como representantes legítimos desses grupos nos órgãos responsáveis pelo censo. Sendo este documento um exemplo emblemático e resumido do que se encontra espalhado nas bibliografias e publicações sobre a temática além de constar como elementos em textos em sites de órgãos governamentais que produzem ou trabalham com dados (BARBOSA ET AL, 2013; BELLO, 2004; BERCOVICH, 2009; BERNAL, 2000; BRIONES, 2005; CAMPOS; ESTANISLAU, 2016; CAMPOS; OLIVEIRA, 2017; CHISAGUANO, 2008, CHISAGUANO, 2006; IBGE, 2012; IBGE, 2016; OLIVEIRA, 2017; FERREIRA, 2006;

[2] Órgão regional ligado ao Fundo de População (UNFPA) das Nações Unidas e que trata de questões econômica e demográficas na América Latina e Caribe, sendo a principal organizadora do debate sobre o censo e sua harmonização, estrutura, e usos na região.

FUENTES, 2014; HOOKER, 2006; KERTZER; AREL, 2002; LOMBARDI ET AL, 2013; LOVEMAN, 2014; MORNING, 2008; MORRISON, 2015; SCHKOLNIK; DEL POPOLO, 2006; OYARCE; DEL POPOLO, 2009; ROMERO, 2008, VARGAS, 2011; WADE, 2010). De forma que mesmo sendo um instrumento estatal o censo demográfico passa a ser também e cada vez mais uma fonte de demanda social e expressão das desigualdades e desafios da sociedade. Cada vez mais ele é tomado por enfoque nos direitos, deixando a contagem como elemento secundário de sua produção. É importante saber quantos somos, mas fundamental é saber como vivemos, em qual condição de vida para que possamos buscar as condições a termos todos os nossos direitos assegurados, tanto quanto uma condição de vida digna.

CONSIDERAÇÕES SOBRE AS MUDANÇAS E SEUS REFLEXOS NA SOCIEDADE

Assim, as últimas três rodadas censitárias (1990, 2000 e 2010), se mostraram carregadas de reflexos de mudanças nas relações entre Estado e sociedade com a aproximação entre eles e a maior participação de entidades representativas da sociedade nos mais diversos órgãos governamentais, tanto na esfera nacional como na regional e local. Com isso a constante resistência e luta de grupos para ter seus direitos reconhecidos e garantidos tem gerado mudanças na geração de dados e maior utilização desses como ferramenta de luta. O próprio censo deixou de ser um mecanismo de controle para ser um instrumento a serviço da sociedade para ajudá-la a se enxergar e planejar um futuro com melhores condições de vida e garantia de direitos para os diferentes grupos que compõem a sociedade. Deixou de enumerar objetos para captar cenários onde sujeitos de direito exercem seu direito a se autoidentificar segundo suas crenças, identidade, características físicas e posição política e cultural.

Porém, este ainda é um processo em construção tanto em relação à participação efetiva dos grupos populacionais e seus representantes dentro das comissões de formulação do censo quanto no acesso aos dados. A capacitação das pessoas comuns para utilização desses dados, e efetiva relação entre os cenários e deficiências apontados pelos dados e o desenho e execução de políticas públicas ainda é um desafio. Esta é uma mudança que indica a construção de um estado onde a participação política da sociedade é não só permitida como faz parte da própria estrutura do sistema de governo, fato que segundo Donaghy (2018) é fruto de uma crescente tendência dos governos da região a promoverem uma democracia participativa ao invés de uma democracia deliberativa. O contexto mais recente parece trazer certa incerteza sobre a continuidade dessa tendência, mas só os próximos anos dos novos governos que estão sendo eleitos na região nos poderão mostrar como a democracia será vivenciada.

De modo que o que muda é que para a produção de dados oficiais deixa-se de elaborar um processo frio de enumeração populacional para produzir material para subsidiar políticas e se elaborar panoramas dos avanços e retrocessos na busca pela equidade e justiça social. Ao longo do tempo o que Loveman (2014) chama de "national colors" passa de uma identificação atribuída por outrem da cor enquanto atributo físico e classificação racial para a captação através da autoidentificação de maneiras pelas quais as pessoas se posicionam política e culturalmente em relação ao seu lugar na sociedade, seu pertencimento a grupos populacionais, e como elas querem ser reconhecidas. De classificação de fora para dentro para autoidentificação de dentro para fora onde os dados são gerados para serem usados por aqueles que os pensam e os demandam. Instrumento de reconhecimento político da diversidade nacional e dos direitos que acompanham tal reconhecimento. Num aspecto particular do reconhecimento de direitos a existência de perguntas de autoidentificação permitiram que indivíduos pudessem se identificar a partir de sua experiência, entendimento e posição política, cultural e social a partir de termos próprios e não pejorativos ou discriminatórios. Em alguns até seu pertencimento ancestral e suas línguas que não a oficial do seu país de origem também puderam fazer parte do conjunto de marcadores com os quais indivíduos podem se identificar perante a sociedade em que vivem.

Nesse sentido a relação entre Estado e grupos populacionais e políticas de reconhecimento é perpassada pelo censo e a captação de categorias que fomentam a elaboração de políticas e iluminam a possibilidade de análise do cumprimento de direito constitucionais garantidos aos grupos étnicos. A dimensão territorial também se relaciona com essas políticas no sentido de serem esses mesmos dados que permitem "espacializar" os grupos populacionais e ajudar análises sobre o reconhecimento de territórios tradicionais e se esses territórios estão efetivamente sendo resguardados para esses grupos aos quais foram designados. Todavia, os avanços atuais, que embora ainda necessitem de ajustes já promovem grandes mudanças, só são a realidade devido a uma reformulação anterior na forma pela qual o dado é pensado, produzido e utilizado. A partir do momento em que entidades representativas passaram a compor comissões que desenharam os quesitos censitários foram trazidas para dentro do censo as pautas do movimento indígena, negro, feminista, ambiental e das populações tradicionais que passaram a buscar formatos revisados e aprimorados de como captar a complexidade da vida real com dados estatísticos.

Claro que há limitações óbvias mas a integração da possibilidade de se identificar entre 305 etnias no Brasil ou rever as categorias utilizadas para a autoidentificação no Chile, Costa Rica, Guatemala ou Bolívia a partir de uma autoanálise sobre o quanto os dados estão refletindo a realidade local é um claro indicador de que estejamos no caminho

certo. Igualmente, é certo que ter uma agência unilateral como as NU como organizadora dos debates pode trazer questionamentos sobre a busca por um parâmetro comum sobre o formato das dimensões étnicas a serem exploradas pelos países, mas a concordância em promover censos que devam inspirar mudanças reais nas condições de vida da população e na dissipação das desigualdades é sem dúvida um fator positivo. Ademais, a própria proposta das NU como agência promotora de melhorias nas condições de vida da população mundial com foco na promoção da autonomia e da diversidade ao longo do globo já representa uma mudança radical com o propósito inicial de elaborar dados estritamente para gerar tabelas de ordenamento e estatísticas demográficas.

Sem dúvida este é outro reflexo fundamental das mudanças epistemológicas operadas ao longo do globo nas últimas décadas que embora estejam hoje reunidas como proposta contra-hegemônicas e descoloniais são resultados de construções históricas da sociedade de questionar as estruturas de governo e de mercado demandando que a diversidade e não a homogeneidade sejam o caminho. As políticas de reconhecimento são exatamente o reflexo desse movimento em que se reconhece a pluralidade étnica como elemento chave para construir um pacto de governo entre sociedade e Estado e permitem que diferentes vozes sejam ouvidas e seus direitos respeitados. De objetos a sujeitos de direito, frase síntese do processo através do qual vemos as intersecções entre Estado, grupos populacionais e território.

BIBLIOGRAFIA

ARRUTI, J. M. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. *HorizontesAntropológicos*, v. 6, n. 14, p. 93–123, nov. 2000.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

BAUMAN, Z. Identidade. Entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BARBOSA, R. J. et al. Ciências sociais, censo e Informação quantitativa no Brasil - uma entrevista com Elza Berquó e Nelson do Valle Silva. *Novos Estudos Cebrap*, n. 95, p. 142–155, 2013.

BELLO, A. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago (Chile): CEPAL/ONU, 2004.

BERCOVICH, A. *The harmonized joint pilot tests for 2010 Population Census Round in Latin American Countries: an integration experience*. XXVI IUSSP International Population Conference. Anais. Marrakech: 2009. Disponível em: http://iussp2009.princeton.edu/abstracts/93510. Acessado em: 20/11/2014.

BERNAL, A. (org). *De exclusión a participatión: Pueblos indígenas e sus derechos colectivos en el Equador.* Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.

BOCAREJO, D. Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología,* vol. 47; n. 02, pg. 97-121, julio-diciembre 2011.

BRIONES, C. Construcciones de la aboriginalidad en Argentina. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes,* n. 68, p. 73-90, 2004.

BRIONES, C. (org). *Cartografias argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.

CAMPOS, M. B; ESTANISLAU, B. R. Demografia dos povos indígenas: Os censos demográficos como ponto de vista. *REBEP - Revista Brasileira de Estudos de População,* vol.33, n.2, p. 441-449, 2016. DOI: http://dx.doi.org/10.20947/S0102-30982016a0042

CAMPOS, A; OLIVEIRA, E. F. "Organización política de los pueblos indígenas de América Latina como ejercicio de libre determinación: experiencias autonómicas para la descolonización em México y Argentina. In: TOMASELLI, A; ROSTI, M; CAMMARATA, R; SCARDOZZI, C. (org). *Challenges to indigenous political and socio-economic participation: Natural Resources, Gender, Education, and Intellectual Property/Desafíos de los pueblos indígenas en su participación política y socio-económica: Recursos naturales, género, educación y propiedad intelectual*. Bolzano: EURAC Research, 2017, p. 85-111.

CASTRO-GÓMEZ, S; GROSFOGUEL, R. (org). *El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporaneos/Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CHISAGUANO, M, S. *La población indígena del Ecuador. Análisis de estadísticas socio-demográficas*. Quito: INE, 2006. Disponível em:

http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2009/7015.pdf. Acessado em: 10/10/2015.

CHISAGUANO, M. S. Contribuyendo a la visibilidad estadística de los pueblos indígenas y afroecuatorianos. *Seminário-Taller "Censo 2010 y la inclusión del enfoque étnico"*. Quito: INE, 2008. Disponível em: http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/0/34650/Chisaguano_INEC_ECUADOR.pdf. Acessado em: 10/10/2015.

COLEMAN, D. The Twilight of the Census. *Population and Development Review*, v. 38, n. issue supplement 1, p. 334–351, 2013.

DARDOT, P; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: Ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DONAGHY, M. Reforming the relantionship between the State and Civil Society in Latin America. *Latin American Research Review,* vol. 53, n. 2, p. 388-393, 2018. Disponível em: http://doi.org/10.25222/larr.620. Acessado em: 13/06/2018.

ESCOBAR, A. Más allá del tercer mundo: Globalidad imperial, colinialidade global y movimientos sociales anti-globalización. *Nómadas,* n. 20, 2004, p. 86-100. Disponível em: http://fh.redalyc.org/articulo.oa?id=105117734009. Acessado em: 10/01/2018.

FAJARDO, R. "Aos vinte anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina." In: VERDUM, R. (Ed.). *Povos Indígenas. Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasilia: Instituto de Estudos Econômicos, 2009. p. 9–62.

FERREIRA, R. A. M. Los Pueblos indígenas de Colombia e su imersión en el proceso censal. *Revista de la informatión básica - IB*, jun. 2006.

FUENTES, E. "Características demográficas y socioeconómicas de las poblaciones indígenas de Costa Rica (Censo 2011). In: INEC. Costa Rica a luz del Censo 2011. San Jose (Costa Rica): INEC, 2014, p. 309-343.

HOOKER, J. Inclusão indígena e exclusão dos afro-descentes na América Latina. *Tempo social,* vol. 18, n. 2, p. 89-111, 2006.

IBGE. Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas. Resultados do Universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IBGE. Metodologia do Censo Demográfico 2010. *Série Relatórios Metodológicos,* vol. 41, 2ª edição. Rio de Janeiro: IBGE, 2016.

KERTZER, D.; AREL, D. *Census and Identity: The politics of race, ethnicity and language in national censuses*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2002.

KUPER, A. Nomes e partes: As categorias antropológicas na África do Sul. In: L'ESTOILE, B; NEIBURG, F; SIGAUD, L. (org). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Editora FAPERJ/Relume Dumará, 2002, p. 39-60.

L'ESTOILE, B. Ciência do homem e "dominação racional": saber etnológico e política indígena na África colonial francesa. In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. (Eds.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002. p. 61–93.

LIMA, A. C. S. Sobre tutela e participação: Povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana,* vol. 21, n. 1, p. 425-457, 2015a. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425. Acessado em: 10/05/2018.

LIMA, A. C. S; CASTRO, J. P. M. Notas para uma abordagem antropológica das políticas públicas. *Revista ANTHROPOLÓGICAS,* ano 19, vol. 26, n. 2, p. 17-54, 2015b.

LOMBARDI, T. T. DO N. et al. *Ethnicity and race data collection at some Latin American countries census*. IUSSP 2013 International Population Conference. *Anais of the IUSSP 2013 International Population Conference*. Busan - South Korea: 2013

LOVEMAN, M. *National colors: Racial classification and the state in Latin America*. London: Oxford University Press, 2014.

MAGAZINE, R. Algunos problemas con las categorías 'indígena' y 'mestizos' em el México contemporáneo. *Ruris,* vol. 3, n. 2, p. 75-97, agosto 2009/fevereiro 2010.

MIGNOLO, W. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires (Argentina): Ediciones Del Signo, 2010.

MORNING, A. Ethnic Classification in Global Perspective: A Cross-National Survey of the 2000 Census Round. *Population Research and Policy Review*, v. 27, n. 2, p. 239–272, 2008.

MORRISON, J. A. Behind the numbers: Race and Ethnicity in Latin America. *America Quaterly,* summer 2015. Disponível em: http://www.americasquarterly.org/content/behind-numbers-race-and-ethnicity-latin-america. Acessado em: 10/12/2017.

OLIVEIRA, J. P. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Editora Contracapa/LACED, 2004.

OLIVEIRA, J. P. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: Pacificação, Regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 2017.

OYARCE, A. M; DEL POPOLO, F; "Hogar y família indígena en Bolivia, Chile y Panamá: Algunos hallazgos y su suporte a la recollección de la información censal." *Notas de Población,* vol. 35, n. 87, p. 121-149, 2009.

QUIJADA, M.; BERNAND, C.; SCHNEIDER, A. Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX. Madrid: Consejo Superior de InvestigacionesCientíficas, 2000.

ROMERO, A. H. La experiencia de la identificatión étnica en los Censos de Población de Colombia. Los retos para el próximo censo. *Seminario-Taller "Censos 2010 y la inclusión del enfoque étnico" Hacia una construcción participativa con pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL, 19, 20 y 21 de noviembre de 2008. Disponível em: http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/0/34650/Hernandez_Identificacion_etnica_Colombia.pdf. Acessado em: 15/11/2015.

SCHKOLNIK, S.; DEL POPOLO, F. "Los censos y los pueblos indígenas en América Latina: una metodología regional". In: *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas*. *Documentos de proyectos,* n. 72. Santiago de Chile: CEPAL, 2006, p. 249 - 273. Disponível em: <http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/0/25730/pueblosindigenas_final-web.pdf>. Acessado em: 10/10/2015.

SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil, 1970-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

UNZETA, A. V. La política de la raza: Censo, Mestizaje y Identidad. *Working Paper Series*. La Paz (Bolivia): Fundación ARU, septiembre de 2012.

URQUIDI, V.; TEIXEIRA, V.; LANA, E. Questão Indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização do Movimentos Indígenas. Cadernos PROLAM/USP, v. 8, n. 1, p. 199–222, 2008.

URQUIDI, V. G. F. D. Estados plurinacionais e a descolonização como projeto político. *Comunicação&Política*, v. 30, n. 1, p. 25–70, 2012.

VARGAS, N. V. El uso de las categorías étnico/raciales em censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para uma discusión. *Documento de investigatión 60*. Lima: GRADE, 2011.

WADE, P. *Race and Ethnicity in Latin America*. E-book. Pluto Books, 2010. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/j.ctt183p73f. Acessado: 10/12/2017.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

MOTYRÕ: GRAFITEIRAS EM IMAGENS E PERFORMANCES NA GRANDE BELÉM, PARÁ

Thayanne Tavares Freitas
Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS)

Resumo

Este artigo é resultado da minha pesquisa de mestrado em Antropologia pela Universidade Federal do Pará. A investigação foi a partir e sobre as Freedas Crew, um coletivo de mulheres e um homem trans que fazem *graffiti* na cidade de Belém/PA. O presente texto está focado no mutirão de *graffiti* organizado pelo coletivo, no qual teve o intuito de reunir mulheres artistas de rua, atraindo diversas formas de intervenção, tais como *graffiti*, lambe-lambe, *stencil*, batuque e a presença de uma *dj*. A minha inserção ao campo ocorreu por meio de uma oficina de *graffiti* ofertada por Michelle Cunha (artista plástica e grafiteira), em que seu público-alvo foram mulheres, as quais aprenderam as técnicas do *graffiti* associados a uma abordagem mais política. Diante disso, me permiti enquanto pesquisadora experimentar o *graffiti* e aprender com as demais mulheres inscritas, capturando as imagens na perspectiva de um olhar compartilhado. Ao final desta oficina formou-se as Freedas *Crew*, na qual atualmente faço parte como integrante. A partir deste relato etnográfico, trago as construções artísticas dessas artistas mobilizadas pelo caráter político que dialoga principalmente pelas lutas das mulheres, mas que abrange um discurso político mais amplo, nas imagens/performances construídas no *graffiti*.

Palavras-chave: Graffiti; Mulheres artistas; Performances; Freedas Crew, Belém do Pará.

MOTYRÕ: GRAFFITI ARTISTS IN IMAGES AND PERFORMANCES IN GRANDE BELÉM, PARÁ

Abstract

This article is the result of my research of an MS in Anthropology from the Federal University of Pará. The investigation was from and on the Freedas Crew, a collective of women and a trans man who make graffiti in the city of Belém / PA. The present text is focused on the graffiti grouping organized by the collective, in which it aimed to bring together women street artists, attracting various forms of intervention, such as graffiti, *lambe-lambe*, stencil, batuque and the presence of a DJ. My insertion in the field occurred through a graffiti workshop offered by Michelle Cunha (plastic artist and graffiti artist), where her target audience were women, who learned the techniques of graffiti associated with a more political approach. Faced with this, I allowed myself as a researcher to experiment with graffiti and learn from other enrolled women, capturing the images from the perspective of a shared look. At the end of this workshop the Freedas Crew was formed, in which I am currently part as a member. From this ethnographic account, I bring the

artistic constructions of these artists mobilized by the political character that dialogues mainly for the struggles of women, but which encompasses a broader political discourse, in the images / performances constructed in graffiti.

Keywords: Graffiti; Women artists; Performances; Freedas Crew; Belém do Pará.

INTRODUÇÃO

O *graffiti* é uma manifestação artística que tem em sua origem um caráter político latente. A sua formação está ligada diretamente com o movimento Hip Hop, iniciado por imigrantes que moravam nos guetos de Nova Iorque (Magro, 2004, p.54). Ao se organizarem inicialmente nos bairros periféricos, encontraram na música, na dança e na arte, a forma de se expressarem, criando formas de sociabilidade (Frúgoli Jr., 2007).

As manifestações presentes nos quatro elementos do Hip Hop (o MC, com as rimas; o DJ com a música; o *break* que é a dança; e o *graffiti* como arte, por meio de imagens), trazem em sua composição as mazelas sociais presentes na realidade dos guetos e bairros periféricos, ou melhor, dos esquecidos pelo poder público. Essa carga histórica e política presentes nesse movimento, influenciaram e influenciam até hoje nas intervenções urbanas.

Compreender a arte como possível canal de fala política é imprescindível. Quando se fala especificamente do *graffiti*, essa arte que vem se difundindo desde a década de 1960 aproximadamente, encontramos um leque de possibilidades, pois o simples ato de pintar na rua já se manifesta como uma atitude política.

Majoritariamente o *graffiti* tem sido desenvolvido por homens e no decorrer do tempo vem se estabelecendo como tal, o que não significa que não existiam mulheres intervindo artisticamente nas ruas desde seus primórdios (Nancy Macdonald, 2006; Feliz, 2014). As mulheres que se propunham a prática do *graffiti* se depararam com a invisibilidade de suas intervenções, pois eram raras a ascensão dessas mulheres neste ramo da arte urbana. Porém, em um movimento recente em busca de visibilidade e reconhecimento na cena do *graffiti* nacional e mundial, mulheres tem se organizado individualmente ou coletivamente para que sejam vistas e ouvidas nesse tipo de intervenção.

A partir da minha dissertação de mestrado realizada em meio a minha inserção na cena do *graffiti* foi possível também acompanhar as nuances políticas em busca dessa visibilidade. A pesquisa se iniciou com uma oficina de *graffiti* proposta pela Michelle Cunha, artista plástica e grafiteira, na qual me inscrevi a princípio como possibilidade de aproximação com algumas artistas locais. No entanto, o aprendizado e a construção de afetos com as demais participantes direcionou a pesquisa para a experimentação.

Experimentação essa que a partir do meu corpo mobilizado a desenvolver uma etnografia urbana, tornou-se também um corpo aprendiz (Freitas, 2017).

A construção de afeto e o aprender coletivamente motivou a criação das Freedas Crew, um coletivo de mulheres e um homem trans que fazem *graffiti* em Belém e em outras cidades do estado do Pará. Desde a proposta da oficina feita por Michelle, os conhecimentos repassados traziam uma carga política relevante, pois até a formação do coletivo e posteriormente a necessidade de se manterem ativas, mesmo com todos os contratempos, são características que induzem a um olhar mais politizado. Somado a isto, a construção dos personagens e as performances no ato de pintar, de escolher o local, de se posicionar diante de várias questões presentes na vivência de uma realidade que necessita de transformação são formas de atrelar a política, a arte desenvolvida por essas mulheres. Compreendo estes feitos como artivismo no sentido que o "consolida-se assim como causa e reivindicação social e simultaneamente como ruptura artística – nomeadamente, pela proposição de cenários, paisagens e ecologias alternativas de fruição, de participação e de criação artística" (Raposo, 2015, p. 5).

Para este artigo, trago um relato etnográfico sobre um mutirão de *graffiti* organizado pelas Freedas Crew, que desde a sua idealização e formação tem o artivismo imbricado capaz de mobilizar outras artistas e nos leva para possíveis reflexões.

MOTYRÔ

Um mutirão só para mulheres já era um evento que desejávamos fazer há algum tempo, mas era preciso toda uma organização para que ele acontecesse. Primeiro era necessário um muro razoavelmente grande para comportar todas as convidadas; depois garantir a alimentação de todas seguindo algumas características que observávamos nos mutirões que as Freedas participaram. Seria um evento que demandaria o envolvimento das integrantes, pois convidaríamos diversas artistas para sua participação.

A casa-ateliê Sopro – residência da artista Michelle Cunha –, recebeu a visita da mãe de uma das nossas integrantes, deixando o recado para o coletivo, informando que existia uma escola no conjunto Julia Seffer e que ela poderia negociar o muro, pois ele era relativamente grande, sendo adequado para um evento de *graffiti*. Michelle viajaria em breve para Brasília e a mãe da integrante, que vou chamar de Maria, tem apreço pelas obras dessa artista. Por essa razão, e por querermos a participação do máximo de mulheres artistas possíveis, realizamos o evento antes de sua viagem.

Foram aproximadamente duas reuniões para decidirmos algumas questões práticas do evento, como alimentação, nome, que tipos de atividades seriam realizadas – pois a

escola estaria de portas abertas para a comunidade e para os alunos (crianças de ensino básico e fundamental). Seria preciso também fazer uma relação de mulheres que grafitavam e/ou são artistas de rua e demandar responsabilidades em relação a música e em outras atividades previstas na programação, além de dividir as tarefas entre as integrantes do coletivo.

No primeiro chá que ocorreu no dia 14 de fevereiro na Praça da República, surgiram algumas questões importantes: primeiro se o evento seria somente para mulheres, dependendo da resposta, supostamente o evento deixaria de ser visto como mutirão e, segundo, caso houvesse homens no evento como seria essa participação. Foi unânime a resposta de que o evento seria só para mulheres, mas se fosse somente para este público deixaria de ter características de mutirão, esta observação foi feita por algumas pessoas, baseando-se em suas vivencias pessoais, como a colaboração na organização de outros mutirões. Uma dessas pessoas nos disse que o mutirão é um evento que envolve os elementos do movimento hip hop, como DJ, MC, às vezes a participação das trançadeiras e que era aberto para os artistas de *graffiti* independente de gênero (estas eram características que foram importadas de outro estado e que foram trazidas para o Pará). Assim se o nosso evento fosse restrito ao público feminino, seria mais uma forma de segregação. A partir dessa informação, passamos a cogitar um espaço destinado aos homens, mas que seria em uma parte do muro secundária, tendo em vista que o protagonismo das mulheres tinha que ser preservado. Por fim, encontramos algumas alternativas para estas questões que de certa forma burlaram essas características.

Primeiro decidimos direcionar o público através de um termo paraense bastante usado, e que passou a ser frequente também na cena do *graffiti*, que é a palavra mana[1]. Quando o público do evento ganha essa denominação, não restringe através do gênero, pois se alguém do gênero/sexo masculino se reconhece com este termo, bastava ir ao local do evento e participar, mas ainda assim, continuou o empasse da palavra mutirão. Com o passar dos dias e as inúmeras conversas sobre o assunto no grupo virtual, Luan sugeriu usarmos uma palavra semelhante, mas em outra língua, a língua Tupi.

Motyrô[2] é do Tupi e significa trabalho em conjunto. Era a mensagem que queríamos associar ao evento, surgindo como alternativa, além de nos aproximarmos, mesmo que superficialmente, de nossas raízes indígenas. Diante disso o nome do evento ficou da seguinte forma: "Motyrõ: manas no muro", atrelado a temática "Mulheres Guerreiras da Amazônia", a qual as intervenções se focariam.

A programação do evento foi tomando corpo com as sugestões de todas as integrantes do coletivo. As tarefas foram divididas e cada uma contribuiu para o andamento do

[1] Mana significa muitas vezes sinônimo de irmã, mas em outros casos pode ser usado como alternativa para o desconhecimento do nome da pessoa. Mas neste caso foi usado como companheira ou irmã.
[2] Luan sugeriu a palavra após uma pesquisa na internet.

evento. Karina ficou responsável pela *logo* e o *flyer* para divulgação; Juh em contatar Bianca Alves que é *DJ* e possui uma caixa de som (ela tentaria também pedir emprestado o equipamento), disse também que convidaria uma amiga para fazer contação de histórias para as crianças; Ester convidou a *MC* Talita Brooklyn e as Mulheres do Fim do Mundo (batucada de intervenção feminista); Luan se propôs a dar uma oficina de geotinta[3] para os alunos, além de ter elaborado o texto de convite para as artistas e comunidade; eu me dispus a produzir alguns objetos para o sorteio (também teve a colaboração de Michelle que doou dois ímãs de seus trabalhos e Karina com um *paper toy*[4] do seu personagem); a alimentação e a base do muro foram cedidos pela escola.

A logo do evento foi elaborada por Karina a partir de alguns elementos que sugeriam qual seria a proposta da atividade. A integrante apresentou em uma das reuniões o projeto gráfico informando suas inspirações.

Figura 1 – Projeto gráfico realizado por Karina e o flyer do evento Motyrõ, nele está contido as principais informações do evento. Foto: Karina Miranda e Imagem do acervo das Freedas Crew.

O flyer foi compartilhado alguns dias antes do evento convocando as artistas e qualquer pessoa que se identificasse com o termo "mana" a comparecer ao evento, atrelado a imagem com as informações principais estava um texto/convite.

[3] Tinta feita com o máximo de ingredientes naturais.
[4] *Paper Toy* ou *Papercraft* são brinquedos feitos de papel e para sua montagem é preciso recortar as partes previamente divididas, dobrar e fazer colagens.

Figura 2 – Texto/convite divulgado na página virtual das Freedas *Crew* no *facebook*. Foto: Acervo de imagens das Freedas *Crew*.

Maria intermediava a negociação com o colégio, no qual tivemos que elaborar um documento solicitando a pintura prévia do muro e a escola como local de apoio com torneiras e banheiros. Em contrapartida nos propomos a realizar ilustrações que não fizessem apologia ao uso de drogas e a violência de todos os gêneros. Com este documento, criou-se um acordo entre as partes envolvidas para que ocorresse o evento. Durante todo o tempo de organização e negociação com a escola, Maria era a nossa intermediadora, somente às vésperas e no dia do evento descobrimos que sua irmã era que estava negociando diretamente com a escola. A escola é pública e a irmã de Maria era assessora do prefeito de Ananindeua na época (reeleito na última eleição). Vale ressaltar que desde o início enfatizamos que não nos associaríamos a nenhum político, essa informação foi repassada e Maria sabia que evitávamos esse tipo de vinculação.

O Motyrõ ocorreu no dia 02 de fevereiro de 2016 e reuniu aproximadamente 40 mulheres entre grafiteiras, artistas de rua, ativistas feministas, simpatizantes, além das(os) funcionárias(os) da escola.

O dia amanheceu chuvoso e dificultou a vinda de algumas convidadas e consequentemente algumas atividades previstas na programação, como a contação de histórias, a presença da *MC* e das *B'girls* foram canceladas. O evento também contou com a venda de algumas "comidinhas" para a caixinha do coletivo. O zine das Freedas foi impresso e fornecido para as participantes que chegavam. Uma faixa elaborada pelo coletivo foi colada em frente ao colégio, dando boas-vindas a todas e agradecendo ao acolhimento da comunidade.

Figura 3 – Fachada do Colégio e a mensagem do coletivo para a comunidade. Foto: Thayanne Freitas.

Enquanto a chuva caía, as pessoas foram chegando e se abrigando no colégio. Era angustiante se deparar com um evento que seria principalmente na área externa ser paralisado por causa da chuva. Mas assim que tínhamos trégua das águas procurávamos dividir o muro em quadrados de aproximadamente 2m de largura para cada artista desenvolver a sua arte.

Ester e Luan dormiram na casa da Maria, para que fosse mais fácil o acesso ao local do evento, já que ela morava no próprio Conjunto Julia Seffer. Sendo assim, quando as integrantes começaram a chegar, nos mobilizamos para organizar o que ainda estava pendente: como os materiais para a oficina de geotinta do Luan (que foram adquiridos pela irmã de Maria) e o transporte de algumas artistas parceiras no evento. Os alunos do colégio começaram a chegar aproximadamente umas 11h da manhã, e a programação prevista para eles ainda não estavam confirmadas, por fim, com a compra do material que Luan havia pedido, a oficina de geotinta foi iniciada.

O muro estava na cor laranja, que com a chuva escorria, deixando a pintura antiga aparente. Alguns pedaços da parede ainda estavam úmidos e nesses locais era preciso esperar que secassem, pois o *spray* ou a PVA não fixaria no muro se fosse realizada naquelas condições.

Aos poucos fomos iniciando os *graffitis*, as participantes foram escolhendo seus espaços e retirando seus materiais das mochilas, carrinhos e sacolas. Precisávamos aproveitar quando a chuva parava e isso era uma preocupação, pois se a chuva voltasse novamente, o trabalho iniciado seria perdido. Algumas com rascunhos de seus trabalhos, outras à mão livre, deixavam a criatividade conduzir os traços, as colagens dos lambe-lambe, trazendo uma outra estética, dialogando com os demais *graffitis* fazendo com que o painel surgisse pouco a pouco.

A música da *DJ* Bianca tocava, trazendo um repertório conhecido na cena como os *raps*, *reggae* e diversas outras canções. Tempo depois, as Mulheres do Fim do Mundo[5] se posicionaram em uma calçada em frente ao muro do colégio e com suas maracas, seus curimbós e entre palmas e cantos trouxeram sua música com letras voltadas ao ativismo feminista, denunciando violências e almejando fortalecer mulheres.

O almoço foi servido na cantina do colégio, uma feijoada ofertada pela escola e distribuída por suas funcionárias. A chuva voltou a cair e tivemos que aguardar ela passar, com isso aproveitamos para distribuir os nossos zines, confirmamos se todas tinham assinado a frequência, pois era a partir daquela lista que faríamos o sorteio. Foi um momento propício para observarmos quem veio para o evento, interagirmos com as participantes, registrarmos momentos. A oficina de geotinta acontecia no mesmo local em que ficava localizado o refeitório:

Figura 4 – Oficina de Geotinta ministrada por Luan. Foto: Thayanne Freitas.

Durante o evento surgiram boatos de que o prefeito de Ananindeua apareceria no evento, o que foi uma surpresa para o coletivo, tendo em vista que a atividade não tinha nenhum vínculo com a prefeitura e que desde o início fomos enfáticas em não querermos nenhuma associação política, principalmente porque tudo que organizamos foi com investimentos próprios e parcerias com outras artistas e apoiadores. O mais intrigante foi que em dado momento surgiram pessoas da prefeitura que deram uma palestra de saúde

[5] Atualmente são chamadas de Movimento feminista Mulheres do Fim do Mundo, possuem página no *facebook*, para maiores informações sobre suas atividades acessar o link https://www.facebook.com/mulheresdofimdomundo/?fref=ts. Acessando em 25-01-2017.

bucal, uma atividade que não sabíamos que haveria naquele dia, e nos perguntamos o motivo de justamente nesta ocasião ofertarem essa palestra para os alunos. Essa questão trouxe para o coletivo alguns elementos para reflexão: somente no dia do evento é que descobrimos a relação da pessoa – que negociava com a escola –, com a prefeitura e essa pessoa incluiu uma programação da prefeitura em um evento independente sem que soubéssemos. Ainda tinha o agravante de que era ano eleitoral. O fato do evento ter sido realizado em uma escola pública não significava, para nós, que houvesse vínculo com a prefeitura, pois a comunidade tem o direito de usufruir daquele espaço. Independente da possibilidade do prefeito comparecer ou não no evento, o *graffiti* continuou.

O mutirão contou com a presença de uma comunidade artística diversa, em sua maioria por mulheres, mas tinham outras pessoas e coletivos em situação minoritárias, tais como: pessoas trans, não-binárias, homoafetivas e outras. Porém, não trago essas definições apressadas com o intuito de atrelar apresentações rasas, mas para trazer um mapeamento mais amplo de como o evento foi capaz de reunir uma determinada diversidade. Dos poucos grafiteiros que chegaram no evento, alguns se permitiram ficar enquanto espectadores, já outros foram encaminhados para uma parte reservada do muro.

Com o conjunto de imagens a seguir, trago uma outra perspectiva que a partir da narrativa visual dialoga com o texto até o momento apresentado. Estas fotografias, resultado de vários olhares e ângulos, se relaciona com a escrita acrescentando novos detalhes por meio do olhar compartilhado.

Figura 5 – Muro do colégio e suas intervenções.
Foto: Thayanne Freitas.

Figura 6 – Juh em meio à pintura e ao lado um dos graffitis da Ester.
Foto: Thayanne Freitas.

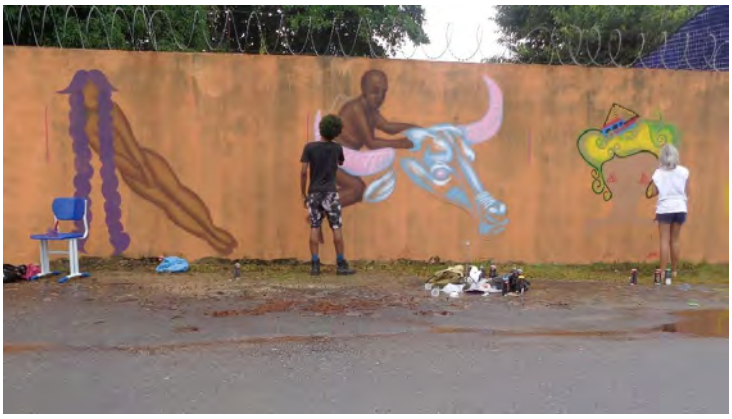


Figura 7 – Na sequência o graffiti da Karina, do Rodrigo e da Tayá.
Foto: Thayanne Freitas.

Figura 8 – Motyrô: manas no muro.
Foto: Maylla Theodoro.

Figura 9 – Motyrô ao som de Mulheres do Fim do Mundo.
Foto: Maylla Theodoro.

Figura 10 – A intervenção de alguns grafiteiros no evento.
Foto: Thayanne Freitas.

Figura 11 – Segundo trampo de Bisteka no evento.
Foto: Ester Guerreiro.

Essa última imagem em especial foi motivo de alguns impasses ainda durante o evento. Ester após realizar o seu *graffiti*, observou que a maioria das participantes tinham

ocupado um espaço e já estavam intervindo ou já tinham terminado suas pinturas, quando resolveu fazer um novo *graffiti*. Seus *graffitis* sempre tiveram um caráter político forte, enfatizados com as frases que eram associadas ao seu personagem. Diante os boatos que cercavam a possível vinda do prefeito e motivada por um posicionamento político autêntico, vestida de preto e com blusa pintada com a frase "vote nulo", Ester deixou o seu recado na parede também do colégio[6].

Algum tempo depois, as pessoas que intermediaram a negociação entre o coletivo e o colégio percorreram o muro observando os *graffitis* e se depararam com a pintura da caveira, perguntaram quem havia feito e não obtiveram resposta. Pediram que apagassem imediatamente, o que não foi acatado. Até o momento desconhecemos se o painel ainda continua no local e principalmente se este *graffiti* ainda existe.

CONCLUSÃO

Não só o mutirão, mas toda a formação do coletivo e articulação em meio a cena tem o artivismo como motivador. Compreender que o posicionamento de mulheres artistas em busca do reconhecimento e de uma articulação que lhes coloquem como detentoras do protagonismo artístico no *graffiti*, já se mostra como ato político.

Esse evento, em especial, perpassou diversas questões que quem se dispõe a grafitar sofre, principalmente as mulheres. As dificuldades para realizar um evento que fosse só nosso, ou seja, entre mulheres e pessoas que se sensibilizassem com as lutas por espaço são emaranhadas por disputas políticas. Nossa escolha de fazer um evento de "manas paras manas" seria mais uma performatividade de gênero, com intuito de construir uma imagem múltipla do feminino na cena do *graffiti*, além de proliferar imagens de mulheres empenhadas em fazer suas artes. Para além dessa questão e dos conflitos envolvidos – que seguindo a perspectiva positiva do conflito de Simmel (1983), traz respostas criativas para os grupos, entre eles e a partir deles – destaco a permanente tentativa dos poderes públicos de cooptarem o hip hop e o *graffiti*. Em toda a história dessa cultura de rua e resistência, encontramos relatos de tentativas do poder instituído de transformar as pessoas transgressoras em praticantes de uma arte mais limpa, organizada e distribuída apenas em espaços destinados a ela (Castleman 1982, 2004). Esse relato é encontrado também entre grafiteiros e grafiteiras. Atrelados a isso, tem o fato de que virou uma conduta politicamente correta, entre governantes e burocratas, demonstrar que valoriza a cultura de rua, o hip hop e o *graffiti*. Nesse evento, houve uma tentativa nesse sentido.

[6] Não posso deixar de referenciar o quanto Ester, em sua arte, vestimenta e ideologia, incorpora diversos elementos que são valorizados no graffiti, como uma postura política crítica, além de se inspirar no movimento punk e anarquista, que como sabemos, acabou por desenvolver em algumas cidades da Europa um graffiti quase que autônomo, posteriormente incorporado e transformado pelo movimento hip hop (Ganz 2006, Jordana Tavares 2010).

O *graffiti*, portanto, transita entre essa ambiguidade de cooptadores do poder público, que tentam limpar sua arte, além da intenção de incluí-lo em atividades políticas, que nem sempre, ou quase sempre, não se é respeitada a liberdade, transgressão e atitudes valorizadas na cultura do *graffiti*.

BIBLIOGRAFIA

Castleman, C. *Getting up: subway graffiti in New York*. Cambridge: The MIT Press, 1982.

____. The politics of graffiti. In.: *Thats the joint! The hip-hop studies reader*. Editado por M. Forman & M. Anthony Neal, pp. 21-29. New York, London: Routledge, 2004.

Feliz, M. G. *Cely feliz: nem todo risco no muro é masculino*. Monografia de Bacharelado. Faculdade de Artes Visuais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

Freitas,T, T.; Pintando com elas: uma etnografia a partir do coletivo de graffiti Freedas Crew. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2017.

Frúgoli Jr, H. *Sociabilidade urbana*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2007.

Ganz, N. *Graffiti woman: graffiti and street art from five continents*. London: Thames & Hudson, 2006.

Macdonald, N. *The Feminine Touch: The highs and lows of the female graffiti experience*. In: *Graffiti Woman*. Editado por Nicholas Ganz, pp. 12-13. London: Thames & Hudson, 2006.

Raposo, P. "Artivismo": articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de arte e antropologia*, v. 4, n. 2, 2015.

Simmel, G. A natureza sociológica do conflito. In.: *Simmel*. Editado por E. Morais Filho, pp. 122-134. São Paulo: Ática, 1983.

Tavares, J. F. *Construções, desconstruções e reconstruções*: histórias do grafite contemporâneo goianiense. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Cultura Visual, Universidade Federal do Goiás, Goiânia, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 132. Music, Performance and Migration

UNDERGROUND IMIGRANTE: RELAÇÃO E SEDUÇÃO PARA ALÉM DO SUPORTE E DO INVÓLUCRO[1]

Thiago Haruo Santos[2]
Instituto de Altos Estudios Sociales da
niversidad Nacional de San Martín

Resumo

Imigrantes e filhos de imigrantes bolivianos fazem mover atualmente um circuito vinculado à música Rap em Buenos Aires. Trata-se de um conjunto de ações e práticas que dão suporte à criação, gravação e apresentação da música rap por esses imigrantes, gerando dinâmicas de prestações e dádivas desde as quais esses jovens se fazem artistas. Denominado "underground do rap imigrante", ou "under boliviano", as apresentações nesse circuito são realizadas principalmente em restaurantes, praças e casas de shows próximos aos bairros de marcada presença de imigrantes bolivianos. Além desses espaços, os rapers imigrantes se apresentam também no "under argertino" desenvolvido pelos diferentes bairros periféricos da cidade, assim como aparecem em reportagens e eventos oficiais de maior visibilidade. Por que participam desses diferentes espaços e como se relaciona rap e imigração em cada um deles? Neste trabalho, pretendo explorar, por um lado, o funcionamento desse circuito de apresentações no "under imigrante", com o fim de dar a ver as dinâmicas que fazem e mantêm esses imigrantes como rapers. Ser artista imigrante demanda trabalho individual, coletivo e as vezes da coletividade. Pretendo mostrar como esses diferentes trabalhos se alinham, mesmo atravessados constantemente por disputas e tensões. Por outro lado, analisando também as apresentações desses rapers em espaços de além do "under boliviano", procurarei mostrar como nesses diferentes circuitos esses sujeitos traçam relações entre rap e imigração, fazendo surgir alguns horizontes de possibilidade imaginados por esses imigrantes em aliança com a música.

Palavras-chave: Rap; Imigração; boliviano; underground;

INTRODUÇÃO

O rap produzido em Buenos Aires nos últimos 30 anos é narrado no documentário Buenos Aires Rap (2014)[3]. Entre os 47 artistas e grupos que protagonizaram o filme, três

[1] Esta pesquisa até o momento não conta com financiamento institucional. Agradeço a Raisa, Edurne e Julieta pelo apoio financeiro e emocional.
[2] Doutorando em Antropologia Social pelo Instituto de Altos Estudios Sociales da Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina.
[3] Disponível online: https://www.youtube.com/watch?v=E_ONzlplbok.

deles aparecem em uma sequência fílmica que invoca o vínculo com a imigração ou, mais especificamente, com a imigração desde países latino-americanos como Bolivia e Perú para Buenos Aires. Nessa sequência, as fisionomias indígenas, a cor da pele e o sotaque se conectam à figura de Evo Morales, invocado por um dos rappers. Esses elementos, se concentram em um momento do filme e entram em tensão com a narrativa geral do filme que conta a histórica do estilo musical na cidade, fazendo emergir na história do rap em Buenos Aires, uma especificidade, o rap imigrante. Anton, um dos personagens imigrantes do documentário, jovem boliviano que lança algumas rimas enquanto dirige seu taxi, dá seu veredito: "*Porque la gente acá no nos conoce. Habla cualquier cosa, dice cualquier cosa, pero simplemente no nos conoce*".

No Hip-Hop[4] em geral, e no rap em específico, *underground* é o termo utilizado para, entre outros sentidos, designar a rappers pouco conhecidos de um público mais amplo, um público *mainstream*. Segundo Cárdenas (2006), o termo "*under*" na cena rap de El Alto, na Bolívia, ativava-se desde uma oposição ao "vendido", indicando uma atividade musical levada por poucos, em encontros nos espaços públicos ou de fácil acesso aos poucos interessados. Fica evidente no documentário citado mais acima, porém, que no caso dos rappers imigrantes em Buenos Aires, mais do que um desconhecimento da sua música, Anton fazia alusão ao desconhecimento da própria imigração boliviana. Este texto busca tratar, então, justamente da atividade musical com a qual os rappers imigrantes trabalham para fazer-se conhecidos. Nesse sentido, busco mostrar as dinâmicas ativadas por esses rappers e suas estratégias de circulação e apresentação pela cidade, com diferentes públicos – argentinos ou imigrantes[5].

O termo *underground* opera em diferentes contextos, assumindo diferentes vinculações e efeitos. Boix (2016) sintetiza as contribuições de Reynords (2009) acerca da historização do termo no rock, punk e pop dos Estados Unidos e Inglaterra. O termo surge nos anos 1960, vinculado ao chamado movimento contracultural, indicando "*un estilo de vida inconformista y en oposición al establishment*" (Boix, 2016). Nos anos 70 e 80, o movimento punk atualiza o termo com uma infraestrutura própria do estilo musical e as produções independentes ganham força nessa configuração. Na Argentina, o termo

[4] Hip-Hop, ou a cultura Hip-Hop surgiu das festas e encontros realizados por jóvens negros norteamericanos e imigrantes e filhos de imigrantes principalmente da America Central. Na definição mais elementar, costuma-se dizer que o Hip-Hop é composto por quatro "elementos": Rap, Dj, Brackdance e Grafiti. A pesar de encontrar uma participação diferenciada entre os rappers imigrantes nos outros "elementos", neste trabalho me centro nas atividades de rap.

[5] Os termos "argentino (a)" e "imigrante" são utilizados nesse texto de maneira contrastiva. Além disso, "imigrante" e "boliviano" ou "peruano" são utilizados como equivalentes. Nesse sentido, o uso dos termos não da conta nem da diversidade de cada uma dessas categorias, nem das suas relativizações em situações determinadas (nem sempre bolivianos se apresentam e são vistos como "bolivianos"; e as vezes os "argentinos" são vistos e se apresentam como "bolivianos"). Este uso limitado dos termos tem a finalidade de fazer ver na análise justamente a não marcação dessas diferenciações – caso da seção Contatos e convites, assim como a sua marcação em determinados momentos – caso da seção Inti Huasi.

"*subte*" (*subteráneo*) parece ter sido adotado primeiramente por algumas revistas literárias que circulavam durante o regime ditatorial em curso durante a segunda parte da década de 60 (Margiolakis, 2011). O termo *underground* propriamente parece ter sido utilizado mais comumente durante os -e em oposição aos- últimos anos do regime militar dos anos 80, mobilizado no processo de redemocratização acompanhado pela popularização de alguns dos expoentes do chamado rock nacional (Lopez, 2012).

Já no Hip-Hop, o termo está presente desde as primeiras publicações sobre o estilo nos Estados Unidos, fazendo normalmente referência também aos espaços e artistas que se opõe ao *mainstream* (Rose, 1994). Nesse sentido, o termo é utilizado para diferenciar a pluralidade e a inventividade do rap produzido longe das demandas da indústria musical (Rose, 1998; 2008), um espaço desde o qual a partir de experiencias cotidianas se armam as vozes próprias dos marginados -em grande parte a população negra (Dawkins, 1998). Na Argentina, e em específico Buenos Aires, em um ambiente sociomusical em que o chamado *rock chabón* e a *cumbia villera*[6] vocalizaram as experiências cotidianas e perspectivas dos setores mais pobres (Semán, 2017); até os inícios dos anos 2000, o rap seria considerado pela maior parte desses setores como uma música de alguns poucos aficionados considerada "americanizada", "estranha" e "de ricos (cheta)" (Muñoz, no prelo). Dessa forma, até a segunda metade dos anos 1990, essa música circularia e seria produzida primordialmente entre uma classe média que dispunha de algum conhecimento musical e/ou capital social no mundo artístico, representados por artistas como Jazzy Mel, Sindicato Argentino del Hip Hop, Ilya Kuryaki and The Valderramas e Actitud María Marta (Muñoz, no prelo).

A partir dos anos 2000, o consumo e a produção rap vão se pluralizando, constituindo-se também espaços *underground* dentro dessa cena em Buenos Aires. A pelo menos mais de 10 anos, o rap imigrante é produzido conjuntamente ao underground argentino, mantendo simultaneamente espaços próprios. Como entender essas aproximações e distanciamentos entre o underground argentino e o underground imigrante? Como se produz essa diferenciação? Como o underground faz a imigração mais conhecida? A partir dessas perguntas, busco neste texto me acercar ao termo *undeground imigrante*, apresentando alguns dados etnográficos, para desse movimento analítico fazer visível alguns vícios de pensamento que costuam operar quando tratamos de rap e imigração. Mais do que dar uma definição do que é o *underground* imigrante (o que em alguma medida também faço), o objetivo principal deste trabalho é utilizar o conceito de *underground* para produzir um distanciamento analítico do rap imigrante, objeto de estudo da minha pesquisa de doutorado atualmente em curso.

[6] A Cumbia Villera é um subgênero musical da cúmbia originada nas favelas da Argentina e popularizada por todo o país, América Latina e as comunidades latinas no exterior. Rock chabón é um tipo de rock argentino que surgiu nos anos 1990, em que nas letras das bandas se abordam frequentemente temáticas relacionadas às vivencias e interesses da juventude dos subúrbios de Buenos Aires.

CONTATO E CONVITES[7]

Na cena rap de Buenos Aires, o que move os artistas imigrantes são os *contatos*. No fluxo do cotidiano de trabalho de segunda a sábado (as vezes domingo)[8], circulam principalmente via whatssapp informações sobre eventos realizados em diferentes pontos da cidade. Ao fazer circular *flyers* ou informações sobre eventos, não é incomum que a primeira pergunta que os rappers façam seja acerca do *contato*. Esse termo, porém, mais que um indivíduo corporalmente delimitado, refere-se a um feixe de relações no qual está imerso. Por exemplo, Marce a.k.a Boliviano, referente da cena a mais de 10 anos, é conhecido por muitos pela sua relação com outros rappers argentinos, sua atuação em diversas rádios comunitárias bolivianas na cidade e boa relação com estabelecimentos como restaurantes e casas de shows que abrem o espaço para a realização de eventos. F (*efe*), rapper e produtor argentino, traz consigo a *Resistencia Aborigen Records*, uma produtora localizada no bairro de Lugano, à Oeste da capital federal, desde onde grava em seu estúdio caseiro diversos discos de outros artistas e organiza também eventos pelas casas de shows e parques públicos da cidade.

O *contato*, no entanto, só se apresenta no ato do *convite*. Nesse ato (*invitación*) se condensa uma série de relações estendidas no tempo com pessoas, espaços e artefatos (canções, videoclipes, apresentações ao vivo). Tudo se passa como se nesse ato essas relações fossem ao mesmo tempo feitas visíveis e generosamente estendidas ao convidado, que aceitando ao chamado gera uma série de expectativas para com o mesmo *contato*. A primeira de todas expectativas é comparecer ao evento. Ao não comparecer, o convidado põe em risco as relações do próprio *contato*, relações essas mantidas por uma série de trabalhos como negociação do local, armação de equipamento, negociação das apresentações e mobilização de um público que fazem o encontro possível. Ser o *contato*, dessa maneira, envolve um certo risco para as suas próprias relações. Em contrapartida, ser *contato* de alguém é disparador de uma expectativa de que o *convite* feito será retribuído em algum momento posterior, sendo o comportamento contrário – o não *convite* – um ato de mesquinhes ou até inimizade.

Essa dinâmica de trocas contínuas entre participantes poderia ser aproximada com a descrição de Lucas Lopez (2014) do *underground* do Black Metal no Estado de São Paulo. Em um registro de "alianças", o autor demonstra como os sujeitos engajados nesse estilo musical logram constituir uma infraestrutura oposta ao *mainstream*, na capital e

[7] A partir dessa seção marco em itálico alguns termos nativos com os quais pretendo montar um esquema de interpretação, além de palavras estrangeiras utilizadas por nativos e analistas. Utilizo aspas para citações mais largas.

[8] A literatura sobre imigração boliviana em Buenos Aires aponta para a predominância do trabalho em três setores: indústria de confecção, construção e limpeza.

no interior, fazendo circular bandas e seguidores por diferentes espaços. "Fortalecendo as fileiras do *black metal*" (p. 79), esses participantes constantemente traçam uma linha divisória deste estilo musical com outros que os circunda (*heavy metal, rock, pop,* pagode *etc.*). Se bem é possível mapear também um circuito de trocas entre diferentes pessoas no *underground* imigrante, uma diferença importante é notar que diferentemente do Black Metal, o fortalecimento do rap imigrante não é imaginado por meio do aglutinamento de pessoas em torno do mesmo gosto musical, mas justamente pela incorporação de outras pessoas que ainda não os conhecem, rappers ou não; imigrantes ou não.

Uma das histórias de não *convite* é exemplar para este ponto da análise. Em 2014, diversos organismos governamentais do Estado argentino realizaram durante quase um mês o primeiro Encuentro Federal de la Palabra, no luxuoso salão Tecnópolis. Entre as variadas presenças de escritores, artistas, cineastas e músicos, circulou o *convite* para a apresentação de alguns grupos de rap imigrante. Para grupos como Frente Imigrante[9], a apresentação naquele megaevento se converteu em novos *convites* de grupos argentinos que desconheciam o seu trabalho. Ao não receber o *convite* para o Encuentro, outros artistas buscaram entre as suas próprias relações informações que pudessem explicar a atitude negativa do *contato* naquele momento[10], porquê não haviam sido convidados.

Chamo atenção aqui para o aspecto massivo do evento e as diferentes consequências disso para as relações dos rappers imigrantes. Estando o *contato* imerso numa rede de relações de proporções únicas[11], o *convite* representava naquela ocasião uma série de relações com outros públicos, agentes culturais e artistas. A negativa do *convite*, por outro lado, geraria um ruído nas relações entre determinados rappers. O *underground* imigrante, dessa maneira, imagina uma dinâmica incessante de *convites* e eventos -independentemente de serem estes entre imigrantes ou não- em que as relações dos próprios rappers são expandidas.

Mustafá Yoda, um reconhecido rapper argentino, considera que o Hip-Hop oferece uma linguagem em comum para que, diferentemente do tratamento discriminatório vivenciado no cotidiano, rappers de diferentes nacionalidades possam ser respeitados. Segundo esse Mc, permanecer apenas nos circuitos de eventos de *contatos* de bolivianos,

[9] Frente Inmigrante é um grupo de rap composto por 8 homens de idade média de 30 anos imigrados de Bolívia e Perú. As histórias imigratórias entre eles é variado predominando pessoas vindas de La Paz. Entre eles, varia também o tempo de residência na Argentina: entre 20 a 5 anos.

[10] Entre as diversas razões pelas quais alguns desses convites não chegam tem a ver com o não aparecimento em eventos anteriores, o aparecimento considerado inadequado nesses eventos como decorrente de consumo abusivo de bebidas alcoólicas, assuntos familiares, proximidade com grupos de partidos políticos e relações de força entre a coletividade boliviana em Buenos Aires, incluindo a relação com embaixada.

[11] Notícias da época relatam a ocasião como a "primeira vez em que um rapper cantou em cadeia nacional", fazendo referência a apresentação de Mustafá Yoda, um dos referentes rap com mais larga carreira da atualidade: https://www.lanacion.com.ar/1679221-quienes-se-presentaron-en-la-inauguracion-del-encuentro-federal-de-la-palabra.

seria uma escolha que os rappers imigrantes deveriam rever (Casassus, 2010: p. 35). Casassus (2010: p. 52) considera que a persistência dos rappers bolivianos nesses eventos é consequência do "temor" de ver repetido nesses espaços a discriminação vivenciada no cotidiano. O underground imigrante, dessa maneira, é considerado um suporte que conteria os rappers imigrantes afastando-os de dinâmicas de discriminação, garantindo a reprodução de rappers imigrantes.

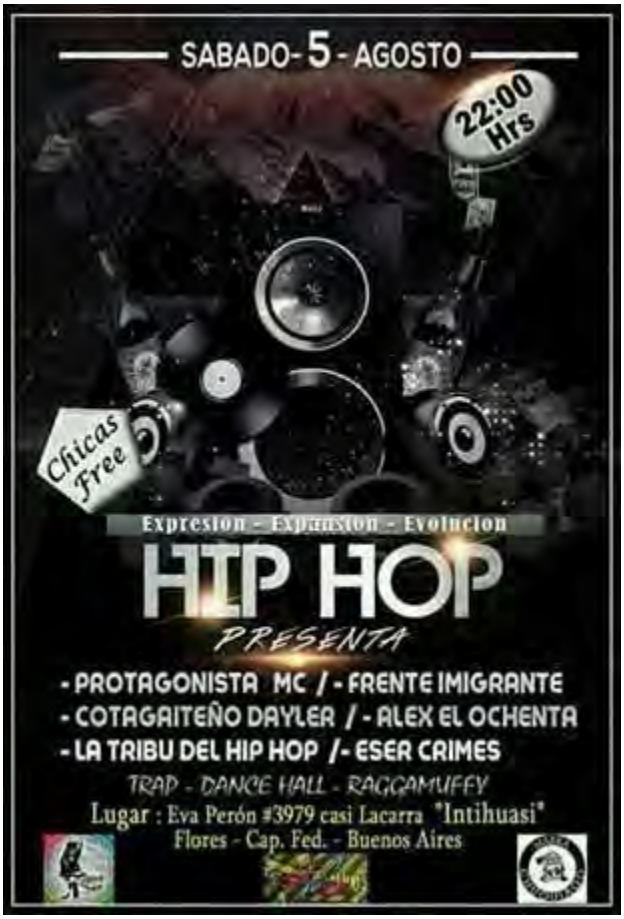
Para o caso de Ciudad Soarez, na fronteira do México com os Estados Unidos, Lodoño observa que, em uma cena hegemonizada por sociabilidades masculinas – e muitas vezes misóginas, as agrupações compostas por mulheres cria um espaço de experimentação, confiança e de segurança necessárias para assumir a autoria de uma voz própria (2017: p. 163). O que se evidencia nessas análises é o underground como suporte para a criação do que Pardue (2008: p. 521) chamou de "atitude", um feito manifesto na corporalidade e nas canções em que na tensão entre opinião, comportamento e juízo, se constitui um (a) rapper. O underground como suporte, nesse sentido, oferece espaços para que os rappers imigrantes constituam uma corporalidade e uma voz própria. Mais acima, Musfatafá Yoda e Casassus (2010) questionavam as razões pelas quais essas corporalidades e vozes imigrantes não se lançam no *underground* portenho.

O *undeground* imigrante, desse ponto de vista, se vê acuado de incidir nas relações que não sejam as próprias. Harrison oferece uma terminologia interessante ao descrever o *underground* em San Francisco, Estados Unidos, como um *continuum* entre dois polos: um em que predominam artistas e públicos negros, e outro, em que o público, em condições aquisitivas mais altas, se embranquece (2009). Se consideramos o *underground* imigrante como um *contínuum*, pareceria, então, que a análise de Casassus (2010) está focada principalmente no polo em que predominam imigrantes bolivianos entre artistas e público. Considerando que os rappers imigrantes não se furtam de participar do *underground* em Buenos Aires, proponho como hipótese que o que está em jogo aqui são os diferentes modos em que o *undeground* imigrante busca expandir suas relações. Sigo então descrevendo um dos eventos realizados por *contatos* imigrantes, em que o público majoritário também era de imigrantes.

INTI HUASI

Inti Huasi é um restaurante boliviano localizado na região Oeste da cidade de Buenos Aires, entre os bairros de Mataderos e Flores habitados a décadas por muitos dos imigrantes bolivianos residentes na cidade (Sassone e Mera, 2007). O lugar apresenta-se desde a sua fachada como um espaço vinculado a Bolívia: a grande placa voltada para a avenida consta de uma fotografia do Lago Titicaca e da Puerta del Sol – objeto

arqueológico erigido no atual departamento de Laz Paz na era preincaica, fotografia de pratos típicos e indicações como "Café Restaurant Familiar", "Inti Huasi", "El sabor de Bolívia". Anoite, essa parte à Oeste da avenida Eva Perón se esvazia, fazendo crer a um visitante desavisado que não há movimentação por ali. Em fins de julho de 2017, Marce Boliviano fez, então, circular no *facebook* e no *whatssapp* o seguinte *flyer* que divulgava a realização de um evento nesse local:



No *flyer*, faz fundo da imagem a caixa de som aglutinando os outros objetos que aparecem mais ou menos em evidência: um vinil, garrafas de champanhe e dinheiro. Mais acima, uma montanha coberta de neve no topo faz alusão aos Andes. Bem próximo a esses objetos, a indicação "chicas *free*" liberava as mulheres de pagar os 70 pesos cobrados na entrada[12]. Esses elementos, junto com as indicações dos estilos musicais mais dançantes expostos mais abaixo *(trap, Dance Hall, Raggamuffy)*, projetam para os convidados a realização de uma festa. No centro, as três palavras elencadas a "Hip-Hop" (*Expresión,*

[12] Nos eventos do underground imigrante, predominam numericamente a participação de homens tanto nos palcos como entre o público. Esse aspecto poderia estar vinculado com o estigma ao qual o estilo musical é submetido tanto na Bolívia como uma parte da coletividade imigrante boliviana de Buenos Aires e o lugar vinculado ao cuidado das mulheres nessas configurações.

Expansión, Evolución) dão um ritmo marcial ao chamado, evidenciando uma visão sobre o Hip-Hop muito difundida entre os rappers imigrantes: o Hip-Hop é um movimento "contestatário" (Gavazzo, 2016), de crítica social e exposição das dinâmicas de opressão apreendidas no cotidiano. Entre os nomes que se apresentariam naquela noite, aparece um rapper argentino e um chileno (Protagonista Mc's e Eser Crimes – ambos da *Resistência Aborigen Records*) e três referentes rappers bolivianos (Frente Inmigrante, Cotagaiteño Dayler, Alex El Ochenta e La Tribu del Hip-Hop).

Durante o evento, os rappers imigrantes circulam no salão aberto no segundo andar do restaurante, enquanto se dá sequência a uma lista de clássicos dos anos 90 e 2000 nas potentes caixas de som. Compram bebidas, compartem com os demais, fazem piadas e reagem às escolhas musicais dos Dj's posicionados no palco. Harrison observa que no *undeground* de São Francisco, a diferença entre artistas e público é borrada constantemente (2009: p. 5). Naquela noite em Inti Huasi, a grande parte do público era composta por rappers imigrantes, sendo o palco um outro lugar de circulação para os rappers imigrantes. Estes se colocam ao lado dos Dj's, opinam sobre a lista, conversam sobre a festa. Assim, reativam as relações que cada um tem, aproximam pessoas que se desconhecem, produzindo novos *contatos* e relações. Os rappers argentinos, presentes junto aos artistas convidados, também são recebidos e cumprimentados, apesar de circularem menos pelo salão. *Convidados*, vieram em apoio ao evento organizado pelos imigrantes.

6 de agosto de 1825 foi o dia da declaração da independência na Bolívia. Em localidades de Buenos Aires como Morón e Villa Gesel diversos agrupamentos bolivianos festejaram a data comemorativa. Entre os dias 4, 5 y 6 de agosto de 2017, assim, proliferaram apresentações de grupos folclóricos, missas e procissões a padroeira Virgem de Copacabana (a "Rainha da nação")[13]. Apesar de nenhuma indicação no *flyer* sobre a efeméride, a data tem consequências. Marce, *contato* principal daquela noite e organizador do evento, se põe então no palco para as apresentações. Está de camisa com as cores da bandeira nacional boliviana – com o escrito em letras grandes "Bolívia", boné, calça e tênis esportivo. Em seu discurso animado, exalta a presença imigrante (faz referência também aos peruanos) na cidade, chamando o público a reconhecer que eles "também fazem coisas boas". Diz estar naquela festa entre aqueles que interessam, entre os que apoiam o "movimento". Marce e sua camisa, naquele momento, fazem emergir a imagem do *underground* como suporte, que acionado no dia da comemoração da independência da Bolívia, incita aos presentes a serem apoiadores do *undeground* imigrante. Produz dois

[13] Notícias desses eventos: http://www.gesell.gob.ar/novedad/30581/se-vienen-las-festividades-de-copacabana-2017.html; https://www.eltribuno.com/jujuy/nota/2017-8-4-13-18-20-manana-se-conmemora-el-dia-de-la-virgen-de-copacabana-patrona-de-bolivia; http://www.inadi.gob.ar/2017/08/10/celebracion-de-la-independencia-de-bolivia/; http://www.comunidadboliviana.com.ar/shop/detallenot.asp?notid=1379.

cortes nesse momento: entre o que está dentro de Insti Huasi e o que está fora: dentro daquele espaço se apoia o "movimento". O segundo corte é entre festa e rap contestatário: a festa serve de fundo para o apoio ao movimento.

Nem todos, porém, podem estar de acordo com esta imagem. Grafito, um dos rappers bolivianos presentes, já embalado pelos copos de cerveja, protesta em meio ao alto som da voz de Marce, somente para mim, que aquilo mais lhe parecia um anúncio comercial e que queria que o Mestre de Ceremonias terminasse o discurso para seguir na festa. A debilidade acústica do lugar, o efeito alcoólico nos corpos e as conversas que se seguiriam ao longo daquela noite, prolongaria a "festa" em detrimento ao apoio ao "movimento". A literatura jornalística e acadêmica identifica historicamente uma oscilação entre os polos festivos do rap e os elementos "contestatários" no modo como se fazem mais evidenciados massivamente (Rose, 1994; 2008; Macedo, 2008). No underground imigrante, esses elementos são acionados alternadamente como figura e fundo por meio de *flyers* e discursos, abrindo caminho para novas relações em meio a essas tensões. Em alguns momentos, a festa oferece o fundo para a evidenciação do "contestatário", em outros, este se dissolve abrindo espaço para que a festa siga.

Aquela noite terminaria antes do fim esperado, com a chegada de fiscais da Polícia da Cidade e fechamento temporário do estabelecimento. Rapidamente, circula entre os rappers a versão de que se trataria de um esquema de pagamento de propinas e de um ataque aos rappers porque não os querem "deixar falar o que têm a dizer". O corte realizado no evento, entre os que estavam dentro e fora, dessa maneira, se volta contra o próprio *undeground* imigrante. Depois dessa data, escutei entre muitos rappers a opinião de que muitos eventos organizados por bolivianos "não são sérios", que o ocorrido desestimaria a realização futura de outros eventos. Apesar da tentativa de Marce de por meio do corte com o exterior, fazer evidente o aspecto "contestatário" daquele evento, criando um espaço propício para novas relações entre rappers, a intervenção policial acabou gerando o efeito inesperado de desativar ou pelo menos enfraquecer as relações que o próprio mestre de cerimonias tinha[14]. Ao lançar mão da imagem do *underground* imigrante como suporte, dessa maneira, acabou por tornar alvo a própria capacidade de organizar eventos do *contato* boliviano.

[14] Depois de este episódio, ocorreram mais 2 eventos de rap no Inti Huasi até este momento. A participação se fez menor e o próprio empenho de Marce de convidar muitos rappers e público parece ter sido modificado depois do ocorrido. Depois de passar meses sem eventos no restaurante, ainda circulam conversas sobre aquela noite de maneira negativa.

FAZER-SE ESCUTAR[15]

Não seria a única vez que veria circular esse tipo de visão relacionada aos eventos organizados por *contatos* bolivianos. Em muitas ocasiões, os amigos mais próximos e os próprios rappers consideravam que nos eventos do *underground* imigrante, as condições de apresentação muitas vezes eram insatisfatórias: os rappers se apresentam muitas vezes sem compromisso e o público estaria demasiadamente alcoolizado para ouvir as letras das canções. Como mencionado na introdução, o underground é conceitualmente pensado como um lugar de cultivo de rappers distanciados das coordenadas mercadológicas do *mainstream*, e, por tanto, de suas pautas temáticas limitadas ao comercializável (Rose, 2008). O *underground*, nesse sentido, é pensado como um invólucro capaz de garantir a criação de novas vozes para serem ouvidas. Se o underground imigrante está servindo para produzir novos rappers e vozes, a descrição acima mostra que essas vozes não são necessariamente ouvidas.

Essas reflexões muitas vezes surgem em contextos de contraste como, por exemplo, em um evento realizado no espaço cultural Pacha, de presença predominante de argentinos de classe média. Nessa ocasião, Teo, rapper também do grupo Frente Inmigrante, logrou ler um poema em que trata das dinâmicas do imperialismo na atualidade latino-americana. Comparando o silêncio que se fez enquanto o *rapper* lia e a escuta presenciada nesse lugar, Juan, vizinho de Teo e amigo da banda, faz uma diferenciação: existem contextos em que as pessoas ouvem somente o que *querem* ouvir e existem contextos em que as pessoas ouvem também o que *deveriam* ouvir. Anton, rapper já citado na introdução deste texto, também estabelece essa distinção:

> (Para escrever letras) En Bolivia, te podés basar en su grupo, qué han tenido en su momento, algunos pueden hacer música que le gusta, de la yerva, etc. Un montón de cosas. Aquí (Buenos Aires) puedes escribir eso, y también lo que pasa cotidianamente. Pero, yo me había enfocado en esto (experiências de discriminação sendo imigrante boliviano em Buenos Aires) porque eran los primeros que había sacado. Porque imagínate, ¿sacar un disco, un demo tras otro, hablando de discriminación? No tiene sentido. Primero creo que tienes que soltar lo que uno tiene que soltar, y después ya podés hacer otras cosas. (…) Y después ya podés andar generando distintas clases de música, viendo a que punto puedes atacar o cómo puedes llegar a la gente. Que te guste a tu música… Más que te guste a tu música, que sientan, que sientan lo que realmente siente uno. Porque yo siempre he pensado que para que uno ingreses en un ambiente, primero tienes que hacer escuchar lo que *quieren* escuchar; una vez que ya

[15] Apresento nesta e na próxima seção uma análise do trabalho de campo realizado em 8 ocasiões: 3 festas organizadas no restaurante boliviano Inti Huasi, localizado no bairro de Flores, conhecido por ser habitado por muitos imigrantes bolivianos; Festival Hip-Hop organizado na Villa Celina, bairro também de presença imigrante; um evento organizado pela produtora argentina Resistência Aborigen Records no parque Avellaneda; FestRed Vamos las pibas organizado por uma associação do bairro de Flores e diversos movimentos sociais; e o evento de rap organizado no espaço cultural Pacha, localizado em Quilmes, região sul da cidade.

> escuchan, lo que *quieren* escuchar, ya llamaste la atención. Entonces, después, haces escuchar lo que *tienen* que escuchar (Entrevista com Anton, *itálicos* meus).

A noção de "soltar o que precisa soltar" remete a um aspecto do rap imigrante descrita por Gavazzo como o elemento "catártico" (2016) dessa produção musical. Vivenciando muitas vezes as condições de trabalho e situações de discriminação, esses aspectos da vida parecem pedir para que sejam escritos primeiramente. Antón, porém, fazia ênfase na relação que determinado rapper teria com o seu público. Chamar a atenção para fazer escutar o que *devem* escutar. É da relação mais prolongada dos rappers com determinado público que emergem essas estratégias de sedução e persuasão.

Deste ponto de vista, se torna mais compreensível as diferentes escolhas dos rappers imigrantes nos eventos em que participam. Em apresentações de *contatos* bolivianos, visando um público que minimamente conhece seu repertório, o grupo Frente Inmigrante, por exemplo, tende a dar prioridade para as novas produções, misturando-as às canções já conhecidas pelo público do *underground* imigrante. "Pachamama", por exemplo, é uma canção que trata das conexões possíveis com a "Pacha" e as diversas consequências causadas pela colonização da américa latina pelo poder colonial[16]. O som mais dançante do *raggamufin* levanta o público que muitas vezes acompanha principalmente o refrão repetido varias vezes durante a canção. Outras canções em que tratam, por exemplo, do processo composicional dos próprios rappers ou mesmo canções produzidas inspirados por manifestações sociais[17], foram testadas em algumas ocasiões deixando de estar gradativamente na lista de repertórios apresentados a medida em que compunham novas canções para serem apresentadas.

Já nos eventos realizados por *contatos* argentinos, centros culturais e movimentos sociais, as escolhas passam por outros critérios, sendo os *flyers* e os *contatos* as fontes fundamentais para pensar o repertório apresentado. Em um evento realizado por uma associação em uma das praças da *villa* no bairro de Flores, o repertório apresentado foi composto pela canção "Pequeño Inmigrante", que trata das experiências de violência e reação a essas dinâmicas de um imigrante; uma canção em que tematizam as manifestações do "Ni Una Menos" e "Pachamama". Com esse repertório, o grupo logra marcar a especificidade imigrante da produção musical em um contexto de militância política ("Pequeño Inmigrante"), diálogo com as consignas dos movimentos locais ("Ni Una Menos") e apresentação de uma das canções que sentem ter mais eficácia nos eventos ("Pachamama"). No caso do já citado evento realizado no centro cultural Pacha, diante

[16] A canção pode ser acessada em: https://www.youtube.com/watch?v=i2uUikaVSfA.

[17] Frente Inmigrante produziu uma canção em que trata da greve imigrante, protagonizado por jovens do coletivo Simbiósis Cultural e apoiado por diversos setores da academia e da militância; e uma canção em que tematizam o "Ni Uma Menos", a mobilização multitudinária convocado por diferentes agrupações do movimento feminista.

de um público predominantemente argentino e de classe média, Teo tomou o vínculo do lugar com as lutas e as culturas indígenas[18] para apresentar seu poema.

Outro critério para o repertório apresentado que se repete nos eventos organizados por *contatos* argentinos é a escolha de músicas em que participam rappers que estão iniciando ou que tem menos tempo de atividade. Essa atitude é condizente com a visão que um dos rappers mais antigos do grupo, Cesar Villanueva, tem da dinâmica de expansão das relações do undeground imigrante:

> Tratamos de hacer con que sigan a nosotros en esto que estamos haciendo. Tratar de abrir las puertas cuesta mucho. Y tratar que otros entren detrás de nosotros nos cuesta más a nosotros. Porque ellos (os otros rappers imigrantes) no se animan. Por eso yo digo es muy hermético el hip-hop de los inmigrantes, muy cerrado. No dejan que nadie entre, pero tampoco dejan que nadie salga (Entrevista realizada dia 02/07/2017).

No excerto, Cesar faz menção ao trabalho necessário para o movimento de expansão das relações no underground imigrante: "abrir las puertas cuesta mucho". Por outro lado, em tom crítico, revela a sua visão de como essa expansão deve ocorrer: junto com outros rappers que os acompanhem nessa movimentação. Mais do que um invólucro próprio dos imigrantes que possibilita a criação de novas vozes imigrantes, nesse sentido, o *undeground* imigrante é concebido aqui como o constante movimento em diferentes configurações (imigrantes ou não) que fazem crescer as relações dos rappers imigrantes. Se para ser escutado, ou seja, para tornar-se um rapper é necessária uma relação mais prolongada com diferentes públicos, os novos rappers devem segui-los e provar nessas diferentes configurações a eficácia de suas rimas.

FECHAMENTO

Imagens sobre a imigração boliviana e peruana abundam atualmente na Argentina. O mesmo poderia se dizer sobre imagens sobre o *undeground*. Quando essas duas imagens se entrecruzam, uma potente imagem do *undeground* imigrante como suporte e invólucro parece ser acionada, ativando expectativas e determinados vícios de pensamento. Esse aspecto pode ter sido evidenciado quando alguns rappers imigrantes, entre eles Frente Inmigrante, chegam a uma rádio argentina Estatal, de alcance nacional, e são entrevistados pela âncora do programa:

> Bueno, quiero que hablen del contenido de sus letras porque hablan de sus madres sufrientes, hablan de cierta incomprensión por parte de la sociedad y hablan de las promesas que les hacen que después nunca llegan, ¿no?

[18] Essa interpretação pode ter sido acionada a partir do flyer veiculado por Consciencia Global Tour, rapper peruano residente na região sul da cidade, em que expunham a foto de um ritual realizado em meio aos Andes com pessoas vestidas com ropas tipicamente andinas e hasteando a bandera Wiphala.

Responde Teo:

> Hablamos de la realidad de las familias. La gente pobre común. Ellos no tienen para vivir en un lugar cerrado, tienen frio, usan capucha, usan pasamontaña. Yo vengo de Perú. Mi familia también es del campo, tengo familia obrera, campesina entonces usan pasamontaña, usan capuchas. Y a veces pasa como se pasa por acá. Acusan. La policía directamente para y dice, lo ve algo raro como que va hacer algo raro. (…) Y también a los gobernantes, ¿no? (risos). Son delincuentes. Están jodiendo todo el rato. Disculpe la palabra.

No diálogo, a âncora aciona diversas referências vinculadas à imigração, dando conta de aspectos referentes ao mundo do trabalho, das relações familiares e tensão com a sociedade receptora. Desde essas condições e experiências, o *undeground* imigrante é pensado como um suporte e um invólucro que os salvaguarda das violências cotidianas, e produz vozes imigrantes que podem contar essas vivencias. A referência às "famílias", às "pessoas comuns e pobres" de Teo desloca o lugar das vozes ali ouvidas para fora deste invólucro pensado pela âncora. Teo, assim, baseia seu raciocínio não apenas nos imigrantes, mas também nos argentinos pobres e nos políticos identificados como produtores dessas situações de pobreza. Se o *undeground* imigrante funciona em uma dinâmica de constante expansão das relações em busca de ser escutado, Teo crava o seu lugar fora do invólucro proposto pela âncora e busca persuadir seu público de uma dinâmica de espoliação mais ampla.

Descrevendo a dinâmica dos *contatos* e dos *convites*, tentei chamar a atenção para o fato de que mais do que um suporte próprio dos imigrantes, que se fechariam apenas nas suas próprias relações, o *undeground* imgirante é imaginado como um movimento de constante expansão. Descrevendo um dos eventos que poderia ser considerado o polo com predominância da participação imigrante no *contínuun* do undeground (Harrison, 2009), tentei mostrar como, por um lado, mediante datas comemorativas, objetos e discursos se opera um corte no *undergground* imigrante que poderia – e o fazem efetivamente em outras ocasiões não tratadas neste texto – disparar novas relações e futuros eventos. No caso de Inti Huasi especificamente tratado, o corte teve como consequência não esperada a desativação ou enfraquecimento de algumas relações, tornando alvo central das críticas os eventos realizados por *contatos* bolivianos. Por fim, tratei de descrever os modos de sedução e persuasão realizados pelos rappers imigrantes, com o fim de mostrar que mais do que um invólucro em que proliferam vozes de imigrantes que cantam vidas imigrantes, emerge no *undeground* imigrante um conhecimento sobre os seus variados públicos e tentativas de serem escutados.

Considero que na última entrevista apresentada mais acima se vê evidenciado um vício de pensamento que considera o *undeground* como um invólucro, desde onde as experiências e dramas vivenciados pelos imigrantes no seu cotidiano são expostas para um público que desconhece essa realidade. Se evidencia sobre a imigração a concepção

de que vivem vidas invisíveis, desconhecidas e menos afeitas para viver. O que abunda é a informação sobre a falta de informação: vivem vidas invisíveis. Sobre o *underground*, a concepção de que desde uma metodologia pedestre de conhecimento se tira da invisibilidade uma vida imigrante. Um dos aspectos que talvez esse vício de pensamento não nos deixa ver é que mais do que contar vidas imigrantes a partir de canções de imigrantes, o interesse do underground imigrante esteja na possibilidade de criar relações a partir da sedução e da persuasão.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Boix, Ornela Alejandra, *Música y profesión: organizaciones socio musicales y trayectorias emergentes en la ciudad de La Plata (2009 - 2015)*. Tesis de doctorado defendido en la Universidad Nacional de La Plata, 2016.

Casassus, A. *La subcultura del hip hop en la colectividad boliviana en Buenos Aires. Identidades, multiculturalismo y territorialidad*. Tesis de Maestría en Periodismo. Universidad del Salvador. 2010.

Cárdenas, Cleverth. "La Construcción de la Marginalidad entre los Raperos Aymara: la identidad y la representación en las poéticas hip hop alteñas" *Bolivian Studies Journal*, Volumen 6 Nº 2. 2006.

Dawkins, M. A. "Voices underground: Hip hop as black rhetoric". *The Literary Griot*, 10, 61–84. 1998.

GAVAZZO, Natalia. "Música y Danza como Espacios de Participación de los Jóvenes Hijos de Migrantes Bolivianos y Paraguaos en Buenos Aires". *Revista del Museo de Atropología*; vol. 9. 2016.

Harrison, Kwame. *Hip Hop Underground*. Philadelphia: Temple University Press, 2009. Project MUSE.

Silva Londoño, Diana Alejandra, "Somos las vivas de Juárez": hip-hop femenino en Ciudad Juárez. Revista Mexicana de Sociología [en linea] 2017, 79 (Enero-Marzo) : [Fecha de consulta: 11 de junio de 2018] Disponible en:<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32149150006> ISSN 0188-2503

Reynolds, S. ¿Se terminó el underground? En: Reynolds, S. (2010). Después del rock. Psicodelia, post-punk, electrónica y otras revoluciones inconclusas. Buenos Aires: Caja Negra. 2009.

Margiolakis, Evangelina, "Revistas subterráneas en la última dictadura militar argentina: la cultura en los márgenes" en Revista Eletrônica da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas (ANPHLAC), 2011. http://revista.anphlac.org.br/index.php/revista/article/view/8.

López, V. S. "Reflexión sobre la aplicabilidad de los conceptos 'subcultura' y 'contracultura', elaborados por el Centro de Estudios Culturales de Birmingham, en el estudio del underground porteño de los 80". En: Actas de ALAIC XI Congreso Latinoamericano de Investigadores en Comunicación. 2012.

Macedo, Márcio. “HipHop SP: transformações entre uma cultura de rua, negra e periférica (19832013)”. Pluralidade urbana em São Paulo: Vulnerabilidade, marginalidade, ativismos. 416 p. 16 x 23 cm. ISBN 9788573266184. 2016.

Muñoz T., S. M. ¿El rap va a explotar?: Modos de producción y organización, estética y lugares de encuentro en el rap de Buenos Aires. UNSAM/IDAES-CONICET, no prelo.

Sassone, S. y Mera, C. “Barrios de migrantes, espacios interculturales: coreanos y bolivianos en la Ciudad de Buenos Aires”. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara. 2007.

Semán, Pablo. “Géneros musicales, identificaciones y experiencias en el Conurbano. La ‘periferia’ influyente”. In: ZARAZAGA, Rodrigo&RONCONI, Lucas Ronconi (org.). Conurbano infinito actores políticos y sociales, entre la presencia estatal y la ilegalidad. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires. 2017.

Moraes, Lucas Lopes de. ‘Hordas do metal negro’: guerra e aliança na cena black metal paulista. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Pardue, Derek. Desempenhando atitude: uma imposição de espaço e gênero pelos hip hoppers brasileiros . Revista de Antropologia, São Paulo, v. 51, n. 2, p. 519-546 , jan. 2008. ISSN 1678-9857.

Rose, Tricia. Black noise: Rap music and black culture in contemporary America. Hanover, NH: Wesleyan University Press. 1994.

_____. The Hip Hop Wars: What We Talk About When We Talk About Hip Hop And Why It Matters. New York: Basic/Civitas Books. 2008.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 151. Renovated infrastructures, renovated citizenship

PROGRESS OR *TRANQUILITY*? INTERPRETING URBANIZATION FROM THE PERIPHERY OF RIO DE JANEIRO

Thomas Jacques Cortado
Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia (NuCEC)
Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brazil

Abstract

Located at the urban fringe of the city Rio de Janeiro, the *loteamento irregular* ("irregular subdivision") Jardim Maravilha has lacked most infrastructural services for the last 60 years – and even today, many parts of it still lacks pavement and basic sanitation. We call *urbanização diferida*, "differing and deferring urbanization", the delayed and selective building of urban infrastructure in such a *loteamento* as Jardim Maravilha. This presentation examines the ways Jardim Maravilha dwellers perceive the *urbanização diferida*, focusing on two native categories: *progresso* ("progress") and *tranquilidade* ("tranquility"). Both describe different ways of valuing the effects of urbanization on everyday life and different attitudes towards time. On the one hand, people from Jardim Maravilha have always being "waiting and hoping" (*esperando*) for public work, so they welcome the ongoing metamorphosis of their neighborhood into a true "city" (*cidade*). On the other hand, they fear this transformation may endanger the peace, bringing to the *loteamento* the same violence that is plaguing the rest of Rio de Janeiro. If people both fear and desire the "city", they also both cherish and despise the "country" (*roça*), which means "backwardness" (*atraso*) and "tranquility" at the same time. The *urbanização diferida* offers us, therefore, an original insight into the way working-class people in Brazil perceive the rural-urban continuum.

Keywords: irregular subdivision; rural-urban continuum; infrastructure; waiting; urban violence

"A city is emerging", emphatically announced the newspaper *A Noite* in December 1951, when reporting the launch of the Jardim Maravilha housing development, in the Rural Zone of Rio de Janeiro (A NOITE, 1951, p. 8) – Jardim Maravilha, which literally means "Wonderful Garden" in Portuguese. Four years later, this promise had already gone downhill. "To the flies the 'Jardim Maravilha,'" criticized another newspaper, "no sewage. No tree-lined streets, only on the forepart. There is little time left for the company to finish the project. So far, nothing has been done" (CORREIO DA MANHÃ, 1955, p. 1). "In the place they called 'Jardim Maravilha', only the name is wonderful". Back to the development thirty years later, the newspaper *O Globo* also mocked its name: "in this

Garden, the wonder is only in its name and promise" (O GLOBO, 1988, p. 24). "Since the development was inaugurated in 1952, [residents] live with the same problems, ranging from the lack of public transportation to the excess of mosquitoes, to the lack of lighting and water and sewage systems."

Will this city ever surge? In 1995, the Municipal Department of Housing (SMH) included the Jardim Maravilha in its Program for Urbanization of Popular Settlements (PROAP). "The Jardim Maravilha housing development, the largest in Rio, located in the West Zone, will also be transformed into a neighborhood", presaged *O Globo* (1997, p. 24). However, it did not happen, since the government provided only part of the housing development with public services. "Only the name is wonderful", repeated another issue of the same newspaper, in August 2013 (O GLOBO, 2013, p. 21). The exact same month, Mayor Eduardo Paes visited the Guaratiba district, where the Jardim Maravilha is located, and promised to urbanize the entire West Zone before 2016. "Guaratiba will no longer have a community without urbanization, asphalt, sanitation, drainage and illumination or unnamed streets," told the mayor (CUNHA, 2013). Again, this did not occur. Created in 2017, the Facebook page *SOS Jardim Maravilha / Guaratiba RJ* has been publishing pictures of open sewages and muddy streets since then, drawing attention to the "abandonment" of the population, especially in the less urbanized areas of the housing development[1].

In my Ph.D thesis (CORTADO, 2018), I called "*urbanização diferida*" this particular way of producing urban space-time, playing on the double sense of the word "diferir" in Portuguese, which means, on one hand, "to defer", "to delay" and, on the other hand, "to differ from", "to be different from[2]". Since this double sense does not exist in English, I will maintain the Portuguese term from now on. This concept catches and bundles the delay in the construction of urban infrastructures and the differentiation of urban territories, since public works program reaches nothing but a restricted area, leaving the others without any infrastructure. After exploring the "politics" of *urbanização diferida*, the political rationalities and legal-administrative techniques that underpinned this process, now I would like to address its "poetic" dimension. That is, to look at "the formal dimensions of infrastructures, to understand what sort of semiotic objects they are, and to determine how they address and constitute subjects" (LARKIN, 2013, p. 333). In particular, I am interested in how this delayed and differentiated process of urbanization translates into the residents' perception of time and space. Throughout my eighteen months fieldwork at Jardim Maravilha, two categories related to this perception stood out: *progress* (*progresso*) and *tranquility* (*tranquilidade*) or *quietness*. To understand their meaning,

[1] https://www.facebook.com/SOS.JardimMaravilhaRj/
[2] I also drew inspiration from French philosopher Jacques Derrida's work on the concept of *différance* (DERRIDA, 1972).

I sought inspiration in Heidegger's existential hermeneutics, mostly in his analysis of "the worldliness of the world" in *Being and Time* (1985). I do not think that, by using such categories as *progress* and *tranquility*, people purely reproduce an ideological discourse. Rather, they pragmatically assess the world within which they live, and in doing so, they also rethink the rural-urban distinction.

1 WAITING FOR *PROGRESS*

1.1 Inhabiting a world of suffering

"*There was nothing here*," said the bricklayer Arnaldo, the first time we talked. "*There was nothing, nothing, nothing. You know what it is? I am 50, I was born in 66. 49 years living in Jardim Maravilha. In Jardim Maravilha, there was nothing, no water, it was well water.*" When I asked an old resident how Jardim Maravilha looked at the time they arrived, he or she always told me the same thing: "*before, there was nothing*." No light, no water, no sewage. These were times of *suffering*. The *suffering of water*, in particular, stands out in these bleak portraits: due to the lack of running water, the villagers had to dig a well into the ground.

To get access to public lighting, for a long time the locals counted on "the light from the streetcar" (*luz do bonde*): they illegally linked their house to the cables that fed the nearby trolley line. This system, the *luz do bonde*, is one of the oldest examples, in Jardim Maravilha, of what I have called "infrastructural bricolage", *bricolagem urbanística* ou *bricolage urbanistique* in French. That is, the building of infrastructures through the unplanned use of existing infrastructures or the use of materials that were not designed for this purpose. Infrastructural bricolage recalls the concept of "bricolage" proposed by Lévi-Strauss in *The Savage Mind*, according to which the "bricoleur" does not subordinate the means to the project. "His universe of instruments is closed and the rules of his game are always to make do with whatever is at hand, that is to say, with a set of tools and materials which is always finite and also heterogeneous" (LÉVI-STRAUSS, 1960, p. 17)

The paving of the streets offers another interesting case of urban bricolage. "*I found myself in Jardim Maravilha, there was nothing*," explained Carlinhos, who moved to Jardim Maravilha in the early eighties. "*There was not even a street (*ruas*), only little paths (*caminhos*). Those little paths, because people walked them so much, they actually opened those paths. And there was no street, because it was all weeds (*mato*).*" Over the years, some residents have taken the initiative to level the streets: they buy waste materials, rent a truck and "*do the street*." "*Many people bought, when they had the money, they bought a load (of waste materials), sometimes a neighbor gave money, another gave money too, and then we bought the load and throw it on the street,*" told Dona Fatima, another resident who arrived in the early eighties.

For Heidegger, the "world" is the place where we find things as they serve and therefore mean (1985). This definition helps to understand why the first generations of inhabitants in Jardim Maravilha say that "*before, there was nothing*" : in that housing project without infrastructure, there were few "available", useful and manipulative things "within reach" (*Zuhandenheit*). To return to an expression from Mrs. Amelia, "*it was not an attractive place, it was weed! It was all weed!*" Hence the insistence on elements that signify the impossibility of familiarity with the surrounding world (*Umwelt*): the weed, the mud, the marsh. These three together describe a space uninhabited by man.

Jardim Maravilha's residents usually compare this surrounding world, which is not convenient for the daily tasks, to the *farm life* (*roça*). For the most part, this comparison disqualified the targeted place as backward, as Dona Amelia's speech makes it clear.

> *There was very little house! There was no bakery, no market, there was nothing like that. It was a very backward, very backward place. (...) It was a farm like those from the countryside (*interior*), where you only see weed and cricket singing. It was very weak.*

Ms. Amelia thus draws a parallel between the lack of *progress* in the former Jardim Maravilha and the countryside, validating Durham's analysis, according to which the perception of space in the Brazilian urban periphery "is given by the rural-urban continuum" (DURHAM, 1987). Dona Amélia's speech also reveals an important aspect of *progress*: *progress* is not just about the presence of infrastructure, it includes street stores as well, those that meet the needs of daily life, such as bakery, supermarket, and pharmacy. Such an extension confirms our hypothesis of *progress* as an existential category (and not an ideological belief): when they speak of *progress*, locals are not reproducing a modernist discourse, they bring a pragmatic look at the world, a "circumspect", *umsichtig*, as Heidegger would have put it.

1.2 little by little: the pace of progress

The logic of *urbanização diferida* dictates the rhythm of *progress*: it never comes at once, it manifests itself in a discontinuous series of big and small improvements. Public works programs, especially those which bring asphalt, the replacement of wooden posts, damaged by moisture, by concrete ones, the street corner bakery that turns to supermarket: they are all signs of *progress*. *Progress* thus follows a slow and more or less regular rhythm, it arrives *aos poucos*, "*little by little*". "*It's getting better (*melhora*), it's getting better little by little, it's getting better, it's getting better*" said Lucio.

The fact that no public works program has ever reached the entire subdivision reinforce the impression that *progress* is gradually coming. The PROAP, for example, only urbanized part of Jardim Maravilha, the densest and oldest one, leaving several

other areas still without infrastructure. After urbanizing the area called "Morro Careca" in 2010-2012, the city now is doing public works in "A Padaria dos Velhinhos", another area only partially urbanized by PROAP. Although several local areas are still lacking any infrastructure, this differentiated urbanization of Jardim Maravilha creates the expectation that, after such location, *progress* will reach the other. *Little by little*, but it will come. Or: *little by little*, so it will come. "*If the asphalt comes to the corner, why would not it make a few more steps until my house?*" asked Cesar. "*We are waiting for the public works program to arrive! Since they are working everywhere around here!*"

1.3 Growing or evolving?

If, at the beginning of the occupation, neighborhood's *growth* (*crescimento*) and *evolution* (*evolução*) went together, over time, contradictions have arisen. *Growth* brought new residents, encourage local business activities, and attracted public investments in health and education, but extinguished the vacant lots that young people used to play football, what they called the *campinhos*, the *small fields*. Even more serious, growth has disrupted the water supply by reducing the pressure. The *suffering* caused by lack of water is not over yet, especially in summer. Like many other residents, Mrs. Ruth now has to pump the water from the water supply network. Some people have been resorting to other forms of infrastructural bricolage, installing an underground cistern, digging a new well or reactivating an old one, to complement the general network.

2 LOOKING FOR *TRANQUILITY*

Progress implies an optimistic attitude towards the urbanization process. However, another way of inhabiting the world permeates people's narratives, contradicting attitude: the hermeneutics of tranquility. "*It's a backward place, but it's one of the quiet places. It is a place of peace,*" told Dona Amelia. *Tranquility* means two different things, both threatened by the neighborhood's growth: first, the absence of violence; secondly, rurality as a way of life.

2.1 The quiet order

"*I consider this neighborhood a noble one,*" said Jair, "*thank God there is no criminals, it is a quiet neighborhood.*" In a city unanimously seen as *chaotic*, people see Jardim Maravilha as an island of *tranquility*, a sanctuary immune to drug trafficking, to the shooting between criminals and police officers or among the criminals themselves. Armed robbery and housebreaking are rare too. However, *tranquility* does not mean the absence of any violence, but the absence of that kind of violence that interferes with people's daily lives.

When asked what he most liked about living in Jardim Maravilha, César answered by summarizing people's "circumspect" view on *violence* and *tranquility*.

> *What I like the most is… because I'm at ease. I'm even quiet here. That's what I like the most. If a crime occurs, I don't know, it doesn't bother me, I don't take part, I don't want to know about it, do you understand? I sleep quietly, I have no concern with theft, with someone entering my house, I sleep peacefully. I burry my head in the pillow, I got a night of peaceful sleep without any problem. While I lived in some places I didn't feel at ease so much.*

If "*tragedies happen*," it is far from home, without causing any embarrassment to the residents. Moreover, when some violent death occurs, when someone commits some assaults or robbery, people usually blame the *outsiders* (*pessoas de fora*), the *strangers* (*estranhos*).

It happens that the neighborhood's growth threatens its *tranquility*, because attracts *strangers*, *outsiders*. However, *tranquility* means more than safety. As suggested by the opposition between *strangers* and *acquaintances* (*conhecidos*), it describes a specific configuration in neighborhood relations, a modality of "being with" (*Mitsein*) defined by mutual knowledge, by the effective (and affective) sharing of a "common world" (*Mitwelt*). The neighborhood was quieter when everyone knew each other, when there was no *stranger*, no *outsider*; when everyone knew where each one lived; when everyone talked to each other.

"*In the past everyone knew each other*", told me repeatedly older residents and those who grew up in Jardim Maravilha during the eighties and nineties. People like to remember how they succeeded in recognizing each one by the way he walked: "*We knew the locals by the way they walked. A resident came up at night. We knew who it was! Because of the way he walked. Why? Because we knew everyone!*" This specific example show how familiar the residents were with the presence of each other, how each one was part of the others' surrounding worlds. Thus we arrive at what I have called the "*misunderstanding of progress*": while the neighborhood's growth replaces the mud with asphalt, making the world more hospitable, it threatens its *tranquility, by* making the neighbors *strangers*.

2.2 Poetics of farm life (roça)

Besides progress, people got an equally ambiguous perception of the countryside: if the countryside serves as a metaphor for *backwardness*, it also serves as a model for *tranquility*, since it connotes a world where violence does not exist.

> *Rafael: You can come home anytime, what do you see? The little couple, having beer at the bar, right? No problem coming home late. Here there is this rural thing, this countryside thing* (coisa do interior). *You are doing research, you see: the doors are always open, it's not like those places where people close everything, they let everything locked. There are always people here to welcome you, to offer coffee, that kind of thing, to chat at the front door. So that's the way it is, I think there's this rural thing. You see the horses in the streets,*

the people who raise chickens, the trucks that carry the building material. There is still much of this rural thing.

In addition to or alongside violence, Rafael's speech associates *farm life* (*roça*) with hospitality. Leaving the gate open for people to come in and talk or offering lunch to the visitors distinguish the countryside from the city, precisely because *violence* in the city ended up contaminating all the sociability, preventing people from trusting each other. As cause and consequence of *growth*, *progress* erodes hospitality, makes people interacting less with strangers, disrespecting the traditional rules of hospitality.

In addition, the countryside refers to a sensory universe that is consistent with *tranquility*, since *tranquility* is not limited to the absence of violence, but it also includes the absence of *clutter* (*bagunça*) and *noise* (*barulho*). In general, tranquility prevails where *nature* is still present, since *nature* is opposed to both *clutter* and *noise*: the *weeds*, which symbolized a world untouched by *progress*, not suitable to human dwelling, now receives a positive connotation, that of a world free from *violence*, where *tranquility* reigns.

2.3 The "ruralization" of urbanization

The parallel between Jardim Maravilha and the countryside finds another support in rural uses of its space. Dona Rosa's husband, for example, took hold of the land plot next to his own, where he grew sugar cane and sweet potatoes for years, until the legal owner came and resold it.

> *Carla: My father was a farmer, rural type. My dad liked that little piece of land. He always liked farming, caring for animals ... [...]He was raised in the middle of ... chicken, cows ...*
>
> *Rosa: He was raised in the countryside (*roça*), in the countryside! Carla: In the countryside! So it was the environment he grew up. So he thought that here too he could do the same, continue to do the same thing.*

Carla's speech draws attention to the fact that one should not explained farming only by referring to "utilitarian reasons": his father wanted "to put his peasant knowledge in practice", to put his "practical memory" from the countryside in practice (SOUZA, 1992, p. 125), to create with his surrounding world a relationship of peasant familiarity. In his case as in others, Jardim Maravilha has become a key in the continuation of the peasant way of life. Secondly, due to the lack of infrastructure, Jardim Maravilha's first residents resort to solutions typical of rural areas, such as cutting the weeds and digging a well. And not only the first residents: today, on the expansion fronts, the residents also put their peasant memory into practice, as in the case of Tiago, who lives at São José dos Campos Avenue. Before moving to Jardim Maravilha in the early 2010, he worked in a farm in the Paraíba State, where he performed maintenance tasks, one of which was the construction

of small bridges for the traffic of cars and people. It turns out that São José dos Campos Avenue is crossed by a river, the José Sena Valão, but no path leads from one side to the other. Together with his neighbors, Thiago bought the material and, taking advantage of his experience, built a bridge over the river. Such a bridge constitutes a living example of how peasant knowledge can be adapted in a context of urban planning deficiencies. Opposing the dominant narrative of planetary urbanization, Krause interpreted this as a form of ruralization (KRAUSE, 2013).

3 TOWARD AN ANTHROPOLOGY OF THE *URBANIZAÇÃO DIFERIDA*

The way people live in a place such as Jardim Maravilha is not limited to the lack of urban infrastructure. The *urbanização diferida* has its own consistency, which escapes the rural-urban distinction - it introduces a *différance* among the categories that we use to think time and space in our modern societies. This consistency appears at several levels. First, in how people perceive Jardim Maravilha. On the one hand, the subdivision looks like a city in the process of becoming, walking towards *progress*. Wells were replaced by the water supply network. The light from the streetcar cables by the electricity network. The little paths by the streets. The mud by the asphalt. The weeds by the houses. However, *progress* is not such a linear phenomenon; it is full of complications too: sometimes evolution does not exactly follow the neighborhood's growth, as in the case of the water supply network.

On the other hand, urbanization brings a potential threat to the *tranquility* of the neighborhood: what still distinguishes Jardim Maravilha from the city also separates it from this typically urban evil, *violence*. When there was just a few houses, there were no outsiders, no strangers, that is, no dangerous people. Instead of *noise* and *mess*, *nature* defined the landscape. Hence the first main feature of *urbanização diferida*: the coexistence of conflicting perceptions revolving around the same categories, as in the case of the *farm life* (*roça*), paradigm of *backwardness* but also *tranquility*.

This ambiguity runs through the second level of ethnographic consistency: the appropriation of the space. While public works programs seem distant, the residents themselves build infrastructures, resorting to what we have called "infrastructural bricolage". To what extent does this "infrastructural work" need to be called "urban"? Are digging a well and cutting the weeds urban ways of appropriating the space? If we look at how the elites have imagined the city since the sixteenth century, mostly through urban planning, these activities have little urban. These are rhetorical questions. Throughout modernity, governments have been relentless in purifying the urban space, segregating rural and urban practices. Infrastructural bricolage and peasant practices in Jardim Maravilha reveal the limits of this attempt at purification. The socio-technical networks that the residents end up creating to attend their own demands resort to both rural and

urban practices. To speak like Bruno Latour, they have an eminently "hybrid" character (LATOUR, 1997). This leads us to the second feature of "*urbanização diferida*": what, on the side of perceptions and discourses, seems like an ambiguity, on the side of appropriation practices appears as hybridization. Because it promotes the proliferation of rural-urban hybrids, the *urbanização diferida* challenges the widely accepted thesis of the planetary urbanization (BRENNER, 2013).

BIBLIOGRAPHY

A NOITE. Uma cidade que surge: Jardim Maravilha. *A Noite*, Rio de Janeiro, 31 dez. 1951, p. 8.

BRENNER, N. Theses on Urbanization. *Public Culture*, v. 25, n. 1, p. 85-114, 2013.

CORREIO DA MANHÃ. Às moscas o "Jardim Maravilha". *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 21 ago. 1955, p. 1.

CORTADO, T. *À beira da cidade*: política e poética da urbanização no Jardim Maravilha, "loteamento proletário" da Zona Oeste carioca. 2018. 621 f. Tese de doutorado (Antropologia social) – – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CUNHA, A. B. Prefeito anuncia obras de urbanização para Guaratiba. 23 ago. 2013. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/web/guest/exibeconteudo?id=4315831>. Acesso em: 12 dez. 2017.

DERRIDA, J. *Marges*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DURHAM, E. R. A sociedade vista da periferia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 3, p. 27-36, 1987.

HEIDEGGER, M. *Être et temps*. Paris: Authentica, 1985.

KRAUSE, M. The Ruralization of the World. *Public Culture*, v. 25, n. 2, p. 233-248, 2013.

LARKIN, B. The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, v. 42, p. 327-343, 2013.

LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1960.

O GLOBO. No Jardim, a maravilha é só no nome e na promessa. *O Globo*, Rio de Janeiro, 3 jul. 1988, p. 24.

_____Favela-Bairro beneficia mais oito áreas. *O Globo*, Rio de Janeiro, 29 abr. 1997, p. 24.

_____Maravilha somente no nome. *O Globo*, Rio de Janeiro, 23 ago. 2013, p. 21.

SOUZA, S. M. d. *Da laranja ao lote*: Transformações sociais em Nova Iguaçu. 1992. 180 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 076. Ethical and methodological challenges of anthropology in vulnerability and risk contexts

GOING SOCIAL: RISK BEHAVIOR PREVENTION IN FRANCE

Tiago Nogueira Hyra Chagas Rodrigues [1]
CEBRAP (Brazilian Center for Analysis and Planning)

Abstract

The concept of risk (as well as that of prevention) has undergone important transformations over the years, with theoretical and practical implications. One of them is the application of these concepts in social issues, beyond the already "traditional" environmental, economic and epidemiological risks. Within this framework, we are allowed to think about "people in social risk situations", "at-risk populations" and "risk behaviors" as risk's new social frontiers, in which new techniques and methods of prevention (against substance abuse, prostitution, delinquency and participation in illegal markets as drug trafficking, for example) are generated. How this social-directed changes affect the concept of risk itself, and which are their practical consequences for the elaboration and implementation of preventive public policies? This paper intends to offer a glimpse of these new aspects of social risk and risk behavior prevention. Based on ethnographic fieldwork carried out in the Paris (France) region, in six NGOs and in the "Mission Metropolitaine de Prévention des Conduites à Risques" (joint public structure of Paris prefecture and Seine-Saint Denis departmental council), this presentation aims to describe these institution's actions, their target populations, the problems they face, and the interventions and solutions they put in practice.

Keywords: Risk; prevention; social issues; France.

Violence and delinquency, as well as drug abuse and drug trafficking, are social problems well studied by human sciences. My researches, particularly, seek to analyze the structures, discourses, agents and social technologies dedicated to prevent these problems. Many concepts have been used to account for young people's engagement in "crime" or "drugs", such as deviation[2]. Throughout the years, the concept of risk has gained prominence in academic debates and in professionals' practices and discourses. In a few decades, risk has become a major reference in very different domains: economics, epidemiology, public health, environmentalism, social work, etc. (LeBreton, 1991, 2002).

[1] Postdoctoral researcher at CEBRAP (Brazilian Center for Analysis and Planning). This research is funded by FAPESP (Fundação de amparo à pesquisa do Estado de São Paulo).
[2] Becker (1985), Taylor (1973), Downes & Rock (1988).

To this author, the sociocultural organization of Western societies is aimed at the eradication of all danger capable of doing harm to its members: vaccines, defensive driving courses, sexual education, as well as every kind of prevention, are ways to avoid risks to individual or collective life.

From the 1990s, mainly in Europe, USA and Canada, a set of strategies, methodologies and social technologies intended to prevent a variety of social problems has gained visibility: the "risk behavior prevention" approach (*prévention des conduites à risques* in French). The concept of "risk behavior" is used by several authors [3] to refer to a myriad of conducts considered as dangerous: substance abuse (licit or illicit), delinquencies, traffics, aggression, risky sexuality, gambling or gaming compulsion, prostitution, suicide attempts, eating disorders, compulsive consumption, among many others.

Although such a concept is an excessively vague way of categorizing a wide range of behaviors, such grouping, that apparently confuses rather discrepant behaviors under the same label, arouses interest by the way it guides a set of interventions aimed at preventing such conducts. Interpreting them as symptoms of a larger social failure, and not as a synonymous of individual failures, the proposal of the risk behavior prevention approach is to treat these behaviors in an integrated way, aiming to overcome the difficulties inherent to the approaches that fragment preventive interventions.

Without wishing to carry out an exhaustive review of the literature on risk behavior, it is necessary to distinguish between socially valued risk behaviors (like extreme sports) and those perceived as morally negative (delinquency, substance abuse, etc.). The theoretical debate on morally negative risk behavior goes from conceptions that perceive them as deviant behaviors of poorly integrated or diseased individuals, who need care, manage and control, to conceptions that present them as behavioral modalities that integrate some dynamics of sociability.

The literature presents these behaviors either as danger or as a search for strong feelings to remember that one is alive, to find a "hyperreality" (Katz, 1988). On the one hand, risk behaviors would be a series of heterogeneous conducts whose common feature consists in exposing oneself and/or others to a probability of physical, psychological, social or moral danger. On the other hand, they would express a play with danger, a search for oneself; they witness "… *a confrontation with the world in which what is at stake is not to die, but to live more*" (LeBreton, 2002, p.10). In this perspective, risk behaviors can be seen as cultural resources for identity (self)construction, with the intention of being socially recognized, at least in one sphere of action. These activities provide money and/or prestige among the peers, provide the pleasure of transgression and the feeling of being

[3] Jessor, 1991; LeBreton, 2002; Roche, 2013; Peretti-watel, 2001; Jamoulle, 2008.

capable. They are modalities of behavior that can help the individual find meaning and, finally, feel as a subject: they are sometimes ways of achieving a form of self-subjectivation, even if it is not the one society wishes for.

Thus, the literature on risk behavior stresses not only its inherent dangers, but also their potential for seduction and attraction, brought by their capacity to generate visibility and social recognition. Such an aura of danger and seduction inspire repressive efforts, but also preventive ones. How are risk behaviors preventively faced in France?

There, changes are in course in the field of collective action and public policies dedicated to the prevention of young people's engagement in "crime" and "drugs". These changes, inspired by the experience of working with the targeted-public and by the dialogue with them, were reinforced by the political mobilization of field agents and activists. These interventions present themselves as a prevention model that combines, on the one hand, methodologies originated from social psychology and psychopedagogy - which value social technologies for (re)constructing self-esteem and for the development of psychosocial competences (or life skills); and, on the other hand, preventive methodologies originating from public health and from the preventive work among drug users - the harm reduction approach, translated as "risk reduction" (*réduction des risques*) in France. The complementarity between those modes of preventive intervention gave rise to the set of social technologies of the prevention model that is known as the "risk behavior prevention", which combines elements of the previous ones to propose a more comprehensive and integrated approach to the prevention of social problems.

The 1980s were a period of change in public prevention policies in France. The HIV-AIDS epidemic, which hit hard injecting drug users, forced prevention to reinvent itself (Cavalcanti, 2001). It was in this context that harm reduction, a set of public health policies designed to reduce the negative consequences associated to various human behaviors, legal and illegal, emerged in England and the Netherlands. Its strategies were initially used to prevent infections such as hepatitis or HIV among injecting drug users. This approach, which states that something can always be done, however critical the situation may be, does not require abstinence to provide care or treatment. Characterized by a "low demand" strategy (there are few rules, such as not consuming drugs at entities' sites, respecting professionals and other users), by the distribution of safe consumption materials (such as sterile syringes), by fieldwork (outreach [‘] or *aller- vers*, proximity work whose objective is to establish trust-based relationships with the populations served, as well as gain knowledge of their reality and include them in the elaboration of preventive interventions) and by attempts to "reestablish social bonds" (which include help with

[‘] Outreach is a set of approaches that seeks to provide services or assistance to a population that, otherwise, would have no access to it. Cf. Rhodes (1996).

documentation, access to health services, social assistance and housing, as well as attempts to stimulate sociability, through self-support groups, artistic and sports activities in shelters, rapprochement with relatives, etc.), harm reduction:

> "...was part of a public health policy based on the acceptance of drug use. Care and prevention have been redefined according to a hierarchy of risks: it is best not to use drugs, but if you do, it is better to consume the less dangerous ones, and in the least dangerous way possible; it is better not to inject drugs, but if you inject yourself, it is better to use a sterile syringe, and so on... " (Coppel, 2002, p.13)

The 1990s were marked by activism and militancy, by the foundation of institutions, associations and collectives, which pressured French politicians and public opinion to accept and strengthen policies based on harm reduction. The French Association for Risk Reduction (AFR), led by Anne Coppel, played a prominent role. In 1993, she was responsible for translating harm as *risque*, during a colloquium organized by Bernard Kouchner (founder of *Médecins du Monde*). According to her [5], in a communicative strategy. Such an artifice seems to have worked, convincing Simone Veil [6], then minister of Social Affairs, Health and the City, to make "risk reduction among drug users" a public policy in 1993. In 1996, the "Seine-Saint-Denis Mission for Risk Behavior Prevention" was founded. This time, it was the "risk behavior prevention" that became a public policy. In 2002, the Paris Mission for Drug Addiction Prevention was created.

By the end of the 1990s, there is a decline in the number of injecting drug users, concomitant to crack rise. In Paris, the two missions start a joint effort named *Plan crack nord-est parisien* (Jamoulle&Fournié,2007). Based on the data obtained in ethnographic fieldwork research, life story interviews and discussion groups gathering professionals from concerned areas, the intervention helped to consolidate the risk behaviors prevention approach as a public policy and to broaden the scope of preventive actions. The professionals realized that they could not just deal with "the crack problem", without taking users' other existential dimensions into account. The preventive work should consider the social, sanitary, psychological, professional and familiar dimensions, trying to understand the people they treat as integral subjects, that cannot be decomposed into "problems".

The joint effort and the conformity to these preventive premises brought the two missions together. United, they form, since 2013, the Metropolitan Mission for Risk Behavior Prevention (*Mission métropolitaine de prévention des conduites à risques*- MMPCR). It is an attempt to articulate institutionally the ensemble of initiatives and resources on

[5] Interview with Anne Coppel, 19/10/2016.
[6] French politician famous for her militancy in social causes. Responsible, among others, for the french abortion law.

social problem prevention, that were previously in charge of different institutions and organizations. It is a center for the articulation of risk behavior prevention public policies, but also a practice propagator *dispositif*. Consistent with the comprehensive view of the individuals assisted, the MMPCR offers training and workshops in which it disseminates specific prevention techniques for each risk behavior (largely derived from harm reduction), but also stimulates preventive methodologies based on the development of self-esteem, of autonomy and of the so-called "psychosocial competences" or "life skills"[7]. According to the Mission's professionals and academic works [8], such competencies would serve as prior protection factors (or *prévention en amont*) against any risk behavior. This prevention through the encouragement of life skills is considered by several authors (as Cavalcanti, 2001) as a new prevention modality that would add to the already known primary, secondary and tertiary prevention: it is the "global prevention", that do not start from a problem given in advance, but rather from people's ability to cope with their problems:

> "Instead of addressing a public saying not to use drugs because it is wrong, we address a person saying 'you are capable, you are competent, and it is in your competence that I bet.' It is about making the individual able to withstand the pressures, to feel good about himself, to develop his skills."(Cavalcanti, 2001, p.111-112).

Thus, the "risk behavior prevention" model, combining harm reduction techniques with methodologies based on the development of life skills and self-esteem, is now advocated by academics, practitioners and professionals as an appropriate way to address drug abuse as well as delinquencies and drug trafficking. Several institutions (NGOs, prevention associations, educational centers, etc.) combine different social prevention technologies in an attempt to fully address the subjects being assisted. Using social inclusion technologies (as professional training and referral, assistance in access to rights), methodologies for relational skills, self-esteem and social recognition development (such as artistic and sports activities, cooperative games, group dynamics, staging, film-making, shows, etc.), and using techniques and methodologies of street approach (such as outreach), attraction and "clientele captivation" (tours, travels, extreme sports), this model is being used, for example, in the prevention of marijuana trafficking in Parisian suburbs (Esseki, 2016). As in harm reduction approach towards drug users, its principle is to estimate that, whatever the situation, there is always something to do, and that it is possible to limit risks by progressively reducing them when it is too difficult or illusory to

[7] Life skills were defined by WHO (1993) as abilities for adaptive and positive behavior that enable people to deal effectively with the demands and challenges of life. There are twelve: decision making; problem solving; creative thinking; critical thinking; effective communication; interpersonal relationships; self awareness; assertiveness; empathy; equanimity; coping with stress, trauma and loss; resilience.

[8] Varescon, 2014; Roscöat, 2014; Luis & Lamboy, 2015.

suppress them at once (Roche, 2013, Mohammed, 2014 and Jamoulle, 2008). In addition, they seek to withdraw the focus from the "problem" (either "drug" or "crime"), centering their interventions, in a broader way, in the development of the assistants' abilities, potentialities and talents, stressing not the failures and weaknesses but rather the ways to overcome the "vulnerabilities" and "risk factors" that would lead to such problems.

In preventive interventions aimed at young people involved in drug trafficking, for example, prevention professionals counsel them not to invest all their time in trafficking and to maintain a parallel activity, with the intent of having a training experience, professional opportunities, a possibility of (re) building their self-esteem and developing their relational, physical, and psychic abilities. As said by a prevention educator:

> "My work is to help them go from risk 3 to risk 2 and from risk 2 to risk 1. It's better to have one foot, than the two of them, in the traffic. They often have both, then only one, afterwards just a little toe and, sometimes, nothing at all… Just as in drug use related harm reduction we address a user by saying, 'If you can stop using it, it's better. Otherwise, do not take too many risks and do at least this or that...', it becomes possible to address a young man implicated in trafficking by saying, 'If you can, it's better not to traffic. But if you cannot stop, because you provide for your family, because you have debts, at least do this or that…'".(Jamoulle & Roche, 2012, p.13).

It is impossible not to notice the similarity between this speech (and the underlying approach) and Coppel's (2002) previous quote in this text, which indicates us harm reduction methods (originated in the work with drug users) being used to prevent trafficking. In addition, professionals seek to offer activities that help (re)build these young people's self-esteem, mainly through sports and artistic activities. Using outreach techniques, professionals attract "at-risk young people" with activities that interest them and bring them visibility. In France, *rap* has a great attractive power among young people, as well as making films and documentaries that are then shown in special sessions in cinemas, with the red carpet and other pomps. According to prevention professionals, all these activities have the potential to rescue self-esteem, help in the construction of identity and bring social recognition.

The "risk behavior prevention" model attempts to counterbalance the attractiveness of these behaviors through activities with the potential to attract and captivate young people, in which they can develop their skills, show their talents and abilities, gain recognition and visibility, without having to seek the latter in delinquent practices or risk behaviors. By investing in sports, arts and cultural activities, in professional apprenticeships and in the strengthening of social bonds, these methodologies based on the development of self-esteem and life skills can bring to the participants the possibility of building themselves as subjects (Jamoulle, 2008). It is a methodology that, from the approach of the public, is based on a model structured in the importance of subjectivation, of the construction of

oneself as subject. This is consistent with the hypothesis brought by the literature on risk behaviors: if one of the motivations for these behaviors is their ability to make individuals feel as subjects (i.e. their capacity to generate self-subjectivation), perhaps prevention should, also, be based on this objective, stimulating alternative forms of subjectivation.

REFERENCES

BECKER, Howard (1985). *Outsiders*. Paris, A. M. Metailié.

CAVALCANTI, Lia (2001). De la nécessité de réinventer la prévention. *Peddro*, p.110-115.

COPPEL, Anne (2002). Les politiques de lutte contre la drogue : le tournant de la réduction des risques. *Les Cahiers de l'Actif,* n°310-311, p11-22.

DOWNES, D.; ROCK, P. (1988). *Understanding deviance: a guide to the sociology of crime and rule–breaking.* Oxford, Clarendon Press.

ESSEKI, Karima (2016). Implication du mineur dans le trafic de cannabis: des postures et des outils pour améliorer le travail éducatif. *Nouvelle revue de psychosociologie*, n° 21, p. 49-62.

JAMOULLE, Pascale; FOURNIE, Jean (2007). *Plan crack Nord-Est parisien*. Mairie de Paris.

JAMOULLE, Pascale (2008). Comment rapprocher l'offre d'écoute et de soins des publics, et tout particulièrement de ceux qui n'y accèdent pas?. IN :MAIRIE DE PARIS. *Drogues et conduites à risques dans la cité : comprendre pour agir en prévention*. Paris, Direction de l'Action Sociale de l'Enfance et de la Santé.

JAMOULLE, Pascale; ROCHE, Pierre (2012). *Engagement des jeunes dans les trafics: quelle prévention?* Mairie de Paris, Forum Français pour la Sécurité Urbaine, Département de Seine-Saint Denis.

JESSOR, Richard (1991). Risk Behavior in Adolescence: a psychosocial framework for understanding and action. *Journal of Adolescent Health*, n.12, p.597-605.

KATZ, Jack (1988). *Seductions of crime. Moral and sensual attraction in doing evil.* New York, Basic Books.

Le BRETON, David (1991). *Passions du risque*. Paris, Métaillé.

_____ (2002). *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, Quadrige.

LUIS, Élisabeth; LAMBOY, Béatrice (2015). Les compétences psychosociales: définition et état des connaissances. *La Santé en Action,* n.431, p. 12-16.

MOHAMMED, Marwan (2014). *L'implication des jeunes dans le trafic local des drogues*. Pantin, Mission Métropolitaine de Prévention des Conduites à Risques.

PERETTI-WATEL, Patrick (2001). *La société du risque.* Paris, La Découverte.

ROCHE, Pierre (2013). Prévenir l'implication des jeunes dans le trafic des drogues: L'intérêt des espaces interqualifiants. *Bref du Céreq*. N°306.

RHODES, T (1996). *Outreach Work with Drug Users: Principles and Practice*. Strasbourg, Council of Europe.

ROSCÖAT, Enguerrand (2014). Quelles sont les interventions efficaces chez les jeunes pour prévenir les consommations? *La santé en action*, n.429, p. 26-26.

TAYLOR, I.et alii (1973). *The new criminology, for a social theory of deviance*. London, Routledge.

VARESCON, Isabelle (2014). Les consomations à risque chez les jeunes : facteurs de protection et de vulnérabilité. *La santé en action*, n.429, p. 24-26.

WHO (1993). *Life skills education in schools*. Division of Mental Health.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 035. Articulation of Silence in Postcolonial Contexts

SILENCE AS METAPHOR FOR PROTEST: POSTCOLONIAL TELUGU WOMEN POETS

Timiri Sai Chandra Mouli
Railway College, Osmania University, Hyderabad, INDIA

Abstract

Silence is generally perceived as an act of compliance, politeness, discipline, acceptance and adjustment. It is projected as a sign of grace in women. Indian women are indoctrinated to cultivate silence and accept their lot in life without protest. Childhood stories and songs extol silence and din into the heads of young girls the need to develop patience in order to make a success of their married life later. Traditions, customs and rituals too play a part in controlling the consciousness and silencing the conscience of women. Indian society stifles the voice of women and subjugates them primarily by imposing silence on them. The Telugu women poets have, however, proven that the very silence which has been women's lot for thousands of years can be used as a means to defy patriarchal impositions and defy unfriendly social norms. In the postcolonial era they have chosen poetry as a means to voice their long suppressed feelings and to assert themselves as human beings entitled to a measure of dignity. This paper seeks to explore how creative writing has been employed by a few Telugu women poets to register their protest against patriarchal oppression, customs and traditions that weigh them down, and the general social environment which is detrimental to women's interests.

Keywords: Silence; Subjugation; Authority; Resistance.

1 INTRODUCTION

Information in this paper carries some traces of my earlier work done on Telugu Women's Poetry, including translations of Telugu Women's poetry rendered into English by me, cited here to substantiate views presented. A casual glance through history projects the significance of a lady in all agrarian societies. As matriarchy made way to patriarchy and sanctions were levied on women, systematically stifling all her creative powers and relegating her to insignificant position at home and outside, it looks but natural that a woman had no other way of expressing her feelings except by aligning with God! Thus 'Bhakti Kavita' or devotional poetry looked the only channel for expressing feminine psyche those days. Whether it is Meera or others, this seemed to be the only channel they chose as 'outlets' for freeing from the tyranny of patriarchy or domestic violence.

1.1. Folk songs and oral tradition have sustained the efforts and effective expression of women to a greater extent. It is through such an outlet only the significance of woman and her creative-ability, non-existent in man-to sustain mankind, has been immortalized. Though born similarly, in assigning tasks and imposing restrictions, man has systematically , with sadistic glee, alienated woman from her originally assigned tasks in social and agricultural functions. Inspite of this handicap imposed on her, a woman challenged man and chastised him as a mother and elder sister through various activities, ceremonies and songs of the rural folk. In all these, woman is central and integral to the whole process.

Whether it is a function to celebrate a girl reaching puberty, or preparing her for marriage, then consummation and further blessing her on conception – one notices women have very intelligently taken the central position and succeeded in banning men in most of these festivities. Sweet revenge conceived and executed brilliantly but in the most subtle manner, which a woman alone can manage and master!

All songs and dances, rituals, bonhomie witnessed in most of the occasions – reveal and reflect the inherent desire of woman to project and perpetuate her importance in her own way. None can find fault with her, for all these are associated with her physical, psychological, social and cultural concerns – which a woman only can experience and express befittingly.

Hence, folk literature celebrates womanhood and gives it its due recognition, energizing and emphasizing the creative process. Nowhere can one come across feminine outlook manifest as superbly and confidently as here. Natural feelings, tender sentiments, exceptional experience, throbbing ability to absorb lend life and luminosity to a woman's existence. Above all, her ability to forgive and forget, share and care, installed her on a high pedestal.

Romantic poets in Telugu failed miserably in projecting true picture of women. They wrote sentimental poetry and women followed them meekly. It was a period where women were glorified poetically, but failed to reach those lofty positions in real life.

1.2.Middle of twentieth century witnessed widespread dissatisfaction and dissent in different forms across Telugu speaking land. For the first time, after a long period of self-chosen hibernation, Telugu woman realized and recognized the pivotal role she had to play in realizing distant dreams.

When oppressive feudal forces tried to deny the legitimate needs and demands of the downtrodden and socially exploited, when arrogant landlords unleashed reigns of terror and mayhem, as all young and able bodied men were forced to flee villages and the old, invalid and children stayed back, it was the invincible women force that tried to stem the rot and resuscitate a collapsing rural context..People's movements highlighted

many heroic exploits of women, who assumed responsibility to nurture the movement, safeguard the needs and provide succour to the disabled.For the first time in known history feminine power or ability has been recognized with all gratitude. It was a feminine frenzy at its best which sustained movements, and inspired cadres, sheltered the needy and above anything else, motivated all lovers of freedom, fraternity and peace.

2 WOMEN'S POETRY

Women's confidence is best manifest in the following verse:

> Establishing empires, rulers, we were
> scripting Vedas, scholarly we were,
> combating in battlefields, confident we were,
> how long should we so submit to superstitions?

Active participation of women in socially relevant activities gained momentum with the energetic lead provided by leftist movements.The period spanning 1946 to 1951 pertained to the spontaneous outburst of revolt and righteous indignation at the atrocities committed by the Rajakars let loose on the Hindu populace by the Nizam, an insensitive ruler of Hyderabad State. Telangana, backward part of Telugu speaking land, was notorious for the highhandedness of feudal lords, under the benevolent patronage of the Nizam. Most innocent, illiterate and poverty- stricken women of Telangana kept the torch of freedom aflame, sustained the spirit of self respect, virtually kept vigil in villages and served the maimed and invalid along with their children.

While they participated in the movement, women of Telangana composed songs, cheering drooping spirits and sang with full throated ease, inviting torture, rape and inhuman treatment. They braved them all, by dint of flint like feminine psyche. Here physical rigours were all tolerated with steely resolve. This is reflected in the songs composed and sung freely, while the following verse depicts the situation:

> "Rajakar rule descends on us,
> rivers of blood swell and swirl,
> no security for the family
> raping women, common affair!"

Political Movements in other parts of Andhra Pradesh, have influenced women intimately, which they utilized with full vigour and excellent craftsmanship. Numerous socially relevant plays and inspiring songs throw light on the active participation of creative power on earth- woman.

2.1.One is inclined to agree with Kondepudi Nirmala when she confesses in her forward to her Volume '*Sandigdha Sandhya*' "If something thrills, immediately we feel like writing, if something hurts deeply ,then too, we feel like writing." This just shows how sensitive poets are and how effective they can be in their expression. She finds globalization dehumanizing the social order and creating chaotic communities.

Through out the day in human jungle ,
dehumanizing project ***chats*** cheeringly….
Chat changed earlier connotation,
except to sell and buy one self ,
a word has lost relevance…..
now, ***chat*** too changed sense,
our lexicons are yet to compile
words that do not disgrace others,
we have not even commenced chatting,
to blast barriers….. [Kondepudi Nirmala, 2006.]

Volga, talking about middle class women, opines:

"Except eating and delivering children
unconcerned about others,
unable to bother about others –
machine, I am –
middle class woman [Silalolitha, 1993, P-100]

Seela Subhadra Devi has a different way of expressing her views.

"Beneath the shade of a banyan,
not like a blade of grass,
myself a banyan,
desire to walk in dignity". [Silalolitha, 1993, P-104]

One can appreciate the feeling of the poet when she says that she wants to lead others and extend like a banyan, even though she survived as a blade of grass all these years in humility.

Jaya Prabha who virtually created a storm with here bold expression and approach feels that "only women can express well feminine feelings and sensations. Women, themselves, can think about their solutions to their problems." [Silalolitha, 1993, P-105]

Silalolitha in her poem "*vennelaguudu*" says:

"Slogan becomes my voice,
weapon of letters held by me
dazzles like a dagger even in that pain,
enabling me to stand erect, fearless

it gave me individuality
……
my voice acquired an enquiring tone,
my vision became a beacon,
I become half in the sky."

2.2.Patibandla Rajani impressively handles portrays women's predicament in a society where a lady is expected to work and earn, yet mind household chores single handed.

Enjoying holiday special programmes on T.V
everyone asks about special item for lunch!
When worldly wise maid skips duty
all those jealous of 'twin earnings' families
never sympathise twin duties thrust on me.
My husband who lauds the ladies' appearance and décor
lovingly sings of tips in the kitchen for me.
……
We need to demand them to share
some of our burdens, totally thrust on us!
We need to educate our children at least
to realise household work is not women's lot alone!
Apart from girls, boys too should be trained
to wash dishes diligently [Patibandla Rajani]

Rajani is not blind to the gender based exploitation of young and innocent girl students in schools. Her poem in this regard stings the guilty and exposes the shameless perpetrators of diabolic designs.

Oh learned scholars of schemes
kindly modify syllabus for girl student sake.
Apart from stories of warriors through ages
let the girls learn how to defend themselves!
Not Rani Mallamma's history, narrate Rameeja Bee's life
instead of poems on Manchala, Maya Tyagi's story needs to be told.
Besides narrating tales about snakes devouring frogs,
caution them from childhood about
the indecent preceptors stinging pupils too! [Patibandla Rajani]

2.3.A remarkable characteristic of modern Telugu poetry by women is – while some wrote poetry as a part of a movement, the movement itself inspired many talented women becoming poets. Feminist poetry at its peak marked an epoch in Telugu poetry. The poets deliberately chose themes hither to considered taboo like menstruation, attaining puberty, abortion, childbirth, man woman relationship etc. Their idiom too was different, shocking some men.

From this stage women poets progressed further airing their resentment at the treatment meted out to them by men and society. Dalit women poets talk about their

exploitation – social, sexual and economic.Challapalli Swarupa Rani is quite vocal among them. Muslim women express their views as regards the oppressive environment at home and outside. Their genuine grievances demand immediate redress. Shahjahana, MaheJabeen and others represent the powerful voices of Muslim women poets.

Backward class women poets too have registered their protest through overpowering verses. Regional fervour marks the poetry of Telangana ladies. Categorisation of dalit castes has given opportunity to women poets writing poetry for and against categorization of dalits.

3 TELUGU DALIT WOMEN'S POETRY

.As one goes through the creative works of the Dalits, it may be noticed that they have used the language of the quarters rather than the standard language. Standard language smacks of a class, which has been rejected by Dalit writers. Cultured people in society consider standard language to be the proper language for writing. Dalit writers have rejected this validation of standard language by the so called educated and cultured classes as it is conceited. The language of the 'harijanwada' is more familiar than standard language. In fact, standard language does not include all the words of Dalit dialects. Besides, the ability to voice one's experience in one's mother tongue gives greater sharpness to the expression.

Just as the African Americans have ridiculed the word 'Negro' and called themselves 'Blacks', Dalits also ridiculed the term 'Harijans' and named themselves 'Dalits'. Creative writing of the sufferers across the continents is a unique portrayal of pain and hurt feelings eloquently, powerfully, and touchingly. Folk forms, folk songs and performing artistes projected the suppressed feelings of the oppressed Dalits effectively.

3.1.Dalit poetry has drawn public attention with strongly worded, stunning pictures of dreadful discrimination. Whatever be the tone, mild or sharp, ferocious or highly confrontational, it is written with a specific purpose, to sting the complacent and the leering into active thought. The idea is to focus attention on the despicable reality, poking them in their ribs to intense soul-searching or, even shocking readers by seething paroxysms of fury with a wiry virulence. The poets stung like bees and danced like butterflies. Flattened noses, black eyes, smashed heads testify to the violent, uncontrollable fury let loose by the wounded pens of the oppressed poets. Quite unsparing in their attack, they sought to register their agony through powerful means of protest and poetry.

What is conspicuous in the poetry of Telugu Dalit Women is that they always chose and maintained a specific and different path, idiom and experiences portrayed were

typically feminine. Prior to 1940 not many women were educated. Some learnt Christian hymns, and expressed their creative force in a spiritual manner. From 1890 evidence of such poems was available.

3.2. Philip B.Gnana Ratnamma[1890-1960] was a teacher in Guntur district and wrote devotional songs and hymns. Her songs are much revered by Christians.

A Song
Graceful Esu swamy- come to me
Fulfilling all my needss, shower love on me
Like rain and shine for trees
Pleasure and pain are to my misery
Certainly needed now as never.
Hands like Martha, mercy of Mariamma
My guide give me ,bless with compassion Swamy.
Systematise my life, though a labour
Cleanse me corrupted with illusions .
Father's censure symbol of love
Father's castigation for good of the child
If required reprimand , yet save me
Swamy punitive though, saviour you are;
Vindictive Satan ready to devour me.

3.3.One may notice dalit women reflecting impact of Ambedkar's works, indicating a changed socio-political outlook. The turbulent times before and after 1947 influenced Telugu womenfolk considerably. Social reformers and people with progressive views contributed to emancipation and empowerment of dalit women in ample measures.Many women took to teaching or turned nurses in hospitals serving with missionary zeal.This is evident more in Coastal areas in those days.The enlightened poets realized the value of vote in an evolving democracy and exhorted all to use the power of their vote decisively to end untouchabilty and gain respectability for themselves and the work they do.Leftist ideology and ensuing feminist trends stirred some Dalit women poets to confront vestiges of patriarchic fervour with all their might.Like all women here too exploitation goes on unremittingly.Besides social, domestic oppression, sexual harassment is singularly specific to Dalit women.

3.4.Militant outburst is on view in the poetry of some women. Jaajula Gowri [1967---] displays confidence instilled on account of Ambedkarism. She is known as an activist in Dalit movement. Her short stories are as well received as her poetry.She threatens to take law into her hands, if oppression continues.

I will bash up!

Among annals of history
stacked truth I am
standing on precipice of innocence
subjected to societal scorn,
to the charms of cheats
and male chauvinism
succumbed dalit woman ,I am .

……
Braving innumerable torments,
intolerable insults,
from unbowed audacity
of 'Madiga' self it self
declare a revolt!
Societal superciliousness
I will bash up!

Some Dalit women took part in different movements and emerged as leaders. It is a moot point to question whether movements created leaders or ordinary women sustained movements through their leadership qualities.

3.5. Gogu Shyamala [1969--] was born in Ranga Reddy district and functioned as a full time activist in Rythu Coolie union. Subsequently she encountered troubles due to police harassment. Under her leadership crimes against women of all hues were taken up by many organizations. She attended third world conference against apartheid in Durban in 2001 as an Indian representative.

Varada Goodu*

[* Halo round the sun or the moon in moist or misty weather]
I am the victim in this country
I am the way to revolution too!

……..
My past lies in suppression
my present and future ensure revolt,
Caste my target, Durban my triumph!

3.6. Women in India as elsewhere have been treated as a commodity. Though they played a vital role in domestic and social activities they had been mercilessly relegated to a secondary position in a patriarchic society. Superstitions are bane of any society, more so among uneducated poverty ridden Dalits.In the name of religion, appeasing an angry village goddess, many Dalit girls are forced to become 'Jogini','Devadasi','Mathangi' or 'Basivi' in Andhra Pradesh and Karnataka.They are , infact, pleasure givers to all men in the villages. Here, ironically untouchabilty doesn't matter, since seeking pleasure is the main goal. While religion is used as a ruse to lure or force an innocent girl child in Dalit families in getting married first to a village deity and then become a puppet to satiate

carnal desires of men of means.This abominable practice is on the wane slowly due to the relentless efforts of social reformers and educated Dalit women.

Dr Challapalli Swarupa Rani [1980--] is a highly accomplished lady is credited with bringing out a volume of poetry, a representative work of Dalit Women's poetry. Her powerful poetry reflects the self- respect of Dalits and the need to assert themselves.

Forbidden History

As a babe in the womb
depicted as an untouchable
stamped with a low caste, I was born.
That day itself branded a slut
amidst senseless rules
in the cesspools of superstitions
cast away, I became a forbidden woman.
……..
In this holy land of 'karma'
as a newborn infant yet to open eyes
credit for the identity as a 'prostitute', is mine.
My story that demands
all cyber revolutions to lower their heads
at once
in to stone ages,
will be inscribed in which canto
in the annals of this country's history?

[In some parts of Karnataka state there is a practice of tender aged girl children from Dalit families forced to become '***Basivi*** 's , pleasure givers to village men].

The poet also paints the poignant picture of a dalit girl committing suicide, after she was ditched by her lover, who did not marry her as promised, after he sexually exploited her.

Untouchable Assault

I am 'untouchable Sunitha' speaking now
long back forgotten by you all.
Why I mention untouchability
is because in this country
just like untouchable hunger
untouchable exploitation,
untouchable (suicides) murders
untouchable sexual assaults too exist. [Challapalli Swarupa Rani]

4 SOME VIEWS

Neeru Tandon opines:

> Works of art associated with the issue of silence often portray their pivotal character or subject very quiet and thus open themselves up to multiple interpretations .If we talk about the metaphor we call silence we find that typically, silence is used to convey a practice of refraining from the action of speech or utterance. In other words, silence is the intentional or imposed state of muteness. Silence denotes an inaudible condition or moment of complete stillness. Silence is a threshold, the limit to language, Hamlet witnesses as he remarks in his parting words, "the rest is silence." Silence, as a verb, inscribes itself in its very act: to silence is to silence an argument. To be silent is to neglect or fail to communicate. The issue thus invites multiple and divergent critical appraisals with none having a stamp of authority on it. Keeping in view the multiple dimensions that the metaphor of silence enfolds, we must first understand its theoretical sphere. A number of postcolonial writers like Lewis Nkosi, Elsa Joubert, J M Coetzee and others have explored and analyzed the issue of silence in their narratives and tried to explicate the various dimensions (political as well as artistic) surrounding the metaphor of silence. In Coetzee's fiction, however, silence not only serves as an oppressive weapon but also a tool to resist authority and simultaneously a tool to assume authority. Generally speaking, postcolonial discourse highlights the essence of recovering the voice of the "other" since in order to "enter the sphere of political action, the reclamation and use of language as a political weapon is essential.Silence in this sense becomes a tool/device of victimization, marginalization and exclusion as Marais views it:"[T]o be silent is to become the passive victim of somebody else's language" [Virtuoso Vol 2 No2 2013]

She further continues her explication:

> Social silence refers to societal rules that dictate when individuals should speak or be silent. A foremost manifestation of the social construction of silence is the phenomenon commonly known as a *conspiracy of silence*, whereby people collectively ignore something. Conspiracies of silence thus highlight the fundamental yet under theorized tension between personal awareness and public discourse. Whether they are generated by pain, shame, embarrassment, or fear, conspiracies of silence revolve around *undiscussables*, let alone *unmentionables*, that are "generally known but cannot be spoken."[Virtuoso, Vol 2 No2 2013].

5 CONCLUSION

Telugu women poets have successfully echoed postcolonial concerns in poetry in their own unique manner.While some were sober, gentle in their expression, a majority of them have chosen a path of confrontation contesting domestic, societal and gender based discrimination unhesitatingly.The idiom chosen is as enthralling as the diverse themes hither to considered taboo.Their courage, desire to break silence and express their inner most feelings, hurt sentiments and bruised conscience deserve commendation of the highest order. At times silence introduced in their works speaks eloquently for them. [Translation of Telugu poems into English was rendered by the author.]

REFERENCES

Chandra Mouli,T.S.(2005) '*Dalit Poetry in Telugu*'. Special Issue on Dalit Literature. Tiruvanantapuram: ***The Word Plus***, December.

Chandra Mouli,T.S.(2014) *Black Lotus:Telugu Dalit Women's Poetry*.New Delhi: Adhyayan Publishers.

Chatterjee, Partha.(1989) "The Nationalist Resolution of the Women's Question," in Kumkum Sagari and Sudesh Vaid, *Recasting Women: Essays in Colonial History*.New Delhi:Kali for Women Press. Lakshmi,P.(1993). *Kavayitrula Kavitwamlo Stree Manobhavalu*.Hyderabad:SilalolitaPublications

Nanda, B.R.(1962). *Indian women: From Purdah to Modernity*, Delhi:Vikas.

Lakshmikanthamma,Utukuri.(1958) *Andhra Kavayithrulu*. Rajahmundry: Majestic Publications.

Sarojini Devi,Y.(2000). *Women poets in Telugu Literature (upto 1900 AD)*.Chennai:Author.

Seela Subhadra Devi, Bhargavi Rao.(2001).*Mudra (Women Poetry)*, Bangalore, Prism Books.

Silalolitha.(2006).*Naari Saarinchi*: Hyderabad, Maadhyamam.

Syamala Gogu.(2004). *Nalla Poddu*. Hyderabad Book Trust,Hyderabad.
Tandon Neeru. 'Silence as Metaphor: A Virtuoso Performance by Novelists,' in ***Virtuoso*** Vol2, No2 February 2013.

Tharu,Susie&.Lalita.(1991).K. *Women Writing in India*. Delhi:O.U.P.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 068. Encountering Deceptions of Development(s): Exploring the Practices and Knowledge in the Global Souths

NEGOTIATING DEVELOPMENT: EVERYDAY PRACTICES OF LOCALS IN THE FACE OF LARGE-SCALE RUBBER PLANTATION AND DAM CONSTRUCTION PROJECTS IN SOUTHERN LAOS[1]

Tomoko Nakata
Kobe City University of Foreign Studies

Abstract

Based on fieldwork that I have been conducting consistently since 2010, this paper examines the various practices of the locals who have been affected by the large-scale rubber plantation project in Southern Laos and who are expected to be affected by the hydroelectric dam project that is under way in this same region.

The large-scale rubber plantation project in Bachiang District, Southern Laos, started in 2005 under land concession agreements between the Lao government and the Vietnamese rubber companies. Under the top-down development project, the locals were obliged to part with a large portion of their cultivating lands with little or no compensation, and to shift their livelihoods, which largely consisted of subsistence swidden cultivation. The project was therefore considered by many as destructive to the local livelihood and communities. However, over 10 years later, what we observe there is not the destruction but the diversification of their livelihoods. Based on their knowledge and resources, some have invented ways to adapt themselves to plantation labor, which can sometimes allow them to invest in other income-generating activities, while others have managed to keep going without becoming involved in it. Now, they are coping with the hydroelectric dam construction project that is under way, drawing on the experiences and knowledge gleaned from the rubber plantation project. In this paper, I shed light on how development projects can generate unexpected consequences, especially due to the locals who struggle not only to survive but to improve and control their conditions of existence.

Keywords: development; rubber plantation; hydroelectric dam; knowledge; Southern Laos

Lao People's Democratic Republic, one of the least developed countries in the world, has been tackling issues facing national economic development and poverty reduction among its population. To achieve these goals, the government has been promoting foreign investments in various development projects, including hydropower electric dam construction, and rubber plantations, which inevitably affect

[1] This work is supported by JSPS KAKENHI Grant Numbers: 21520825, 24520918, 18K01172, and 17H01648.

locals' livelihoods as well as the environment, and are often targets of sharp criticism.[2] This study investigates one village in Southern Laos, herein called K village, which has been affected by large-scale rubber plantations and is also supposed to be affected by a hydropower electric dam construction project that is under way. Based on the fieldwork that I have been conducting since 2010 on the issues faced by the locals because of the rubber plantation project, I examine how the development projects can lead to unexpected consequences, especially due to the locals who struggle not only to survive but to improve and control their conditions of existence.

The rubber plantation project in question was launched in 2005 in the area categorized by the state as a poor area, and considered a 'backward' area by many, because of the locals' practice of swidden agriculture. One of the objectives of the project is to shift the region from a subsistence rice economy to a market oriented economy as a way of eradicating poverty. Over 13,000 hectares of lands were initially conceded to two Vietnamese companies. As a consequence, the inhabitants of the area lost most parts of their agricultural lands and forests.

K village is situated along the main road, not far from Pakse, the administrative and commercial center of Southern Laos. The inhabitants comprise different ethnic groups including the Ngae and the Taliang, both of which belong to the Mon-Khmer group, the Lao, and others. The village was established in the late 1960s by six families of the Ngae who escaped from violent bombings in the highlands during the Vietnam War. When I first conducted fieldwork in 1998-99, almost all of the households were engaged in swidden agriculture, with a few exceptions, and many were self-sufficient in rice production. Some occasionally sold a surplus, which helped them buy construction materials for their houses and some durables, or receive medical treatment in a hospital. To earn income for purchasing daily necessities such as detergent, soap, or clothes, villagers sometimes went to the market to sell collected banana leaves that were abundant in their fields or in the forests. Their daily diet was derived largely from their fields, the forests, and the streams flowing nearby. As their cash income was quite limited, they could not afford to procure expensive durables such as motorbikes or cars. This style of production and consumption persisted basically until the start of the project.

The rubber plantation project largely changed the situation. The village households, which made a living from agriculture, were deprived of a large part of their cultivating land with little or no compensation. They had to find new land to cultivate, or new jobs to do, except for the first two years when the company permitted them to plant rice between the lines of rubber saplings, which were still short. After two years, the company assigned,

[2] e.g. Baird (2010), (2011); Baird and Fox (2015); Kenney-Lazar (2012); Obein (2007); Chamberlain (2007).

to those households that wanted, 2 to 3 hectares of the rubber plantation to take care of, so that they could earn some income from it. However, this arrangement did not last long: two or three years later, the company replaced the village households with laborers recruited from among the locals and others. Some villagers went to work on the plantations, but the wages they earned were not sufficient to support their families, especially during the dry season when they had only a few days of work and thus earned only 20 to 30 dollars a month. Many of them quit to go to work in other places. During that period, the locals' discontent toward the rubber company and the local authority grew.

Seven years after the rubber saplings had been planted, the rubber trees became ready for tapping, and the locals, following the training course conducted by the company, went to work as tappers. The average wage of the tappers in K village, although fluctuating with the season and the buying price of latex fixed by the company, grew steadily: it was about 125 dollars in December 2012, about 203 dollars in December 2013, about 194 dollars in September 2014, and about 303 dollars in November 2015. Some households, which had two, three or even five tappers, could earn several hundred dollars a month, while others with only one, sometimes a sickly or a lazy tapper, earned just 100 dollars, given that the wage of each tapper is calculated on the basis of the amount of latex he/she collected in a month. This increase in income enabled many households to buy motorbikes, build a reinforced concrete house, and be equipped with an electric water pump and various durables.

This does not mean that the villagers were generally satisfied with plantation labor. They often complained about the intensification of work. In the beginning, the company demanded that, every day, each tapper work on a section of the rubber grove consisting of about one hectare of land with 500 to 600 trees, but next year, it sometimes required each tapper to tap two sections of the rubber grove a day. They had to leave for the plantation very early in the morning or in the evening of the day before, in order to finish tapping twice the number of rubber trees. With this intensification of labor, many tappers declared to feel exhausted. Some tappers even quit the job.

Another point that annoyed the tappers were the different control measures exercised by the company. The company is afraid of the damage done by tappers to the rubber trees. If the tappers insert the edge of the tapping knife too deeply into the trees, the trees may die. To prevent it, the company watches and controls the tappers' skills through group chiefs on a daily basis, while on a monthly basis a company inspector checks every tapper's skill. The tappers who are judged to have problems are admonished and ordered to improve their skill.

The company also tries to control the job attendance. The tappers, in principle, have 4 days off in a month. If they are absent for 5 days or more, they have to submit a

certificate, written by the village head with a justifiable reason for the absence, such as an illness either their own or a family member's, or ceremonial occasions such as marriages, funerals, etc. Failure to provide a certificate would get them fired. In addition, as their attendance directly affects the volume of latex collected daily, the company's employees try to prevent the tappers from skipping work or showing up late by calling them at night or very early in the morning.

The tapping skill and job attendance checked by the company is reflected in the wages that each tapper receives every month. Those who are judged to be unskilled will have a certain percentage deducted from the wages of that month. Those who are absent for many days will also have their wages reduced to some degree. Therefore, the tappers who have such problems feel discontent when they receive their wages for the month.

VARIOUS STRATEGIES OF VILLAGE HOUSEHOLDS TO COUNTER PROBLEMS CAUSED BY THE RUBBER PLANTATION

Although income has largely increased for the households involved in tapping, there have always been more than ten households, or over 20 percent of all households, who do not have any member engaged in tapping. Among the households that have no tapper, some have members too old or too young to be employed. As the company formally employs persons of 18 to 35 years of age, or 40 years old at the most, a household that has no member in this age rage cannot be involved in tapping.

There are also some households that deliberately keep their distance from the rubber plantation. There are different reasons for this. While not a few families permit their children to abandon school to become tappers, some families, especially those who earn their living mainly by serving in the army, want their children to continue their education, rather than become tappers, expecting them to have a more highly valued and comfortable occupation. Unlike in the past, when the villagers, after several years of elementary education, or even without it, almost automatically entered swidden cultivation without choice, they do not choose to automatically take up the rubber plantation labor now.

Some villagers refuse to be involved in plantation labor, sometimes after several months or years of tapping experience, because of their resentment toward the rubber company, which urges them to work, in their view, too hard. They make their living by engaging in other work, such as construction or collecting banana leaves to sell in the market as they used to do, in addition to producing rice on tiny plots that they own or borrow, or new fields that they appropriate by illegally clearing protected forests.

Those who continue to work as tappers, however, do not simply follow the instructions and regulations given by the company, but adopt various ways to make the

labor and conditions tolerable. For example, there are many who, instead of taking a nap in the plantation, go back home to get a good night's sleep after having finished tapping all the trees assigned to them, and come back in the morning to collect latex gathered in the bowls during the night. Some tappers leave a portion of their allotted trees untapped, as a way of relieving fatigue when the supervisor is not watching or examining their work.

More importantly, it has become quite common for tappers to be helped by their family members in collecting latex, carrying heavy buckets filled with latex, or tapping. In helping, those who have never been formally trained in tapping can often acquire the skill and replace their family member or relative in tapping when the latter is sick or has some other business to attend to. In doing so, their absence will not be counted by the company and therefore they can avoid both the risk of being fired and the risk of having their wages reduced. Additionally, this also helps in preventing damage to their assigned trees, which, in their absence, could be tapped by a stranger who is unconcerned about protecting the trees. This arrangement can be considered a relic of the traditional mode of production of the locals who used to engage in swidden cultivation collectively on a household basis, as the household constitutes a unit of production and consumption.

Another aspect to be noted is that the majority of the village households who earn their living more or less sufficiently from tapping are apparently not content with the present situation, but do not stop seeking other income sources, such as buying a truck to start a business, planting rubber trees of their own, or other income-generating activities. The most general trend is planting cashew nut trees. This crop was originally introduced in the area by one of the Vietnamese rubber companies, which started planting the trees by employing the locals, who learned how to plant them and began to plant by themselves when they came to know how profitable this product could be.

One reason for their pursuit of other income sources, other than tapping can be undoubtedly found in the fact that they discovered various opportunities to improve their income, through their experiences with the rubber company. A village woman who engages in tapping with her husband said that she planted cashew nut trees because she wanted to earn more money. Another village woman, who has several daughters engaged in tapping said that she would never abandon rice production because she does not trust the rubber company, which could fire workers for trivial reasons. We have good reason to believe that other opportunities are considered to be an insurance against the risk of losing the job or of wage reduction, as many workers have actually experienced it. This reminds us of the traditional practice of the swidden cultivators who used to plant, in addition to rice, several kinds of tubers and maize, anticipating a poor harvest of rice.[3]

[3] For further detail of farmers' strategies aimed at limiting risk, see Ducourtieux (2004).

THE DAM CONSTRUCTION PROJECT

In February 2018, arriving in K village, I heard from the villagers about the hydroelectric dam construction project under way in the area which covered the fields recently cleared by the villagers. After the rubber plantations, this could cause a significant damage to the locals' livelihoods, especially for those who made their living from producing there some crops including rice, cashew nuts, etc. Proceeding to interview the villagers, I noticed that several families, although knowing well that the project was under way, were clearing the land within the dam area in order to gain a compensation. When the rubber plantation project started, however, their dry rice fields and fallow lands prepared for swidden agriculture were confiscated without any compensation given, while those with crops, such as coffee, pineapple, teak, and others, were given a little compensation. This experience certainly inspired many villagers to clear the land within the dam area to plant any crop other than rice. As the tappers took one month off in February because the rubber trees become unproductive during this period, they had a lot of time to engage in this activity.

I do not know, however, if they really could get some money, as I have not returned to the village since then.

CONCLUSION

The villagers' various practices in the face of the rubber plantation and dam construction projects reveal how development projects can bring about unexpected consequences. It cannot be said that the rubber plantation simply destroyed the locals' livelihoods as thought by many, since the majority of the village households engaged in tapping found that their income had increased. Nevertheless, they have not become solely plantation workers as the local authority expected, rather, they continue to seek other income sources.

Their strategies for adapting to and coping with the new environment and conditions are derived partly from their traditional practices and knowledge and partly from what they gained through their recent experiences, especially with the rubber plantation project. They have transformed plantation labor into a collective labor engaged in by the entire household, just like swidden cultivation. This, in addition to other smaller arrangements, is to make the labor tolerable. Pursuit of other income sources can be understood in terms of not only the villagers' increasing desire for wealth but also of their intention of ensuring their survival without fully depending on the rubber plantation, which they regard as unreliable source of income. This practice again reminds us of the

common practice of swidden cultivators who plant several kinds of crops, instead of just concentrating on rice production, to deal with the risk of crop failure.

However, the new experiences and knowledge that the villagers have obtained in these years also affect their course of action. They know now how to plant rubber trees and cashew nut trees, and they realize that by planting the trees for themselves they have a fair chance of earning good money. They have also realized that they can be compensated for their fields that have been taken for a project only if any kind of crop other than rice is planted in it. Their practices are thus generated on the basis of two types of knowledge, one that is traditional, existing, and inherited from the past, and the other that is gained from new experiences and can be constantly updated, and this contributes to an increase in the unpredictability of the consequences of the development project. Mobilizing both types of knowledge, the locals strive to make the conditions of their existence viable, controllable, and, if possible, more comfortable.

This study indicates not only how unlikely the project is to accomplish its targets as expected, but also how irrelevant the view is that the locals are mere victims of the project, the view that was frequently stated, especially at the beginning of the project. We should not consider the locals to be incapable of or averse to change, hanging on to their traditional life style, value system, and knowledge, but should consider them to be seekers of change, utilizing opportunities to improve their conditions, mobilizing the new knowledge they have gained from new experiences, along with their traditional, inherited knowledge.

REFERENCES

Baird, I. "Land, Rubber and People: Rapid Agrarian Changes and Responses in Southern Laos", *The Journal of Lao Studies*∫1,1 (2010): 1-47

Baird, I. "Turning Land into Capital, Turning People into Labour: Primitive Accumulation and the Arrival of Large-Scale Economic Land Concessions in the Lao People's Democratic Republic", *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 5,1 (2011): 10-26.

Baird, I and J. Fox, "How Land Concessions Affect Places Elsewhere: Telecoupling, Political Ecology, and Large-Scale Plantations in Southern Laos and Northeastern Cambodia". *Land*, 4 (2015): 436-453.

Chamberlain, J. *Participatory Poverty Assessment II (2006) Lao People's Democratic Republic*, National Statistic Center, Asian Development Bank, 2007

Ducourtieux, O. "Shifting Cultivation and Poverty Eradication: A Complex Issue", *Poverty Reduction and Shifting Cultivation Stabilisation in the Uplands of Lao PDR: Technologies, Approaches and Methods for Improving Upland Livelihoods*. Proceedings of a Workshop held in Luang Prabang January 27-30, 2004.

Kenney-Lazar, M. "Plantation rubber, land grabbing and social-property transformation in southern Laos". *Journal of Peasant Studies*, 39, 3-4 (2012): 1017-1037

Obein, F. *Industrial Rubber Plantation of the Viet-Lao Rubber Company, Bachiang District, Champasak Province: Assessment of the Environmental and Social Impacts created by the VLRC Industrial Rubber Plantation and Proposed Environmental and Social Plans*. Vientiane, Laos: Agence Française de Developpement, 2007

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

APROXIMACIONES A LAS TERRITORIALIDADES URBANAS Y LOS PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN DE LA POBLACIÓN AFRO EN MONTEVIDEO[1]

Valentín Magnone[2]
(Udelar, Uruguay)
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República

Resumen

Este trabajo busca desarrollar una aproximación a las territorialidades urbanas afro, comprendiéndolas como una de las referencias fundamentales en sus procesos de identificación. Al mismo tiempo se buscará entender dicho territorio a través de su naturaleza contextual y de sus transformaciones. Para ello se realiza un abordaje de parte de la literatura existente sobre población afro en contextos urbanos. En una primera parte del trabajo se desarrolla una reflexión sobre la invisibilización de los afrodescendientes en la sociedad uruguaya, para posteriormente delinear algunas características del poblamiento afro en el Montevideo colonial y de finales de siglo XIX. Luego se analiza el contexto histórico de las relocalizaciones de la población afro, ocurridas en la década de 1970, desde las zonas centrales hacia la periferia urbana de Montevideo, reflexionando sobre sus consecuencias a través de la situación actual de la población afro en Montevideo.

Palabras Clave: Procesos de Identificación, Territorialidades, Poblaciones Afro, Montevideo

AN APPROACH TO THE URBAN TERRITORIALITIES AND THE IDENTIFICATION PROCESSES OF THE AFRO POPULATION IN MONTEVIDEO

This work seeks to develop an approach to the urban territorialities of the afro population in Montevideo, understanding them as a fundamental reference to the identification processes. At the same time, we attempted to understand this territory through its contextual nature and its transformations. In order to do this, a part of the literature about the afro population in

[1] Versiones anteriores de este trabajo fueron presentadas en las II Jornadas Académicas sobre Afrodescendencia, Montevideo, Uruguay, 31 de julio de 2017, y en las XVI Jornadas de Ciencias Sociales, Montevideo, Uruguay, 14 de setiembre de 2017. Se ha decidido presentar una versión corregida y modificada en el 18 Congreso Mundial de la IUAES, Florianópolis, Brasil, 16 de julio de 2018, con el objetivo de discutir estas reflexiones con miembros de distintas comunidades antropológicas presentes en dicho congreso.

[2] Candidato a Magíster en Ciencias Humanas, FHCE, UdelaR. Becario de posgrado de la CAP UdelaR. Docente Ayudante del DAS, FHCE, Udelar.

urban contexts was analyzed. In the first section, we made a reflection on the invisibilization of the afro population in the Uruguayan society and traced some features of the settlement of the afro population in the colonial and post-independence period. Then, this work analyzed the socioeconomic context of the processes of urban resettlement of the afro population in Montevideo, that occurred in the 1970's, from the central areas to the urban periphery, reflecting on the impacts of this processes through the contemporary situation of the afro population in Montevideo.

Keywords: Identification Processes, Urban territorialities, Afro Populations, Montevideo.

1 LA INVISIBILIZACIÓN DE LOS AFRO URUGUAYOS

Podría afirmarse que la construcción del imaginario social uruguayo, instaurado en las primeras décadas del siglo XX, y cuya continuidad habría sido exitosa hasta la crisis política y social de los años 1960, pudo haber resaltado al Uruguay como un país de inmigrantes europeos, llegados desde los barcos en las oleadas inmigratorias de finales de siglo XIX y principios de siglo XX. Esta imagen habría sido generada en documentos como el Libro del Centenario del Uruguay, editado en 1925 bajo el patrocinio del Ministerio de Instrucción Pública, donde se afirmaba que "Puebla en Uruguay la raza blanca, en su totalidad de origen europeo". También se sostenía allí que la población indígena no existía y que "la pequeña raza etiópica introducida al país por los conquistadores españoles, procedente del continente africano, a fin de establecer la esclavitud en estas tierras, disminuye visiblemente hasta el punto de constituir un porcentaje insignificante en la totalidad de la población" (Reid Andrews, G., 2011, pp.16-17). Dicha imagen del Uruguay como un país de origen europeo se habría mantenido posteriormente en textos escolares, escritos literarios, medios de prensa y discursos políticos, lo que pudo generar una ciudadanía étnicamente homogénea, que colocaba en la sociedad uruguaya a la clase social como su principal eje diferenciador (Reid Andrews, G., 2011).

De esta forma se puede notar que la invisibilización de los aportes indígenas y afrodescendientes emergería como una característica de la sociedad uruguaya, manifestando algunos aspectos del racismo existente en dicho contexto social. Para el caso de la población afrodescendiente, en la que se focaliza este trabajo, se sigue la idea de "mecanismo de invisibilidad", propuesta por Ilka Boaventura Leite:

> El mecanismo de la invisibilidad se procesa por la producción de una cierta mirada que niega su existencia como forma de resolver la imposibilidad de prohibirlo totalmente de la sociedad. O sea, no es que el afrodescendiente no sea visto, pero sí que él es visto como no existente. Es interesante observar que este mecanismo […] ocurre en diferentes regiones y contextos, revelándose como una de las principales formas en que se manifiesta el racismo. Como un dispositivo de negación del Otro, muchas veces inconsciente, es productor y reproductor del racismo. La invisibilidad puede ocurrir en el ámbito individual, colectivo, en las acciones institucionales, oficiales y en los textos científicos. *[Traducción Propia]* (Leite, I.B., 1996, p.41)

De esta forma se podría afirmar que dentro del imaginario hegemónico se habría colocado a los inmigrantes europeos como los principales responsables del continuo desarrollo económico, político y social del país. Los afro uruguayos si bien podían participar de la vida social, y gozar de la igualdad civil, tenían negadas su contribuciones a dicho proceso civilizatorio, al ser colocados como extraños a la modernidad uruguaya (Reid Andrews, G., 2011).

Con el advenimiento de la dictadura cívico-militar, ocurrida entre 1973 y 1985, se puede sostener la existencia de una ruptura drástica en el imaginario del Uruguay como un país democrático, integrado socialmente y con escasas diferencias internas, concepción cristalizada en la conocida frase del Uruguay como la "Suiza de América". De esta forma, con la posterior recuperación democrática tomaron protagonismo diferentes voces que cuestionaron la imagen hegemónica de la "excepcionalidad uruguaya", destacándose entre ellas la del movimiento afro uruguayo. El movimiento afro uruguayo se encargó a partir de su fundación, en la década de 1980, de denunciar la situación social y económica vivida por la población afro, a la vez que demandó al Estado la recopilación de información demográfica, y la implementación de mecanismos de equidad racial, que fueron paulatina, y parcialmente, asumidos por los sucesivos gobiernos nacionales y departamentales a partir del año 1996. Si bien estas acciones no lograron revertir totalmente las condiciones de vida críticas de la mayoría de los afrouruguayos, consiguieron visibilizar la difícil situación cotidiana de esta población, hasta ese momento mayoritariamente ignorada por las esferas gubernamentales y la sociedad envolvente (Reid Andrews, G., 2011). De esta manera existen actualmente datos demográficos consistentes, que revelan las desventajas de la población afro y que en su gran mayoría han sido fruto de esta disputa política y social protagonizada por el movimiento afrouruguayo en las últimas décadas de siglo XX.

2 AFRO URUGUAYOS EN EL MONTEVIDEO COLONIAL Y DE FINALES DE SIGLO XIX

Existen datos de la presencia afrodescendiente en la ciudad de Montevideo desde el año 1751, durante el proceso fundacional de la ciudad. Según las referencias del entonces gobernador Joaquín de Viana, de un total de 939 habitantes, se contabilizaron 141 esclavos, constituyendo el 15 % del total de la población. En 1757 se genera un segundo documento, donde figura para Montevideo un total de 1933 habitantes, contabilizando 1460 personas de origen europeo, y 473 personas de origen africano, conformando las personas de origen afro el 25 % de la población de la ciudad (Montaño, O., 2008). Durante la época colonial, la utilización de mano de obra esclava no alcanzó en la Banda Oriental los niveles de las plantaciones del nordeste brasileño, el sur norteamericano, o

de algunas sociedades antillanas como Haití, las que tuvieron un carácter marcadamente esclavista. De todas formas, los esclavos africanos fueron la mano de obra principal en los trabajos más duros de la Banda Oriental, como los saladeros, las barracas, el puerto, las fábricas de sebo y velas, el cortado de piedras para la construcción de calles y muros. Muchos esclavos trabajaron también como jornaleros, realizando tareas por la que eran remunerados, aunque el dinero de cada jornal debía ser luego entregado a su respectivo dueño, para financiar el gasto de las expensas por su manutención. En el caso de las esclavas africanas se las destinaba como nodrizas, lavanderas, cocineras, acompañantes (Montaño, O., 2008).

Los datos para finales de siglo XIX, aportados por el censo de 1852, arrojaron un 8,8 % de población afrodescendiente para el total del Uruguay, mostrando para Montevideo una proporción de 10,7 % de población afro (Reid Andrews, O., 2011).

Para el Montevideo de principios de siglo XX Aníbal Barrios Pintos (1968) ubica a los barrios Sur y Palermo como zonas donde existían una importante cantidad de casas de inquilinato, compuestas por numerosas piezas, con un amplio patio donde se hallaban las piletas para el lavado de la ropa. Por otro lado, Palermo y Barrio Sur fueron considerados en esas épocas como el "bajo" de la ciudad, por la proliferación en dichas zonas de salones de tango y burdeles. La fisonomía geográfica de ambos barrios, que implicaba que no existiera una separación entre las calles empedradas y el Río de la Plata, tuvo un cambio muy importante con la construcción en 1922 de la Rambla Sur, momento en que ocurre el desalojo de los pobladores costaneros, en su mayoría personas que vivían en situaciones de precariedad socioeconómica (Barrios Pintos, A., 1968).

3 1940-1980: PRECARIZACIÓN URBANA, DESALOJOS Y RELOCALIZACIONES DE LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE.

Lauren Benton (1986) señala que las áreas centrales de las ciudades latinoamericanas (como Ciudad Vieja, Barrio Sur y Palermo para el caso de Montevideo), a pesar de perder paulatinamente la importancia en la vida obrera e inmigrante, continúan siendo de gran relevancia para los sectores de bajos ingresos, ya que ofrecen viviendas económicas (como el alquiler de piezas) y oportunidades de empleo para aquellos empleados en ocupaciones como el servicio doméstico, la venta callejera o la construcción. En el caso de Montevideo, la autora señala que, en la segunda mitad del siglo XIX, junto al apogeo de la exportación de carne y lana, sucede una expansión del centro comercial de la ciudad, convirtiéndose en una zona atractiva para inmigrantes extranjeros y migrantes rurales-urbanos, los que ocuparon una zona de conventillos alrededor de la Ciudad Vieja.

Posteriormente, con los altos índices de bienestar económico que caracterizaron al periodo batllista – Uruguay presentaba en esos años los ingresos per cápita más altos de América Latina – la protección y beneficios estatales se extendieron al campo de la vivienda, asistiendo el Estado directamente a las clases medias urbanas en la compra de viviendas en nuevos barrios, ubicados a lo largo de la franja costera de la ciudad. A estos programas hipotecarios para las clases medias se sumaron a partir de la década de 1930 programas públicos de vivienda para sectores de bajos ingresos. A su vez en 1947 se proclama una ley de alquileres que colocó una protección muy fuerte a los inquilinos, inhibiendo a los propietarios de la posibilidad de realizar desalojos, como también de aumentar el precio de los alquileres a la par de la inflación. El conjunto de estas medidas generó una tendencia declinante en el área central de la ciudad de Montevideo, ya que muchas familias de clase media y obrera se mudaron para barrios más alejados del centro de la ciudad, mientras las familias más empobrecidas se vieron destinadas a quedarse viviendo en el área céntrica. Por otra parte, los propietarios de las fincas del centro de la ciudad, como reacción a la baja de sus ganancias por la regulación de 1947, se negaron a realizar trabajos de mantenimientos y arreglos en sus propiedades, lo que aumentó el número de viviendas precarias en el centro de Montevideo (Benton, L., 1986).

Si bien en 1950 existían muy pocos de los conventillos originales, muchas casas antiguas comenzaron a tomar la apariencia de conventillos, ya que sus propietarios empezaron a subalquilar las habitaciones de dichas viviendas para poder aumentar sus ingresos. De esta forma estas viviendas se transformaron en hogares plurifamiliares, aumentando los niveles de hacinamiento en el área central de Montevideo. A estas viviendas los funcionarios públicos y los medios de prensa comenzaron a llamarlas como conventillos, a pesar de que el elemento especulador, presente en la construcción de los conventillos, estuviera ausente en estos casos. Esta denominación demuestra también que el término conventillo era usado generalmente con connotaciones peyorativas, empleado generalmente para significar desorden, falta de higiene, desviación social y promiscuidad sexual. Los conventillos se concentraron en la primera mitad del siglo XX en dos áreas centrales de Montevideo: en Ciudad Vieja y en la zona de Barrio Sur y Palermo. En el caso de la Ciudad Vieja dentro de los conventillos, hoteles y pensiones se alojaban una importante población de trabajadores zafrales, jubilados e inmigrantes. En Barrio Sur y Palermo, como se mencionó anteriormente, se alojaban dentro de los conventillos una importante población afrodescendiente junto con población inmigrante, conformando allí espacios urbanos multirraciales. A su vez la práctica del candombe en Barrio Sur y Palermo permitió la conformación de identificaciones y lealtades de sus habitantes con la zona, generando un diferencial con otros espacios urbanos de Montevideo (Benton, L., 1986).

Con la llegada de la dictadura cívico-militar se genera un cambio en la reglamentación a través de una nueva ley de alquileres promulgada en 1974, la que tenía como propósito principal la erradicación de toda forma de control sobre los precios. De esta forma se impusieron muy pocas restricciones a los aumentos de los alquileres y a los desalojos, a la vez que se instauró un sistema de reajuste anual que superaba ampliamente los aumentos del salario promedio. La ley colocó también como uno de los requisitos para convertirse en inquilino la garantía de una propiedad, o de un depósito equivalente a cuatro o cinco meses del alquiler. Dichas medidas generaron un impacto muy grande en los sectores más empobrecidos, que vieron afectadas sus posibilidades de acceder a una vivienda, recurriendo como estrategia principal al alquiler de piezas de pensión y hoteles, así como a la ocupación de fincas abandonadas (Benton, L., 1986).

A mediados de la década de 1970, debido a la situación ruinosa de muchas viviendas y edificios del área central de Montevideo, comenzaron a volverse frecuentes episodios de derrumbes y accidentes, que despertaron la alarma de la población y del gobierno dictatorial. El 6 de octubre de 1978 ocurrió en el Barrio Sur un colapso de gran envergadura en el que murieron un total de 19 personas. A su vez ese mismo día habían colapsado dos edificios más en el Barrio Sur, sin víctimas fatales. En esta atmósfera de ansiedad y emergencia pública, el 30 de noviembre de 1978 el gobierno dictatorial autorizó a sus funcionarios municipales al desalojo inmediato de los residentes de los edificios ruinosos, ordenando al día siguiente el desalojo del conventillo Medio Mundo. También fue creada una comisión especial para evaluar los edificios de Ciudad Vieja, Palermo y Barrio Sur, con el fin de supervisar los desalojos y programar la demolición de cientos de edificios en dichos barrios (Reid Andrews, G., 2011).

La orden de desalojo llegó al conventillo Medio Mundo el 1ero de diciembre de 1978, y el 5 de diciembre de ese mismo año la Municipalidad envió varios camiones para desalojar a sus 170 residentes. Unos meses después, el 17 de enero de 1979, también fueron desalojados 300 de los 500 habitantes del conjunto habitacional Ansina, en el barrio Palermo, ya que los funcionarios municipales habían evaluado que las casas del complejo estaban a punto de derrumbarse y no eran habitables. El desalojo forzado de Medio Mundo y Ansina fue interpretado por activistas y organizaciones afrodescendientes como un acto de violencia racial, motivado por el alto valor que estos terrenos estaban adquiriendo en el mercado inmobiliario, señalando también que las autoridades dictatoriales buscaron con estas medidas desmantelar la cultura y política afrouruguaya existente en esa zona de la ciudad (Reid Andrews, G., 2011). Muchas de las familias desalojadas no tenían otras opciones de vivienda, lo que obligó al gobierno militar de la época a realojar a 500 familias en la antigua fábrica de Martínez Reina, en el barrio de Capurro, y luego proveer a 400 de estas mismas familias con viviendas públicas en barrios de las afueras de la ciudad (Benton, L., 1986)

De esta manera, para el año 1981 se habían efectuado en el área central de Montevideo entre 300 y 350 desalojos de unas 500 propiedades, instalando a 2000 personas en otras zonas de la ciudad. Estas demoliciones y realojos estuvieron acompañados de un boom de la construcción en la zona céntrica de la ciudad, que tuvo su pico más alto en 1980. Este proceso de recualificación urbana del área central de Montevideo permitió la obtención de ganancias, a través de la valorización del metro cuadrado, por parte de los propietarios de fincas y terrenos, así como también el aumento de la recaudación impositiva por parte del Estado, y la dinamización de la plaza financiera a través de los préstamos hipotecarios, beneficiando a la banca privada y estatal. A su vez los funcionarios estatales de la época buscaban una nueva imagen del centro de Montevideo, acorde con la función de plaza financiera regional que buscaba alcanzar el gobierno dictatorial (Benton, L., 1986).

Este proceso iniciado en 1974 con la ley de alquileres tuvo su final con la crisis económica de 1982, mostrando sus limitaciones, ya que la pobreza urbana no consiguió erradicarse de la zona central de Montevideo. Las investigaciones desarrolladas en Ciudad Vieja por Sonnia Romero Gorski (2003) entre los años 1987 y 1990 evidenciaron que a principios de los años 1980 existió un importante flujo de población de bajos recursos hacia la zona central, ubicándose los nuevos residentes en pensiones, casas de inquilinato, y a través de la ocupación, en calidad de intrusos, de viviendas y locales vacíos. En la zona de Ciudad Vieja este proceso de "tugurización" buscó frenarse a través del reconocimiento oficial, ocurrido a finales de la década de 1980, del interés testimonial e histórico de la zona, generando planes de reciclaje y rehabilitación urbana, que permitieron el cambio de perfil de sus habitantes (jóvenes profesionales, artistas, intelectuales) atraídos por los precios y las ofertas estéticas de las viviendas recicladas (Romero Gorski, S., 2011).

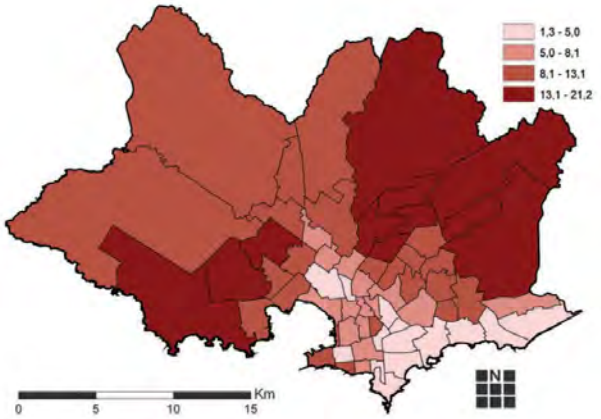
4 SITUACIÓN DE LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE EN EL MONTEVIDEO CONTEMPORÁNEO

El censo 2011 revela para el total del país la existencia de un 8,1 % de población afrodescendiente, mientras que en Montevideo la presencia afro se calcula en el entorno de un 9,1% , integrando de esta manera el grupo de departamentos que presentan una mayor presencia afro en Uruguay, junto a los ubicados al norte del Río Negro, como Artigas, Rivera, Cerro Largo, Tacuarembó y Salto (Cabella, W., Nathan, M. y Tenenbaum, M., 2013).[3] La concentración de población afro en los departamentos del norte de Uruguay

[3] El censo indaga sobre ascendencia y no sobre raza, preguntándole a la persona si cree tener ascendencia afro o negra, asiática o amarilla, blanca, indígena u otra, con la posibilidad de que responda SI/NO en cada una de estas preguntas. Esta forma de relevar permite captar situaciones de ascendencia múltiple, donde se le pregunta a la persona cuál de todas sus ascendencias es la principal. Aquellas personas que declaran tener como única ascendencia, o como ascendencia principal la afro o negra ingresan a la categoría afro principal, constituyendo

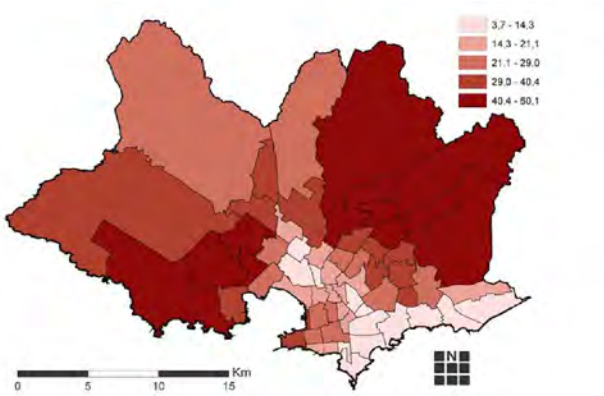
se encuentra asociada con los flujos migratorios históricos en la frontera uruguayo-brasileña, mientras que la alta concentración poblacional afro en Montevideo se explica en gran parte por la migración rural-urbana, ocurrida durante la segunda mitad del siglo XX, principalmente de población afro proveniente del norte del Uruguay. A su vez se debe destacar para Montevideo el contingente poblacional afro que proviene de los esclavos africanos, introducidos de forma forzosa en épocas coloniales (Reid Andrews, G., 2011).

En relación con la distribución territorial dentro del departamento de Montevideo se revela una fuerte concentración de afrodescendientes en zonas específicas de la ciudad, que coinciden con los barrios situados en la periferia urbana. De esta manera, la proporción de población afro es menor al 5 % en los barrios costeros, donde reside la población de ingresos medios y altos, y alcanza entre un quinto y un séptimo en algunos barrios ubicados en el cinturón de la pobreza de la capital. De esta forma la distribución territorial de la población afro coincide con la distribución de la población con Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) en la ciudad de Montevideo. A su vez se revela una fuerte concentración en los anillos intermedios de la ciudad, donde residen en su mayoría los sectores de obreros y trabajadores, principalmente en las zonas ubicadas al oeste y noreste de Montevideo. En cuanto a las áreas centrales, los barrios de Ciudad Vieja, Barrio Sur, La Aguada y La Comercial son los que presentan una mayor concentración poblacional afro (Cabella, W, et. al., 2013)



Mapa 1 – Montevideo: porcentaje de afrodescendientes por barrio. Año 2011. Tomado de Cabella et. al., 2013.

un total de un 4,8 % para la población nacional. En los casos en que la persona declara tener ascendencia afro, pero señala que la misma no es su ascendencia principal, ingresa al grupo afro no principal, que constituye el 3,4 % de la población uruguaya. Buscando maximizar la visibilización de las personas que se auto identifican como afrodescendientes se recurre al criterio más amplio, el de todas las personas que declararon tener ascendencia afro o negra (8,1 %). Sin embargo, al momento de cuantificar las brechas raciales, los análisis basados en la ascendencia principal permiten visualizar una mayor desigualdad étnico-racial, en base a que posiblemente la ascendencia principal se encuentra en mayor consonancia con los rasgos físicos que definen a nivel social la pertenencia étnico-racial (Cabella, W., et. al., 2013).



Mapa 2 – Montevideo: porcentaje de población con al menos una NBI por barrio. Año 2011. Tomado de Calvo, 2013.

En relación con la población que mantiene carencias críticas, Montevideo se encuentra entre los departamentos con mayor brecha racial, ya que el 45 % de los afrodescendientes presenta al menos una NBI, frente al 25 % de los no afrodescendientes, generando una brecha del 20,8 %. (Cabella, W., et. al., 2013). La distribución territorial y las carencias críticas que presenta la población afro de Montevideo pueden estar asociadas a desigualdades en el capital educativo y en la posición alcanzada dentro del mercado laboral. Los jóvenes afrodescendientes presentan mayores dificultades que el resto de la población juvenil para permanecer y progresar dentro del sistema educativo. Por ejemplo, a los 18 años uno de cada dos jóvenes dejó de asistir a la educación formal, mientras que en el caso de los afrodescendientes esta proporción asciende a dos de cada tres jóvenes. En las edades correspondientes a la educación terciaria (21 años o más) la asistencia a una institución educativa cae por debajo del 20 % entre jóvenes afrodescendientes. Por su parte, las tasas de finalización de la educación media superior indican los bajos niveles de escolarización alcanzados por la población afrodescendiente, ya que el 24,6 % de los jóvenes afro, mayores de 24 años, alcanzó a finalizar el bachillerato o iniciar la educación terciaria frente al 38,6 % de los no afrodescendientes (Cabella, W., et. al., 2013).

En lo relativo al mercado laboral, la población afro presenta mayores tasas de actividad y tasas de empleo que la población blanca, debido a una mayor participación en el mercado de trabajo de los más jóvenes y de las personas mayores. El ingreso más temprano de los jóvenes afro al mercado laboral se asocia con una alta deserción escolar. A su vez, la mayor tasa de actividad de personas afrodescendientes con edades superiores a los 65 años puede demostrar las dificultades de estas personas para acceder a una pensión de retiro, debido a las condiciones laborales experimentadas en el pasado. Las mayores tasas de actividad y de empleo de la población afrodescendiente no se asocian con una menor tasa de desempleo, ya que la población afro en el 2006 presentaba una tasa de desempleo del 14,1 %, frente al 10,5 % de la población blanca. Por otra parte, en ese mismo momento, el 48 % de los trabajadores ocupados de ascendencia afro no

aportaban al sistema de seguridad social, frente al 34 % de la población blanca (Buchelli, M. y Cabella, W., 2010).

En cuanto a la distribución de las categorías ocupacionales, la población afrodescendiente se concentra mayoritariamente en empleos no calificados, observándose en varones una alta proporción de trabajadores de la construcción, y en mujeres de trabajadoras del servicio doméstico. Los afrodescendientes presentan a su vez una baja participación en empleos de categoría directiva o técnico profesional, lo que podría asociarse en parte con el bajo nivel educativo alcanzado por este sector poblacional. También se evidencia una mayor proporción de afrodescendientes en el trabajo asalariado privado, y en el desempeño de actividades por cuenta propia sin local, revelándose una menor participación en los empleos por cuenta propia que requieren capital o propiedades, así como también una baja participación dentro del sector público (Buchelli, M y Cabella, W, 2010).

Las desigualdades asociadas con el capital educativo y con la ocupación laboral se reflejan en la distribución de la población afrodescendiente según estratos de ingreso, la que indica que cuanto más pobre es el estrato de ingreso considerado mayor es la proporción de afrodescendientes. Como ejemplo, el 10 % más rico de la población presenta un 2 % de población afrodescendiente, mientras que el 10 % más pobre alcanza un 20 % de población afro. Esto demostraría que, con menor capital humano y sujeto a diversas formas de discriminación laboral, el sector poblacional afro se colocaría en los sectores más bajos de la distribución económica de la sociedad uruguaya (Buchelli, M y Cabella, W., 2010). Los datos relacionados con el capital educativo, la situación en el mercado laboral y los niveles de ingresos pueden contextualizar la alta proporción de población afro residiendo en los cinturones de pobreza de la ciudad, así como también entender que casi la mitad de la población afrodescendiente en Montevideo presente alguna necesidad básica insatisfecha.

CONSIDERACIONES FINALES: RAZA Y RACISMO EN LA CONFORMACIÓN DE TERRITORIOS URBANOS

El racismo puede interpretarse en un sentido amplio como el conjunto de factores que producen discriminación racial y desventajas raciales. De esta forma, la estructura propia del racismo implica una construcción ideológica, incorporada y efectivizada a través de un conjunto de prácticas materiales de discriminación racial, constituyéndose en el determinante primario de la posición de los no-blancos en las relaciones de producción y distribución de una sociedad. Por otra parte, frente a las visiones que consideran a las prácticas racistas del grupo dominante blanco en nuestras sociedades como arcaísmos del pasado colonial, se debe sostener que las prácticas

racistas se encuentran funcionalmente vinculadas con los beneficios materiales y simbólicos que el grupo blanco obtiene a través de la descalificación competitiva de los no blancos (Guimarães, A. S., 2004).

La estructura del racismo opera a su vez con una concepción de raza asumida por los otros (a la que se puede denominar como "raza atribuida"), la que transforma a un conjunto de individuos en un grupo racial subalterno, a partir de características físicas hereditarias, las que son tomadas de forma arbitraria y justificadas por ideologías racistas con supuestas bases científicas. Así los diferentes pueblos atrapados en África y transportados forzadamente como esclavos hacia las colonias americanas fueron transformados en "negros" o "raza negra". De esta forma se generan "procesos de racialización" a través de la clasificación espontánea de un individuo, un grupo, un agrupamiento regional o residencial en términos raciales, llamándose de "negro" a una persona, una entidad social o un barrio. Esta clasificación se realiza de forma espontánea e irreflexiva por intermedio del sistema clasificatorio y simbólico dominante, incorporado en el *habitus* de sus actores/agentes. Desde un punto de vista colectivo la racialización se condensa en instituciones, saberes e ideologías, representando a su vez la perspectiva de quien clasifica, lo que quiere decir que para clasificar a alguien como "negro" se está clasificando a sí mismo como "blanco", "amarillo" u otra designación étnico-racial (Guimarães, A. S, 2016).

A la "raza atribuida por los otros" se le opone la "raza definida por sí mismo", que se puede denominar como "formación racial", implicando la construcción de una contraidentidad racial positiva, no solo como individuos sino también como colectivos raciales. Este proceso engloba agentes e instituciones como líderes, movimientos sociales, organizaciones estatales y de la sociedad civil. De esta forma, frente a la caracterización fenotípica de los descendientes de africanos como marcador primordial de la identidad de dicho grupo racial, a lo que se suma la negación de sus culturas e historias de origen, diferentes movimientos como el de los Derechos Civiles en los Estados Unidos, o el Anti-Apartheid en Sudáfrica, o los Movimientos Afro en América del Sur, han avanzado como colectivo y en sus reivindicaciones por derechos a través de la movilización por la categoría de raza, entendida como comunidad basada en una historia y origen compartido (Guimarães, A. S., 2016).

La raza atribuida por los otros y sus procesos de racialización se traducen en el espacio urbano a través de la segregación racial, visibilizándose en las calles de los barrios residenciales de los sectores privilegiados, como en el interior de sus hogares. En el primer caso entre quienes viven y trabajan en la zona, en el segundo caso entre quienes usan los espacios de sociabilidad para residentes y quienes usan los espacios del servicio doméstico. También en estos espacios urbanos se demuestra la distancia

social entre residentes y trabajadores a través de la segregación en la movilidad urbana, que determina la utilización de ómnibus para trabajadores y de automóviles para residentes, implicando en algunos casos la total ausencia de transporte público en zonas de alto poder adquisitivo (Guimarães, A. S, 2016).

A la segregación racial del espacio urbano, producida por los procesos de racialización, se le puede oponer la lógica espacial de la formación racial, a través de los sentimientos comunitarios de vecindad en los barrios ocupados por las minorías étnico-raciales, los que son generados por la circulación en espacios de ocio y entretenimiento, bares, sindicatos, iglesias y clubes que reúnen a las poblaciones racializadas, sirviendo muchas veces como vehículos de producción cultural y simbólica, permitiendo una representación colectiva alternativa a las de la sociedad envolvente. También se debe resaltar las políticas de ocupación en áreas y terrenos centrales de la ciudad, que valorizan la ancestralidad y la pertenencia étnico y cultural de estos territorios urbanos, contradiciendo a las lógicas de dominación de clase a través de prácticas como el contra urbanismo (Guimarães, A. S, 2016).[4]

De esta forma se puede visualizar actualmente en la ciudad de Montevideo diferentes territorios urbanos afro. Se entiende al territorio étnico como un espacio demarcado por límites que son reconocidos por la misma colectividad que lo conforma, apareciendo el territorio como una de las referencias fundamentales en los procesos de identificación colectiva. De todas maneras, el territorio étnico puede transformarse, mudarse, ser creado y recreado, aparecer y desaparecer, porque se define por su naturaleza contextual (Leite, I. B,1990). La lucha por un territorio étnico, desarrollada por los movimientos afro, implica la idea de que la discriminación racial funciona como una especie de conector de flujos de discriminaciones. Así, la identificación con el territorio permite la construcción de un nuevo cuadro de clasificaciones, frente a la insuficiencia de categorías como las de clase social para dar visibilidad a la disputa étnica. Si bien estas estrategias políticas desplegadas por los movimientos afro implican avances notorios, a su vez puede emerger el peligro de concebir de forma sustancialista a lo étnico, ignorando su carácter socialmente construido. En el caso de la lucha étnica asociada a un territorio puede también suceder que en la pugna política se perpetúen clasificaciones blancas/occidentales/europeas, que asocian a una cultura/etnia/raza con un territorio, de manera similar a

[4] Aquí se deben señalar las acciones de reparación histórica, desarrolladas por la Intendencia de Montevideo (IM) y el Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente (MVOTMA), hacia la población afrouruguaya frente a los desalojos de Medio Mundo y Ansina en barrios Sur y Palermo, a través de la construcción de dos cooperativas de viviendas: Reus al Sur-Ansina y Ufama al Sur. Se proyecta desarrollar más cooperativas de viviendas para afrodescendientes en estos barrios y en Ciudad Vieja y Cordón. Esta política surge como respuesta a las demandas de reparación histórica del movimiento afro uruguayo, sostenidas por más de una década.

las ideologías que conformaron a los estados-nacionales en la modernidad. En cambio, la etno-racialidad debería abordarse como un proceso de construcción de identidades, y no como conceptos que ya se encuentran formateados y estancados (Müller, C. B, 2011). Esta elección teórico-metodológica tiene consecuencias fundamentales para el análisis de las territorialidades étnicas, ya que prioriza su naturaleza construida y transformacional.

El territorio urbano aparece para estos casos como una geografía con líneas divisorias y demarcaciones que intervienen en, y conforman a, la vida social, principalmente en las relaciones que los individuos establecen entre sí al ocupar dicho territorio (Rolnik, R., 1989). De esta manera, el territorio urbano se encuentra atravesado por múltiples formas de segregación y de agrupamientos, apareciendo las dinámicas étnico-raciales en la ciudad como una de sus formas más determinantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFÍCAS

Barrios Pintos, Aníbal. (1968) *Montevideo. Los barrios I.* Montevideo: Colección Nuestra Tierra.

Benton, Lauren. (1986). La demolición de los conventillos: la política de la vivienda en el Uruguay autoritario. *Cuadernos de CIESU 54,* 13-38.

Buchelli, Marisa y Cabella, Wanda. (2010). El perfil demográfico y socioeconómico de la población afrouruguaya según su ascendencia racial. *Notas de población 91*, 161-200.

Cabella, Wanda, Nathan, Mathías y Tenenbaum, Mariana. (2013). *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay, Fascículo 2. La población afro-uruguaya en el censo 2011.* Montevideo: Trilce.

Calvo, Juan José. (comp.) (2013). *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay, Fascículo 1. Las Necesidades Básicas Insatisfechas a Partir de los Censos 2011.* Montevideo: Trilce.

Guimarães, Antonio Sergio Alfredo. (2004). Preconceito de cor e racismo no Brasil. *Revista de Antropologia 47 (1)*, 09-43.

Guimarães, Antonio Sergio Alfredo. (2016) Formações nacionais de classe e raça. *Tempo Social 28 (2)*, 161-182.

Leite, Ilka Boaventura. (1990). Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. En *Terras e territorios negros no Brasil*. Textos e debates. N° 2. (pp.39-51). Santa Catarina: NUER.

Leite, Ilka Boaventura. (1996). Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregacão. En Ilka Boaventura Leite. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. (pp.37-53). Santa Catarina: Letras Contemporâneas.

Montaño, Oscar (2008). *Historia afrouruguaya. Tomo 1*. Montevideo: Mastergraf.

Müller, Cinthia Beatriz. (2011). *Direitos étnicos e territorializacão. Dimensões da territorialidade em uma comunidade negra gaúcha*. Porto Alegre: UFRGS Editora.

Reid Andrews, George. (2011). *Negros en la nación blanca: historia de los afro-uruguayos*. Montevideo: Librería Linardi y Risso.

Rolnik, Raquel (1989). Territorios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). *Estudos Afro-Asiáticos (7)*

Romero Gorski, Sonnia (2003). *Madres e hijos en la Ciudad Vieja. Apuntes etnográficos sobre asistencia materno-infantil*. Montevideo: Nordan Comunidad.

Romero Gorski, Sonnia (2011). Punto de vista antropológico sobre la ciudad. En S. Romero Gorski (ed) *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay 2010-2011*. (pp. 195-206). Montevideo: Nordan Comunidad.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 198. Youth, Inequality and Contemporary Challenges

ESTIGMAS, JUVENTUDES E PRÁTICAS DE LAZER EM COMUNIDADE PERIFÉRICA DE CAMPINA GRANDE-PB

Vanderlan Silva[1]
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)

Resumo

Esse trabalho apresenta resultados de pesquisa desenvolvida na favela da Ramadinha, na qual investigamos as formas de lazer dos moradores da localidade, com ênfase nos jovens. Localizada no município de Campina Grande-PB, ela tem 3270 habitantes e é comumente vista a partir de olhares estigmatizadores de moradores de outras comunidades, que atribuem aos seus residentes práticas delituosas: furtos, roubos, homicídios e tráfico de drogas. Marcada por precárias condições de infraestrutura, como falta de esgotamento sanitário, coleta de lixo, insuficiência de asfaltamento, ausência de equipamentos públicos de lazer: campos de futebol e quadras poliesportivas, praças, etc. A pesquisa etnográfica foi desenvolvida a partir de observações diretas nos locais de lazer, inclusive com idas a eventos na comunidade e mediante a realização de entrevistas com interlocutores de gêneros e de diferentes gerações. Nos resultados, constatou-se que em meio aos estigmas e face à completa ausência de equipamentos estatais de lazer, os moradores constroem alternativas e resistências. Observou-se que nas noites, jovens circulam pelas ruas buscando paqueras; grupos religiosos vão às lanchonetes após seus eventos; famílias conversam nas calçadas, enquanto crianças brincam de bola de gude e de amarelinha. Grupos de homens e mulheres dançam Zumba e treinam Karater na SAB e Clube de Mães. No final da tarde, grupos de jovens e adultos jogam dominó em torno de pequenos tabuleiros sobre as calçadas.

Palavras-chave: Estigmas, Lazer, juventudes.

DESCOBRINDO O CENÁRIO DA PESQUISA

Este artigo discute a intercessão entre juventudes, sociabilidades e práticas de lazer numa comunidade da cidade de Campina Grande[2]-PB. A pesquisa que serviu de base para elaboração desse texto foi realizada durante os anos de 2016 e 1017 e contou com aporte

[1] Antropólogo. Doutor em Ciências Sociais pela Paris-Descartes (Sorbonne) Professor da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

[2] A cidade está localizada a 120km da capital João Pessoa. A população estimada é de quatrocentos e dez mil habitantes. Disponível em https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/campina-grande/panorama. Acesso em 15 de maio de 2018.

financeiro do Conselho Nacional de Pesquisa Científica (CNPq), através de concessão de Bolsa[3] de Pesquisa e foi devidamente aprovada pelo Comitê de Ética Universidade Federal de Campina Grande. Além de inúmeras incursões etnográficas, entrevistamos quinze moradores de gêneros e gerações diferentes.

Ao desenvolver pesquisa sobre as práticas de lazer numa localidade pobre e estigmatizada pelas constantes acusações de parte da mídia da cidade de ser local de moradia de muitos suspeitos de crimes praticados na cidade e no seu entorno, tentamos não ficar reféns de clichês preconceituosos que produzem visões e sensibilidades sobre a localidade e seus moradores, particularmente os jovens.

A Ramada, como a Ramadinha é carinhosamente chamada por seus moradores, é alvo de preconceitos de classe e racial dos habitantes de outros bairros da cidade. Comumente referida como favela, ela sofre as marcas do estigma social e da precariedade das condições de infraestrutura e socioeconômicas. Segundo a definição do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, doravante IBGE, em seu "Censo Demográfico 2010. Aglomerados subnormais. Primeiros resultados", aglomerado subnormal é toda e qualquer

> Ocupação ilegal da terra, ou seja, construção em terrenos de propriedade alheia (pública ou particular) no momento atual ou em período recente (obtenção do título de propriedade do terreno há dez anos ou menos); e Possuírem pelo menos uma das seguintes características: urbanização fora dos padrões vigentes - refletido por vias de circulação estreitas e de alinhamento irregular, lotes de tamanhos e formas desiguais e construções não regularizadas por órgãos públicos; e precariedade de serviços públicos essenciais.

E ainda,

> Os Aglomerados Subnormais podem se enquadrar, observados os critérios de padrões de urbanização e/ou de precariedade de serviços públicos essenciais, nas seguintes categorias: a) invasão; loteamento irregular ou clandestino; e c) áreas invadidas e loteamentos irregulares e clandestinos regularizados em período recente.

Aglomerado subnormal, eufemismo utilizado pelo IBGE em suas publicações, já que o termo favela carrega marcas históricas das visões negativas que foram sendo atribuídas e incorporadas ao longo de mais de um século[4], desde o surgimento da mesma, no final do século XIX, na então capital da República: Rio de Janeiro.

Contudo, a suavização do termo não esconde as duras condições às quais as populações dos "aglomerados subnormais" vivem no Brasil. De acordo com o último Censo realizado pelo IBGE, em 2010, acima referido, o Brasil possuía 11.425,644 pessoas

[3] Monalisa Castro foi bolsista de Iniciação científica e auxiliar de pesquisa.
[4] Ver a respeito VALLADARES, Licia do Prado. A invenção da favela. Do mito de origem a favela.com, Rio de Janeiro: Editora FGC, 2005.

residindo em 6.329[5] favelas. No estado da Paraíba eram 130.927 habitantes que moravam em 90 favelas, ao passo que em Campina Grande se tinha 29.039 pessoas residindo em 18 aglomerados subnormais, entre os quais o da Ramadinha.

O termo comunidade é aqui tomado no sentido atribuído por (NISBET, 1967:48): "uma fusão de sentimentos e pensamentos, de tradição e compromisso, de adesão e volição. Pode ser encontrado em, ou expressar simbolicamente, localidade, religião, nação, raça, idade, ocupação..." ou ainda no sentido empregado por (WEBER, 1987: 77) para quem comunidade é "uma relação social na medida em que a orientação da ação social, na média ou no tipo-ideal, baseia-se em um sentido de solidariedade: o resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes".

Não se trata de se filiar a conceitos de comunidade que a classificam como estanques. Muito pelo contrário, pensando na esteira das reflexões propostas por (TöNNIES 1995) para quem a comunidade pode se estabelecer a partir de laços de parentesco, de vizinhança e de amizade, consideramos que a comunidade da Ramadinha apresenta características semelhantes àquelas presentes na sociedade campinense, quais sejam, multiplicidade de grupos e de práticas. Logo, para além de um sentimento comum de pertencimento, seus moradores têm "consciência empírica" das diferenças presentes entre os habitantes. Inserida numa sociedade complexa, tal como a brasileira, nesse início do século XXI, a Ramadinha parece se enquadrar bem naquilo que (BAUMAN, 2003: 62) afirma, qual seja,

> Comunidade, cujos usos principais são confirmar, pelo poder do número, a propriedade de escolha e emprestar parte de sua gravidade a que confere "aprovação social", deve possuir os mesmos traços. Ela deve ser tão fácil de decompor como foi fácil de construir. Deve ser e permanecer flexível, nunca ultrapassando o nível "até nova ordem" e "enquanto for satisfatório.

Portanto, pensamos a comunidade lócus deste como conjunto de indivíduos residentes que partilham de valores, sentimentos e práticas comuns, sem contudo, deixarem de se relacionar com indivíduos e grupos de outras localidades, o que faz da Ramada uma unidade aberta a muitas influências. Para usar uma metáfora, afirmamos que enquanto comunidade a Ramadinha é semelhante às geleiras, ora firme como rocha, ora fluída como água.

Situada na zona oeste da cidade, a Ramadinha se localiza entre os Bairros de Bodocongó, Serrotão e Malvinas. Composta por 3.270 moradores, cuja maioria enfrenta duras condições de existência no seu cotidiano, seja em decorrência das precárias condições de infraestrutura do bairro ou como consequência dos empregos e trabalhos

[5] Op. Cit. pg. 57

de baixa qualificação profissional e remuneração, a exemplo de serventes de pedreiro, empregadas domésticas, vendedores de frutas, porteiros, carroceiros, flanelinhas, atendente de telemarketing, feirantes, etc.

COTIDIANO, ESTIGMA E VIOLÊNCIA

Estima-se que 41% da população da Ramadinha são de jovens. A noção de jovens com a qual trabalhamos aqui se aproxima das observações realizadas por (PAIS, 1990:163) sobre culturas juvenis: "sistema de valores socialmente dominantes atribuídos à juventude (tomada como conjunto referido a uma fase da vida), isto é, valores a que aderirão jovens de diferentes meios e condições sociais".

Tal como os demais grupos de moradores da favela em tela, os jovens veem recair sobre si as marcas classificatórias da discriminação social e dos preconceitos geográfico e de origem. No dia a dia eles sentem de maneira indelével os olhares e acusações de práticas maledicentes de serem potencialmente suspeitos de furtos, roubos, homicídios e tráfico de drogas, etc.

Constantemente expostos a tais classificações, os moradores desenvolvem práticas de reação aos estigmas. Por vezes se opondo a eles; outras vezes, assumindo atitudes de resignação. Em situação vivida por nós durante a pesquisa, acompanhamos uma jovem da localidade ao Instituto Médico Legal (IML), para tentar a liberação do corpo de seu parente de pouco mais de 20 anos, que havia sido morto em situação de violência urbana. Frente à recusa do funcionário do IML, que argumentava que o corpo só poderia ser liberado na manhã do dia seguinte, uma vez que ainda não havia sido necropsiado, a jovem comentou conosco que aquilo só ocorria porque eles eram moradores da favela.

Em outra situação à qual tivemos acesso, durante o planejamento de casamento de uma jovem da comunidade com um rapaz oriundo de outro bairro, esse afirmou que não pretendia fixar residência na Ramadinha, pois ali era muito desvalorizado. Ora, certamente a avaliação do jovem nubente não considerava apenas os aspectos imobiliários das casas locais, mas provavelmente, também incluía as marcas negativas atribuídas aos seus moradores.

Inegavelmente, as marcas do preconceito e dos estigmas ajudam a definir a relação dos moradores da Ramadinha com os residentes em outros bairros da cidade e, por conseguinte afetam as maneiras como esses mesmos se autopercebem e vice-versa. Todavia, é preciso ressaltar que as percepções de outros e as autopercepções não se configuram exclusivamente a partir de tais elementos identitários (estigmas), mesmo que muitas vezes esses possam assumir lugar de destaque no processo.

Quando elegemos o estudo das formas de interação expressas através do lazer, não procuramos fechar os olhos para a incidência dos casos de violência que atingem os moradores da Ramadinha, pois concretamente eles ocorrem em proporções semelhantes aquelas que têm lugar em bairros pobres e desassistidos pelos poderes públicos.

Numa das entrevistas realizadas com um comerciante da localidade, o mesmo relatou que no último ano o seu "mercadinho" havia sido assaltado três vezes e ele sequer havia prestado Boletim de Ocorrência, pois a polícia não "resolvia nada". Portanto, não se trata de romantizar ou negar a prática de furtos, roubos, assaltos ou a presença de pontos de comércio drogas ilícitas, a exemplo de maconha e crack. Antes, se trata de considerar a existência e a influência de tais eventos no cotidiano da Ramadinha, sem, contudo, reduzir as dinâmicas das interações cotidianas que seus moradores estabelecem a essas variáveis. A incidência de práticas delituosas é reconhecida por vários de nossos interlocutores, que indicam inclusive, como essas influenciam em seu cotidiano no bairro. Bernardo[6] e Laura, por exemplo, afirmaram que deixaram de frequentar a pastelaria e de colocar cadeiras do lado de fora da casa no início da noite para conversar com vizinhos, respectivamente, por causa dos relatos constantes sobre casos de violência na comunidade.

Se a presença da violência é reconhecida por parcela considerável de nossos entrevistados, a fonte de tais inquietações e medos é igualmente apontada. Tal como outrora, no momento "áureo", do surgimento das primeiras habitações na localidade, o tempo da infância de Diana, quando "tudo ainda era mato" e "não havia violência", hoje, também não são os moradores da Ramadinha que praticam tais crimes. O "mal", acreditam muitos moradores, vem de fora e por vezes passa a viver nas proximidades. Rodolfo e Fabrícia apontaram que a construção do conjunto habitacional João Paulo II, no quadro do Programa Minha Casa Minha Vida, na vizinhança da favela e consequentemente a chegada de pessoas oriundas de vários lugares da cidade como causa para a presença da violência que perturba os moradores da Ramadinha no dia a dia.

PRÁTICAS DE LAZER NA RAMADINHA

É curioso e revelador perceber que a Ramada tem mais de 34 anos de existência "oficial" e que persistem situações de precariedade infraestruturais na comunidade. Poucas são as ruas com asfaltamento, não existem espaços públicos estatais destinados às práticas de lazer, a exemplo de praças, clubes, ginásios, campos de futebol, academias ao ar livre, etc. Entretanto, como veremos ao longo deste texto, tais dificuldades não

[6] Os nomes dos interlocutores foram substituídos por pseudônimos.

constituem impedimentos à emergência de práticas de interação entre os moradores da localidade, notadamente daquelas que se produzem no espaço público das ruas, bem como no interior das residências e associações, a exemplo das atividades de lazer.

Nosso estudo investigou as atividades de lazer praticadas pelos moradores na Ramadinha. As atividades relatadas pelos interlocutores como tendo sido praticadas longe do espaço geográfico da favela foram consideradas na justa medida em que ajudaram a compreender as razões do afastamento da localidade, seja por motivos de ausência de equipamentos públicos ou por circunstâncias outras.

Seguindo sugestão de Magnani (2008), procuramos identificar e compreender cenários, atores e as regras que dão sentido às práticas dos atores sociais.

A Ramadinha, tal como a cidade da qual faz parte, é espaço multifacetado, vivido e praticado pelos indivíduos e grupos que a habitam de distintas maneiras. Espaço fragmentado em permanente processo de transformações, de (re) significações. Pensar em práticas de lazer nesse universo plural implica em se propor a identificar e compreender àquelas atividades cujo objetivo é estar junto, sem uma utilidade imediata, aparente ou das quais possam resultar um produto materializável. Em tais ocasiões os indivíduos estabelecem formas de interação, novos contatos e/ou fortalecem laços sociais já existentes. Como observa (SIMMEL, 2006, p. 64),

> Quando os homens se encontram em reuniões econômicas ou irmandades de sangue, em comunidades de culto ou bandos de assaltantes, isso é sempre o resultado das necessidades e interesses específicos. Só que, para além desses conteúdos específicos, todas essas formas de sociação são acompanhadas por um sentimento e por uma satisfação de estar justamente socializado, pelo valor da formação da sociedade enquanto tal.

As práticas de lazer dizem respeito às atividades que podem e devem ser pensadas enquanto constructos sociais, que exprimem formas distintas de interação, espécies de ligas que unem indivíduos e grupos que constroem e dividem ações e sentimentos nesses momentos. E, como bem ressalta (MAGNANI, 2003:19) "Entretenimentos[...] podem constituir uma via de acesso ao conhecimento dos valores, da maneira de pensar e do modo de vida dos trabalhadores". Assim, é interessante considerar as atividades de lazer na comunidade da Ramadinha como expressões difusas e complexas de seus moradores. Em muitas das abordagens teóricas que procuram analisar o lazer, esse aparece em maior ou menor grau vinculado às atividades laborais. Para (MARCUSE, 1981:50), por exemplo, "o lazer seria uma alienação, uma ilusão de auto-satifação das necessidades do indivíduo, porquanto estas necessidades são criadas, manipuladas pelas forças econômicas da produção e do consumo de massa, conforme o interesse de seus donos". Embora guarde certa distância de perspectiva de Marcuse, (DUMAZEDIER, 1973:94), pensa o lazer como

atividade realizada pelos indivíduos depois que se livram das obrigações profissionais e familiares.

Será mesmo que no caso das atividades de lazer desenvolvidas na Ramadinha os indivíduos necessariamente precisam se livrar de suas responsabilidades profissionais e familiares para só então praticar lazer? Ou ainda, as atividades de lazer se reduzem às ilusões criadas pela lógica mercadológica, que servem para alienar seus praticantes? Antes de nos determos na busca das respostas, é importante ressaltar que Dumazedier e Gutierrez (2001) destacam que a "inseparabilidade" das relações de trabalho e de lazer faz parte dos paradoxos da construção do campo de estudo sobre lazer. Nas próprias relações cotidianas, certamente as atividades consideradas uteis e aquelas realizadas durante o "tempo livre" não parecem estar tão dissociadas como Marcuse acredita. Assim, são práticas como essas, cotidianas, que podem servir de guias para o pesquisador "estrangeiro" conhecer as redes de relações estabelecidas pelos citadinos de determinada localidade. Pois, como observa o antropólogo paranaense,

> O lazer está nos antípodas daquilo que se considera o lugar canônico da formação da consciência de classe, ocupar parte mínima do tempo do trabalhador e não apresenta implicações políticas explícitas. Atividade marginal, instante de esquecimento das dificuldades cotidianas, lugar enfim de algum prazer – mas talvez por isso mesmo possa oferecer um ângulo inesperado para compreensão de sua visão de mundo: é lá que os trabalhadores podem falar e ouvir sua própria língua. (MAGNANI, 2003:30).

Para uma boa compreensão da perspectiva indicada pelo antropólogo da Universidade de São Paulo, é importante ter em mente que no momento de escrita de sua tese ele se dirigia também a interlocutores ligados ao estudo do mundo do trabalho, alguns dos quais haviam lhe aconselhado a estudar alguma coisa séria, daí o contraponto feito ao trabalho e o relevo colocado no lazer como expressão singular de "iguais", que podem, no seu "pedaço", falar sua "própria língua". E, por mais que algumas décadas nos separem do momento em que a tese de Magnani veio à luz, muitos intelectuais das Ciências Sociais continuam hierarquizando objetos de estudo de acordo com o que suas crenças políticas lhes levam a crer que seja mais relevante.

Pensar as relações de lazer e trabalho na Ramadinha nos ajuda a refletir sobre as diversas atividades praticadas pelos moradores da localidade. Ali, conforme observamos, as atividades de lazer necessariamente não se desvinculam de atividades ou são praticadas em momentos distintos daqueles dedicados às atividades ditas uteis, produtivas.

Durante a realização da pesquisa, não foram poucas as vezes que nos deparamos com grupo de homens e mulheres jogando dominó nas portas de bares ou em frente as casas. Eram grupos de 4 jogadores por vez, enquanto outros aguardavam para entrar na cena do jogo. Alguns dentre eles voltavam do trabalho, outros estavam desempregados

ou eram aposentados, mas havia ainda os que jogavam enquanto trabalhavam atendendo a clientela, a exemplo da dona da barraca em frente ao Clube de Mães da comunidade, cujo jogo de dominó se estende por boa parte da tarde, até o pôr do sol.

O lazer de fato pode constituir uma fuga das atividades mais regulares do cotidiano, especialmente daquelas que obrigam os indivíduos a permanecer por longas horas em ambiente de trabalho distante de suas moradias, mas isso não faz dele uma situação de alienação e de incompreensão sobre o que ocorre em "outras esferas" da vida social. As práticas de lazer não podem, creio eu, ser reduzidas a programações da sociedade capitalista com fins de manipular os trabalhadores ou mesmo de reduzir essas atividades à mercadorias que precisam ser compradas. Evidentemente não se pode perder de vista que as sociedades capitalistas têm cada vez mais avançado na direção de tornar muitas formas de diversão fontes de consumo e, portanto, bens a ser comprados. Todavia, muitas atividades de lazer são atividades "marginais" à ordem capitalista. A pichação praticada por jovens das periferias em muitas cidades brasileiras é, indiscutivelmente, uma atividade de busca de prazer e de contestação por parte da juventude que pratica e demarca os espaços da cidade de maneiras inversas àquelas que a lógica higienista burguesa deseja. Os jogos de dominó que ocorrem diariamente em frentes de várias casas e de pequenos comércios na Ramada nada tem de útil no sentido de produtividade capitalista. A prática de conversar sentado nas cadeiras, no "terreiro" em frente às casas, também é uma maneira de estar junto com vizinhos, de interagir e viver o chamado "tempo livre".

Comumente vistas como secundárias por muitos autores, as práticas de lazer assumem lugar de destaque na vida de alguns dos interlocutores com os quais conversamos. Esaú nos relatou que joga sinuca todos os dias, manhã e tarde. Pela manhã ele chega ao bar por volta das 9h da manhã e fica até às 11:30h, quando se "lembra do comer e corre pra casa". Depois do almoço, ele "já fica com vontade de voltar, de ir de novo" pra o jogo. Atividade regular na vida de Esaú e de muitos de seus parceiros, tida como improdutiva a partir da perspectiva que procura pensar as relações humanas circunscrevendo seu centro às atividades laborais.

Os jogos de dominó e de sinuca praticados por Esaú, bem como outras atividades praticadas pelos moradores da Ramada podem ser pensadas como atividades de lazer, em consonância com a definição apontada por (DUMAZEDIER, 1973:94):

> Conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja para divertir-se, recrear-se e entreter-se ou ainda, para desenvolver sua informação ou formação desinteressada, sua participação social voluntária ou sua livre capacidade criadora"

Tais como os jogos acima citados, os de futebol e de "bola de gude", realizados em frente as casas ou nas ruas da Ramada e comunmente praticados por grupos de meninos são habituais no dia a dia de crianças e jovens na Ramada.

Os jogos são formas de interação entre os atores sociais que expressam dimensões múltiplas das sociabilidades cotidianas. Neles, muitas coisas estão em jogo, inclusive a busca pelo prazer. Para (HUIZINGA, 2012: 3-4),

> ..O jogo é mais do que um fenômeno fisiológico ou um reflexo psicológico. Ultrapassa os limites da atividade puramente física ou biológica. É uma função significante, isto é, encerra um determinado sentido. No jogo existe alguma coisa 'em jogo' que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa. Não se explica nada chamando 'instinto' ao princípio ativo que constitui a essência do jogo; chamar-lhe 'espírito' ou 'vontade' seria dizer demasiado. Seja qual for a maneira como o considerem, o simples fato de o jogo encerrar um sentido implica a presença de um elemento não material em sua própria essência.

Os jogos não se limitam às motivações lógicas de nossa cultura, no sentido estrito de racionalidade instrumental que visa sempre atingir fins específicos, pois, "se brincamos e jogamos, e temos consciência disso, é porque somos mais do que simples seres racionais, pois o jogo é irracional" (HUIZINGA, 2010, p. 6). E, aqui vale destacar que "todo jogo é um sistema de regras que definem o que é ou o que não é do jogo, ou seja, o permitido e o proibido" (CAILLOIS, 2017; 19). E mais, o jogo combina liberdade, intervenção, acaso e destino. "O jogo e a arte nascem de um excesso de energia vital, da qual o homem ou a criança não precisam para a satisfação de suas necessidades imediatas e que usam para a imitação gratuita e agradável de comportamento reais" (Idem; 2017: 251)

A existência de regras sociais que delimitam as ações possíveis durante os jogos, bem como o uso do excesso de energia vital nos leva a pensar na dupla marca das atividades lúdicas e, por conseguinte nas práticas de lazer. No importante trabalho de Gutierrez (2001), ele consegue demonstrar bem a estreita relação entre as dimensões individuais e sociais presentes nas práticas do lazer.

> A atividade de lazer é essencialmente uma opção íntima, individual, regida pela liberdade. constitui um espaço da vida em que a personalidade de cada um [...] manifesta-se com maior autonomia do que em qualquer outro espaço da vida em sociedade. Assim sendo, o lazer constitui uma dimensão profundamente significativa da existência humana e ilustrativa do social. (GUTIERREZ, 2001: 9).

A prática de lazer implica na busca pelo prazer, a partir das percepções que cada segmento social constrói. Portanto, a liberdade dos indivíduos nesse cenário, como em outros, consiste no exercício de autonomia de escolher entre as atividades de lazer existentes e disponíveis em cada situação social, àquelas que mais lhe agradam. E, como assevera (CAILLOIS, 2017:212) "o prazer é feito de excitação e de ilusão, de desorientação consentida, de quedas interrompidas, de choques amortecidos, de colisões inofensivas". A busca pelo prazer, sem que esse necessariamente seja alcançado em todas as situações é que marca o lazer. Gutierrez ilustra bem essa afirmação, ao citar como exemplo um

torcedor que vai assistir a uma partida de seu time preferido e acaba vendo sua equipe sair derrotada. Ele não sentirá prazer com o resultado, mas indubitavelmente, ele o buscou e por isso realizou atividade de lazer.

Ora, as práticas de lazer são expressões da criatividade humana e enquanto manifestação das capacidades dos atores sociais de construir suas existências a partir de múltiplas expressões, socialmente referenciadas, sem que necessariamente estejam relacionadas à categoria trabalho, ou a uma lógica estritamente racional, tal como defendem autores ortodoxos.

No dia a dia da Ramada, muitas são as atividades de lazer exercidas por parte considerável dos interlocutores com os quais conversamos durante a pesquisa: visitar amigos e familiares em ruas adjacentes para conversar, ir à igreja e posteriormente sair para comer coxinhas e tomar refrigerantes em quitandas ou pastelarias, jogar vôlei em quadra de areia feita por jovens em umas das ruas, segundo nos relatou Rafaela; assistir filmes, novelas e programas religiosos, brincar de bicicletas nas ruas da comunidade, jogar futebol durante as tardes da semana e/ou aos sábados e domingos no campo de várzea da localidade, beber no bar com amigos, jogar dominó, etc.

Apesar da lista de atividades de lazer relacionadas por nossos interlocutores, quando indagados sobre elas, muitos afirmaram que na Ramada não se tinha nada pra fazer e que quando queriam ter algum lazer, iam procurar fora da comunidade. Alguns citaram às idas ao Parque de Bodocongó, recém-inaugurado no bairro vizinho; outros mencionaram que se deslocavam até o shopping da cidade ou iam pescar em cidades próximas à cidade de Campina Grande. Obviamente, tais revelações se manifestam com base em percepções idealizadas do que seja lazer ou se concentram na constatação da inexistência de locais públicos dedicados às atividades de lazer, a exemplo de praças, parques, quadras de esporte, como já mencionado. Há de se considerar ainda, que muitas das negativas da existência de práticas de lazer na comunidade podem ter se baseado na ausência de preocupações em classificar as atividades como tal. Durante esse processo, por vezes, a palavra lazer parecia soar estranha, diferente, distante do uso habitual de muitos moradores. Inversamente, palavras como divertimento, "desparecer" eram habituais em suas manifestações linguísticas.

As práticas e percepções dos moradores variam conforme a idade, gênero, grupos aos quais pertencem, etc. A jovem Rafaela, por exemplo, universitária, começou a circular mais pela cidade depois que iniciou o curso universitário de Pedagogia. Num dos momentos de sua entrevista, numa clara comparação com outros ambientes fora da comunidade, ela afirmou que "no bairro mesmo **não tem nada** pra crianças, pra jovens. Não tem nada pra adulto. **Até uma lanchonete** que tem. A única mesmo, **não tem nada de encher os olhos** e dizer nossa, vamos sair de casa hoje à noite e vamos fazer tal coisa".

A juventude da Ramadinha, entendida a partir de suas singularidades de gênero, políticas, de representações e situações que enfrentam no cotidiano, é uma boa amostra das juventudes brasileiras, especialmente àquelas que vivem em situação de pobreza e precariedade nas periferias brasileiras. É importante não perder de vista o fato que "na verdade, a juventude aparece socialmente dividida em função dos seus interesses, das suas origens sociais, das suas perspectivas e aspirações". (PAIS, 1990:149).

Como ilustração dessa divisão de interesses, percepções e práticas, no caso da Ramadinha, vemos que ali os jovens, em especial os do gênero masculino, circulam com mais liberdade pelas ruas do bairro do que as do gênero feminino. Em alguns relatos, jovens moças afirmaram que sempre que iam à lanchonete, por exemplo, preferiam ter a companhia dos irmãos ou namorados ou mesmo ir com amigas, em grupo. Entre os jovens do gênero masculino as diferenças também se produzem. Rodolfo, um dos nossos interlocutores, recém-casado e pai de um filho, disse que antes costumava jogar futebol nos campos de pelada e circular pelas ruas da comunidade, ocasiões essas nas quais jogava baralho, dominó e sinuca com seus amigos, mas na atualidade se sente desestimulado a fazer isso. Hoje, os jogos de futebol ficam restritos à pelada na empresa na qual trabalha e as idas à lanchonete da favela foram substituídas por pedidos feitos por telefone para lanchar em casa. Já Bernardo, solteiro, gosta de ficar em casa para assistir séries, filmes e documentários. Antes, gostava de jogar bola e ficar conversando com amigos nas ruas.

Na fala de ambos, a menor circulação pelas ruas da Ramadinha está diretamente vinculada à percepção do aumento de notícias sobre violência na localidade. Interessante observar nos relatos dos interlocutores, que esse quadro de percepções mudou nos últimos anos, aparentemente em estreita relação com a inserção no mundo do trabalho e com o "aumento" das responsabilidades junto às respectivas famílias. Como já indicamos, as percepções da violência interferem não apenas na circulação dos jovens, mas também nos deslocamentos de crianças e adultos nas ruas da Ramadinha e, por conseguinte influenciam as práticas de sociabilidades e de lazer que ali se desenrolam.

REDES DE INTERAÇÃO, VOLUNTARIADO E LAZER

Uma das constatações que mais nos impactaram durante a realização do trabalho de campo na comunidade da Ramadinha foi perceber a existência de redes de interação entre os moradores que tem influência direta sobre as atividades de lazer realizadas com regularidade na comunidade. Nas entrevistas gravadas com os moradores, além de inúmeras conversas informais com tantos outros moradores, as de Leandra e Simão nos revelaram os fios iniciais de uma vasta rede composta por amigos, familiares e pessoas que se conhecem e atuam juntas ou individualmente na promoção de atividades de lazer.

As entrevistas foram solicitadas e realizadas com esses dois personagens da comunidade seguindo uma prática comum nas pesquisas etnográficas, que recomendam sempre que possível, entrevistar as lideranças locais, cujo "conhecimento" e extensão das relações podem ajudar o pesquisador a identificar atores sociais os mais diversos, bem como pode nos levar o pesquisador a "descobrir" a existência de eventos singulares.

Chegamos até Leandra, uma de nossas primeiras entrevistadas, por essa ser presidente do Clube de Mães e a Simão por ser morador antigo e dono do principal mercadinho da Ramadinha. Simão tem sessenta e seis anos e reside há trinta e seis na Ramada. Ele organizou a quadrilha junina do Xerém durante muitos anos e manteve escolhinhas de futebol para crianças de ambos os gêneros entre os anos de 2014 e 2017. Seu Simão contratou um professor que treinava as crianças. Segundo ele, as únicas exigências eram que as mesmas frequentassem a escola e tivessem boas notas. Ele organizou campeonatos de futebol no bairro e manteve dois times na localidade: Portuguesa e Flamengo. A crise financeira dos últimos anos afetou os planos de manutenção da escolinha de futebol, já o fim dos campos de futebol nos quais os peladeiros e crianças jogavam foi ocasionado por causa da construção do Conjunto Habitacional João Paulo II ao lado da Ramadinha. Mesmo assim, seu Simão alugou os serviços de um trator e aplainou um terreno abaixo de linhas de transmissão de energia que cortam a comunidade, para servir de campo, onde atualmente os times de futebol jogam nos finais de semana, especialmente aos domingos, começando com o "racha dos velhos" às 5h da manhã. Além disso, durante as tardes da semana, de segunda à sexta-feira, o lugar serve de espaço para vários grupos de jovens "baterem pelada".

Indagado sobre quais as razões pelas quais tirava dinheiro do bolso para promover os eventos, Simão respondeu que por ser uma pessoa que tem uma situação financeira pouco mais confortável do que a maioria da localidade, esses eram meios que ele encontrava para proporcionar um pouco de lazer às pessoas e que, no caso da escolhinha, era uma maneira de afastar crianças dos caminhos da criminalidade. Ele nos revelou ainda que "seu maior desejo era ver uma área de lazer para os moradores: praça, escolhinhas para as crianças praticarem esportes, quadras". Ao final da entrevista, Simão nos conduziu à parte interna de sua casa, nos fundos do mercadinho e nos mostrou, com orgulho, os troféus que os times por ele mantidos tinham ganhado nos campeonatos de futebol.

Durante a entrevista de dona Leandra, essa fez menção a um morador que considerava importante nessa teia relacional. Biu tem trinta e oito anos, dos quais trinta e dois foram passados na Ramadinha. Desde o ano de 2015 Bilzinho, como é conhecido na paragem, promove festa para cerca de trezentas crianças no dia 12 de outubro. Ele afirmou que "tudo começou dando um pacote de pipoca, ...aí com o tempo eu fui me organizando e o pessoal me ajudando, doando um pacote de pipoca, confeito e eu fui completando,

alugando um brinquedo. Fiz quebra-panela, fiz tudo". Segundo Bilzinho, essa vontade de "ajudar" começou quando ele se deu conta que ali ninguém fazia nada pelas crianças e então ele resolveu começar a festejar o dia delas. Tal como parcela considerável dos moradores da Ramadinha, a vida dele "não é fácil" do ponto de vista econômico, mesmo assim o servente de pedreiro afirma que reserva o dinheiro que recebe do PIS anualmente e complementa, além de contar com ajuda de pessoas da comunidade e da empresa na qual trabalha para realizar a festa. Durante a entrevista realizada, Bilzinho relatou um grande número de moradores que contribuem com pipoca, bombons, cachorro-quente, se voluntariando para fazer brincadeiras com as crianças, para organizar as filhas da distribuição de doces, etc.

Outro morador que realiza trabalho voluntário é Ananias, de 55 anos é. Ele mantém uma escola de Karaté gratuita há sete anos, funcionando duas vezes por semana no Clube de Mães. Ananias justifica como principal motivação para sua atividade noturna, mesmo depois de um dia de trabalho, como uma maneira que encontrou para tirar muita gente do caminho da marginalidade. No meio da entrevista, um jovem aluno relatou que era muito violento e chegou a brigar com um membro de igreja evangélica da qual participava durante o culto. Depois que começou a fazer aulas de karater, ele afirmou que passou a estar mais ciente de si e controlado.

O Presidente da Sociedade de Amigos do Bairro (SAB), Zico, também realiza trabalho voluntário. Durante algum tempo ele pagou um professor de Zumba para realizar aula na SAB. Depois, por causa das dificuldades financeiras, ele resolveu assumir o curso, passando a ser o professor com a ajuda de um DVD que dita os passos a ser seguidos por todos. Durante a pesquisa de campo, acompanhamos algumas aulas e colhemos os depoimentos de várias mulheres que afirmaram ter perdido peso graças às aulas de Zumba na SAB.

A rede de solidariedade entre os moradores da Ramadinha é grande e por vezes suas tramas são urdidas com base nas relações familiares. Simão é pai de Leandra, presidente do Clube de Mães. Ela é também esposa do professor voluntário de Karater, Ananias. Igualmente, existem amigos que se juntam para ajudar outros na promoção de atividades, como é o caso de Bilzinho, que recebe o apoio de colegas de trabalho e da comunidade para a realização de sua empreitada.

Em paralelo a essas redes de voluntários, certamente existem outras ações de solidariedade que favorecem as práticas de lazer na Ramadinha. Movidas por iniciativas coletivas ou individuais, elas restam difusas e "invisíveis" para muitos. São formas de resistências às "duras" condições de existência cotidiana que os moradores da Ramada têm que enfrentar. Essas iniciativas trazem alento e prazer à vida daqueles que delas participam.

CONCLUSÕES

A Ramadinha só aparece de forma homogênea nos discursos midiáticos, quase sempre estigmatizadores dos moradores. No cotidiano, tal como a cidade, também esse recorte administrativo e geográfico da urbe campinense é marcado por diversas práticas de atores individuais e grupais distintos, que aos seus modos imprimem suas marcas no cotidiano: Jovens roqueiros, grupos de evangélicos conversando alegremente enquanto caminham em direção à igreja ou indo a um culto na residência de congregante de fé, praticantes de futebol de várzea, estudantes, casais de namorados, frequentadores assíduos ou esporádicos de lan houses, frequentadores de pastelarias e casas onde se vende salgados; famílias que ao final da tarde e durante a noite colocam suas cadeiras nas calçadas para jogar conversa fora com os vizinhos, enquanto crianças jogam bola de gude, futebol amarelinha sob os olhos vigilantes dos adultos; grupos de jovens subindo e descendo rua, fazendo arriação[7], são alguns dos atores e atividades praticadas diariamente nos interstícios temporais e físicos da Ramadinha

As atividades de lazer que ali tem lugar não se restringem aos finais de semana, durante o repouso semanal dos trabalhadores. Ao contrário, são práticas cotidianas de lazer, realizadas por grupos diferentes, que obedecem a agendas específicas. Desse modo, no meio da semana a família comemora o aniversário do filho com os vizinhos e amigos próximos. Na terça-feira a noite, senhoras comem bolo, bolacha, salgado e bebem café, chás, sucos e refrigerantes, enquanto conversam animadamente sobre os dramas e as alegrias de suas vidas e de seus familiares, após a novena realizada na casa de uma das participantes. Na noite da quarta-feira, após o culto evangélico, grupos de jovens seguem para a pastelaria, onde permanecem por longo tempo após a ingestão de salgados e refrigerantes. Na quinta a noite um morador da "rua de baixo" resolve fazer um churrasco, acompanhado de amigos, enquanto acompanha pela televisão o jogo do seu time de futebol preferido.

Às margens das políticas públicas estatais que "promovem" atividades de lazer na cidade de Campina Grande, esse quadro sinóptico dá uma ideia da maneira como as vidas pulsam em meio às atividades de lazer promovidas pelos moradores da Ramadinha.

[7] Termo usado pra se referir a um conjunto de atividades lúdicas, entre as quais se divertir, paquerar, caminhar sem rumo predefinido pelas ruas do bairro, etc. O termo foi inicialmente registrado pela pesquisadora Mariana Cavalcanti em sua pesquisa na favela do Pedregal, em Campina Grande-PB.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CAILLOIS, Roger. Os jogos e os homens. A máscara e a vertigem, Pretópolis, RJ: Editora Vozes, 2017. (Col. Clássicos do jogo).

DUMAZEDIER, Joffre. Lazer e cultura popular, São Paulo: Editora Perspectiva, 1973 (Col. Debates Ciências Sociais)

GUTIERREZ, Gustavo Luis. Lazer e prazer. Questões metodológicas e alternativas políticas, Campinas, SP: Autores Associados, chancela editorial CBCE, 2001 (Col. Educação física e esportes)

HUIZINGA, Johan. Homo Ludens: jogo como elemento da cultura, São Paulo: Perspectiva. 2012 (Col. Estudos Filosofia)

IBGE. Censo Demográfico 2010 Aglomerados subnormais Primeiros resultados, Rio de Janeiro, 2010.

MAGNANI. Guilherme C. Festa no Pedaço. Cultura popular e lazer na cidade, 3ª Ed. São Paulo: Hucitec/UNESP, 2003.

MAGNANI. Guilherme C. Quando o campo é a cidade: Fazendo antropologia na Métropole in Na metrópole: textos de antropologia urbana, 3. ed. São Paulo: Edusp/FAPESP, 2008. pp. 12-53.

MARCUSE, Herbert. Eros e Civilização, Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan.1981.

PAIS, José Machado. A construção sociológica da juventude - alguns contributos IN Análise Social, vol XXV (105-106), 1990 (1º, 2º), 139-165.

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

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade. In Mirand a, Orlando de. Para ler Ferdinand Tönnies. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 1995a. p. 231-352

VALLADARES, Licia do Prado. A invenção da favela. Do mito de origem a favela.com, Rio de Janeiro: Editora FGC, 2005.

WEBER, Max. Conceitos básicos de Sociologia. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 034. Art of living: Anthropological perspectives on tastes, desires and pleasures

GOSTOS E SABORES: A RELAÇÃO ENTRE RESTAURANTES VEGETARIANOS E COMIDA BAIANA

Vanessa Moreira dos Santos
UFBA

Resumo

Uma etnografia que se propõe a discutir práticas alimentares vegetarianas a partir da análise acerca da emergência de restaurantes classificados como vegetarianos. Discursos e práticas experimentados em um restaurante renomado da cidade de Salvador, Bahia, amparam metodologicamente a pesquisa que tem o intuito de entender a adaptação de um eixo que se denomina *health* à comida emblemática baiana. As escolhas de consumo são criadoras da realidade imaginada e dialogam com uma nova proposta alimentar, a qual envolve relações sociais diversas. Assim, será problematizado como gostos, sabores, saberes, emoções, valores (éticos, estéticos, comportamentais e sociais) e alimentos impactam as construções identitárias, as categorias e estilos de vida dos adeptos do vegetarianismo.

Palavras-chave: Vegetarianismo; Práticas Alimentares; Health; Comida emblemática.

Abstract

Tastes and flavours: the relationship between vegetarians and Baiana food it is an ethnography that proposes to discuss vegetarian eating practices based on the analysis of the emergence of restaurants classified as vegetarian. Discourses and practices experienced in a renowned restaurant in the city of Salvador, Bahia, methodologically support the research that intends to understand the adaptation of vegetarian foot to the emblematic typical food from Bahia. Consumer choices creates an imagined reality and dialogue with a new proposal way of eating, which involves several social relations. Therefore, it will be problematized as tastes, flavours, knowledge, emotions, values (ethical, aesthetic, behavioral and social) and foods that impacts construction of identities, categories and lifestyle of vegetarian people.

> A alimentação humana é submetida a duas séries de condicionantes mais ou menos flexíveis. As primeiras são referentes ao estatuto de onívoro e impostas aos "comedores" por mecanismos bioquímicos subjacentes à nutrição e às capacidades do sistema digestivo, deixando um espaço de liberdade largamente utilizado pelo cultural e contribuindo, assim, para a socialização dos corpos e para a construção das organizações sociais**.** Já as segundas são representadas pelas condicionantes ecológicas do biótopo no qual está instalado o grupo de indivíduos; essas condicionantes também oferecem uma zona de liberdade na gestão da dependência do meio natural. (POULAIN, 2003, p.351)

Salvador, capital da Bahia, é uma grande cidade brasileira e não se faz diferente de nenhum centro urbano turístico em relação às suas práticas alimentares ao possuir um cenário diverso, que permite um espaço social alimentar depositário das tradições e da identidade, possibilitando a manutenção da comida emblemática, além de ser o espaço que media culturas e abarca as múltiplas possibilidades de comensalidade.

Pelas ruas de Salvador podemos observar o que a Bahia tem para comer e o que se come pelo mundo, onde misturam-se as baianas vendendo acarajé, vendedores ambulantes vendendo amendoim cozido e assado, mingaus e tapiocas, quitandas de frutas, barracas de cachorro quente, *fast foods,* restaurantes japoneses, coreanos, italianos, mexicanos, mediterrâneos, vegetarianos, naturais e de toda sorte que comensais intentem se manifestar.

É possível perceber que a maioria dos restaurantes, mais exatamente os do centro de Salvador, possuem cardápios em versões onívoras, apresentando pratos preparados com animais -incluindo, obviamente, peixes e frutos do mar-, contemplando a prática alimentar tão difundida entre as culturas alimentares no ocidente. Encontrar um restaurante vegetariano nessa condição espacial é a possibilidade de problematizar o prazer e o dever da escolha (MONTANARI, 2013), assim como a emergência de restaurantes denominados vegetarianos.

Este artigo, resultado do início de uma pesquisa de campo no restaurante vegetariano Healht Valley, visa aprofundar a compreensão do vegetarianismo, como fenômeno antropológico e complexo, na composição das práticas alimentares constituídas em Salvador. Um restaurante denominado vegetariano, no centro comercial, atrai pessoas que se declaram vegetarianas e outras tantas que se consideram simpatizantes, interessadas ou curiosas na comida feita sem o uso de carnes ou no que consideram comida saudável ou comida natural.

A interação entre o vegetarianismo- regime alimentar que restringe a ingestão de carnes, com ou sem uso de laticínios e ovos- e a culinária emblemática soteropolitana, interpretada como manifestação de uma bricolagem ou hibridização cultural, permitiu-me analisar como gostos, sabores, saberes, emoções, valores (éticos, estéticos, comportamentais e sociais) e alimentos impactam as construções identitárias, as categorias e estilos de vida dos adeptos do vegetarianismo.

As hipóteses a serem abordadas surgem das seguintes questões: O que motivaria moradores de Salvador, que costumam frequentar restaurantes, a adotar uma conduta alimentar vegetariana? Como e em que medida os restaurantes contribuiriam para a construção e estabelecimento de características singulares aos adeptos do vegetarianismo? Evidencia-se na prática efetiva dos vegetarianos em espaços de comensalidade em Salvador, implicações decorrentes da adoção de uma dieta vegetariana? Como se daria a

relação entre a culinária tradicional e a prática vegetariana em espaços de comensalidade em Salvador? Nessa interação, quais características ou traços gerais de uma bricolagem ou hibridização cultural se sobressaem? A conduta alimentar vegetariana poderia ser interpretada como traço e/ou símbolo de identidade cultural?

A contemporaneidade propõe que no processo de interações das manifestações e práticas culturais, pessoas e coisas, no caso específico, a comida, sejam analisados em conjunto, levando em conta a capacidade que ambos possuem de criar e dar sentido à realidade. Observar práticas alimentares é o exercício de investigar a intersecção entre tradição, marcas diacríticas e atualizações, deslocando o risco iminente de ver o processo- pessoas, objetos, técnicas, insumos- como estanques, sem agência, e os bens, sujeitos a poucas ou nenhuma transformação. Segundo Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998), quando os protocolos patrimoniais definem os indivíduos como "detentores" ou "transmissores culturais", eles deixam de lado a dimensão consciente e reflexiva do sujeito. Os indivíduos e as coisas não são objetos de conservação cultural, mas agentes criativos e lúcidos do futuro de suas tradições.

O campo de pesquisa está sendo desenvolvido numa metrópole, urbana, marcada por trânsitos e fluxos diversos, que se distancia de uma pretensa realidade fácil de isolar e delimitar fatos e pessoas. No entanto, ressalto que, como explica Geertz, "o *locus* de estudo não é o objeto de estudo" (GEERTZ, P.16, 2008). Se por um lado, estudar um grupo determinado por uma marca diacrítica tão específica e contrastante como é o caso dos vegetarianos, visto que estão interagindo constantemente com práticas alimentares consideradas onívoras, pode tornar certos fatos mais facilmente isoláveis, as questões levantadas não serão mais facilmente resolvidas.

Os restaurantes ganharam evidência há pouco mais de dois séculos, embora existissem desde muito tempo, mas com o advento de novas sociabilidades foram espaços privilegiados na cena social. Na cozinha também revelaram-se disputas e conflitos que se estendem para além de seus limites, dialogando não só com questões locais, mas com elementos de fora, especialmente o imaginário com relação ao vegetarianismo.

A cozinha, então, representada nos restaurantes, estabelecerá diálogos não só com os comensais, mas também na forma como organiza seu abastecimento, o preparo da comida, quem a consome, como e quando; quem se encarrega de servir e limpar, mostrando que essas articulações terão implicações profundas na maneira de pensar a posição social do restaurante, seus donos e frequentadores.

No Health Valley, tive a oportunidade de envolver-me com o espaço e os sujeitos que o compõe, interagindo com o dono, funcionários e clientes. Pude, desde abril de 2018, observá-los e entrevistá-los. Com relação aos clientes, considerei a possibilidade de realizar entrevistas com adeptos declarados vegetarianos, nas mais distintas possibilidades

da categoria, além dos que não se declararam, desde de que frequentem, mesmo que casualmente, o restaurante. O auto reconhecimento de ser vegetariano proporcionou a análise dos critérios para tal designação, problematizando a construção indentitária do grupo.

Se a observação nos atenta ao que as pessoas fazem, as entrevistas nos dão acesso a memória oral e as representações sobre os sentidos e os significados de determinadas práticas (BENOIST,1975), permitindo-me captar símbolos, significados, classificações, situações, comportamentos e imagens relativas às práticas alimentares, para alcançar uma compreensão experimentada pelos próprios adeptos. Assim, foi priorizado o olhar, o ouvir e o escrever como propostos por Cardoso (2000).

Já com relação às comidas, há o desenvolvimento de um diálogo com algumas orientações metodológicas presentes no trabalho de Poulain (2013), que sistematiza um instrumento para o estudo dos modelos alimentares. De acordo com este autor:

> [...]o estudo da alimentação continua sendo, na maior parte do tempo, uma abordagem das técnicas de coleta e preparação. O próprio Condominas (1980, p. 32) considera esta atitude comum aos etnólogos contemporâneos, como uma "uma primeira etapa", mais rentável, diz ele, "esperando poder dispor de meios de investigação aperfeiçoados necessários para a investigação da antropologia alimentar"...A segunda etapa supõe o aperfeiçoamento de instrumentos suscetíveis de compreender como "o regime alimentar constitui um elemento capital do espaço social pela oposição central que ele ocupa no sistema de produção de onde ele comanda a tecnologia e a economia de um grupo. (apud POULAIN, 2013, p. 249-250).

A decisão de adotar uma alimentação livre do consumo de carnes perpassa transversalmente fatores nutricionais e culturais. De acordo com Garine (1995), a despeito da interação entre comida, nutrição e cultura, não é possível determinar com exatidão aquilo que estrutura a conduta alimentar, uma vez que tal conduta apresentaria uma natureza complexa, incluindo determinantes biopsicossociais. A prática alimentar é sempre mediada por regras dietéticas elaboradas com base em diversas modalidades de conhecimento ou saber, como o conhecimento científico, o senso comum e as religiões, que criariam interdições para incluir ou excluir do cardápio alimentos considerados culturalmente nocivos (DOUGLAS, 2012).

HEALTH VALLEY: UM RESTAURANTE PARA ENSINAR A COMER

> Cozinhar é o mais privado e arriscado ato. No alimento se coloca ternura ou ódio. Na panela se verte tempero ou veneno. Quem assegurava a pureza da peneira e do pilão? Como podia eu deixar essa tarefa, tão íntima, ficar em mão anônima? Nem pensar, nunca tal se viu, sujeitar-se a um cozinhador de que nem o rosto se conhece.
>
> Cozinhar não é serviço, meu neto – disse ela. - Cozinhar é um modo de amar os outros. (Mia Couto)

Johnny Row Quashi, um ganaense, realizou um grande sonho ao inaugurar seu restaurante vegetariano no dia 30 de setembro de 2002, em uma cidade no Brasil. Depois de viajar 57 países como professor de yoga, decidiu que seria em Salvador que ensinaria pessoas a comerem, apresentando-lhes a comida vegetariana, enquanto uma forma saudável de se alimentar. No antigo sobrado alugado fez uma pequena reforma e contratou duas pessoas, uma cozinheira vegetariana e Marcelo, seu atual gerente e funcionário mais antigo. A princípio, o próprio dono, que era administrador e yogue, comandava a cozinha, criava receitas, assumia o caixa e pensava em formas de atrair público, sem nunca ter feito um curso de gastronomia, assim como quem acredita que cozinhar não é um serviço, mas realmente uma forma de dar de comer ao outro. Conforme as lembranças de Marcelo sobre o processo de abertura e a disposição de Johnny:

> Abriu com a cara e a coragem. Logo quando abriu aqui, era um gato pingado. As pessoas não estavam acostumadas ainda. Ele dizia que queria colocar uma cozinha de qualidade, para educar as pessoas. "Eu não quero enricar, nem isso, nem aquilo, quero educar. Por isso eu escolhi aqui o Brasil, para eu ter esse restaurante." Aí ele abriu aqui. Vinham uns Hare Krishna, que era aqui perto, as meninas da OAB, que até hoje vem, outras já saíram, já se aposentaram. Aí começou, no primeiro dia, era assim: 5 ou 10 pessoas que vinham, Depois a gente foi colocando folheto na rua e aí começou o movimento. (Marcelo, julho de 2018)

Salvador possui há anos seis restaurantes vegetarianos, conforme a maioria dos meus interlocutores. Os restaurantes ainda existem, com os mesmos nomes, donos e localizados nos mesmos lugares, porém a maioria introduziu no cardápio algumas opções de pratos com carnes - eu já me deparei com salmão grelhado, bacalhau, ceviche e frango- com exceção do Health Valley, que permanece com um cardápio exclusivamente vegetariano há 16 anos. Os demais restaurantes estão localizados na área nobre ou turística da cidade, enquanto que o Health fica na Rua Direita da Piedade, no Centro.

Desde o início, o restaurante foi pensado para funcionar com o buffet sem controle, permitindo que as pessoas se servissem à vontade e pagassem uma taxa única. Conforme o dono "tem pessoas que pedem a Kg, mas gosto das pessoas pensarem que estão em casa, comerem à vontade" (Johnny, junho de 2018). Até hoje, por $20,00, é possível que o cliente coma de 11h às 14:30. De 14:30 às 15h, o almoço passa a ser $14,00. A tentativa do dono de querer ensinar a comer e a buscar uma lógica para que seus clientes se sintam no espaço doméstico reflete uma busca de criar uma ruptura não só da escolha dos alimentos, mas da prática alimentar, sugerindo uma problematização do que comer, onde comer e como comer.

Igor, urbanista e palhaço, 34 anos, é frequentador há anos e destacou que o Health é um restaurante que lhe atraí por ser no centro, de preço acessível e comida à vontade. Também frisou a relevância do sabor, destacando o tempero:

> Eu já conheço o Health há um bom tempo. O que me impulsiona a gostar de lá é por que é um lugar no centro, por um preço acessível de comida vegetariana de comida natural, que muitas vezes é muito mais caro e lá tem um preço acessível. Eu gosto do tempero, tem um sabor diferenciado. Assim, tempero forte, que eu acho interessante isso, ter um tempero diferente. Essa possibilidade de comer à vontade é o que me atrai muito lá, também. Gosto de comer e comida natural para quem gosta de comer muito, as vezes pode ser prejudicial. (Igor, julho de 2018)

Atualmente, o restaurante possui 19 funcionários, entre cozinheiros, garçons, serviços gerias, vendedores e gerência. Por dia, há uma média de clientes que oscila entre 120 e 170 pessoas na hora do almoço, fazendo com que todos os espaços sejam ocupados por mesas que sempre são disputadas por pessoas jovens e idosas, vestidas de terno, de camiseta, de farda, chinelo, calça, que explicitam visualmente a diversidade do público.

A relação de quem come e a comida, conforme distingue DaMatta (1986), encontra-se inserida num rol de questões que vão das preocupações de cunho mais individualista, de uma ética do cuidado de si, às expressões mais significativas de uma ética voltada para o *outro*, ou seja, de caráter social e ambiciosa conotação política.

Entre os frequentadores do Health Valley, foi recorrente a ligação da nova forma de se alimentar com uma preocupação com a saúde e uma ética do cuidado de si. Rudrigo Cerqueira, 33 anos, analista de sistemas, frequentador há 4 anos do restaurante, constatou que o vegetarianismo se consolidou enquanto uma prática alimentar após descobrir que era hipertenso. Também fez uma relação com a jovialidade de um ídolo da música e sua forma de alimentar:

> O que eu fiquei bem impressionado também é que o vocalista de uma das minhas bandas favoritas, Dead Fish. Aí o cara já tinha 40 e poucos anos na época, mas tem cara de 20 anos até hoje. Poxa, o negócio faz bem mesmo. Essas foram mais ou menos minhas motivações. (Rudrigo Cerqueira, 2018)

Atualmente, Rudrigo é vegano e faz parte do grupo *Mercy of animals*, uma associação civil que baseia suas ações na educação de consumidores a fazer escolhas alimentares com compaixão. O vegetariano mais estrito, como o veganismo, reúne questões éticas, de ordem política inclusive, potencializando a complexidade das escolhas alimentares. Ele, por exemplo, não se isenta de comer batata-frita e outras comidas ligadas a ideia de comer mal.

Para além da dimensão prática, voltada para conduta alimentar, o vegetarianismo possuiria, também, uma dimensão ética ou normativa, já que expressa, envolve e pressupõe respeito pela vida de organismos mais elementares que, fora de uma dieta, ou prática, vegetariana, são como que "reduzidos a meras fontes de proteínas", à serviço da necessidade de manutenção do próprio organismo humano como entidade biológica. Por

isso, há uma dimensão ética no vegetarianismo, que aponta para o respeito à vida e às condições de vida dos animais. Os animais são, no âmbito de uma conduta alimentar vegetariana, considerados "fins em si mesmos", e não meramente meio para a satisfação humana.

No alimento, as diferentes esferas da vida -moral, política, social, etc.- se encontram. Ele emerge como síntese de valores coletivos e individuais que os grupos desejam tornar manifestos. No caso das práticas alimentares vegetarianas, observa-se o cultivo de práticas distintivas, evidenciando uma oposição ao atual modelo alimentar hegemônico e a todo sistema social que lhe fornece sustentação.

Fischler (2010), ao problematizar a forma como as sociedades ocidentais modernas lidam com a comida, destaca a preocupação com os componentes utilizados na fabricação e conservação, já que há uma conscientização do poder de transferência do alimento para o corpo e as consequências de sua ingestão para a saúde, performance física e imagem. Na fala de Eduardo Reis, médico e professor universitário, também se expressa de forma objetiva a preocupação com a saúde: "eu não tenho nojo de carne. Não foram essas minhas motivações de ser vegetariano. É uma questão de saúde." (Eduardo, junho de 2018). Durante o mês que passei na casa de Eduardo, a fim de compreender sua rotina e suas práticas alimentares, observei o cuidado esmero com as escolhas do que comer e onde comer, evitando produtos industrializados, derivados de laticínios e açúcar, além de esquivar-se de fazer refeições fora de casa. Um dia, no café da manhã, comeu colheradas das sementes do mamão, fazendo uma cara de insatisfeito. Quando perguntado da necessidade de comer o que desagradava, foi incisivo em responder "faz bem para a saúde. É bom para vermes, muito bom". (Eduardo, maio de 2018)

A busca, a seleção, o consumo e a proibição de certos alimentos existem em todos os grupos sociais e são norteados por regras sociais diversas, carregadas de significações. A Antropologia pode apreender a especificidade cultural dessas questões, as quais precisam ser explicadas em cada contexto particular, pois o alimento, além de seu caráter utilitário, constitui-se em uma linguagem. Ser vegetariano não é só retirar a porção de carne do prato, ao alimentar-se. Em muitas circunstâncias a restrição alimentar pode colocar um vegetariano em Salvador na situação de fazer uma refeição com arroz, feijão, vinagrete, salada de folhas cruas e farofa, mas a prática alimentar vegetariana aciona, envolve e pressupõe uma relação com a conduta alimentar que é, por excelência, multifacetada e complexa, abarcando, por essa mesma razão, diversos domínios da vida dos seus praticantes: desde uma dimensão ética, estética, moral ou religiosa, passando por uma dimensão biológica, psicológica e comportamental. No entanto, há muitas possibilidades de receitas que se consideram vegetarianas, acionando uma discussão de identidade alimentar.

O cardápio do restaurante Health, assim como a de outros restaurantes vegetarianos, manifesta a criação de uma realidade imaginada e da associação de um repertório de ingredientes e preparos associados ao vegetarianismo, que extrapola a estrutura de uma alimentação que somente restringe a ingestão de carnes. Há também a necessidade de uma variação de outros tantos ingredientes, sabores, combinações, forma da apresentação, entre outras variações, para intermediar a relação entre sabor, no que diz respeito a característica própria da cozinha do Health Valley e gosto, enquanto um constructo social acerca do vegetarianismo. De forma oral, sentado à mesa comigo, o gerente descreveu o cardápio da semana:

> Segunda: o prato mais favorito é a lasanha, massa integral, ricota e queijo normal; feijão ou feijoada, com feijão mulatinho ou feijão branco com verdura -faz uma segunda sim, outra não. Tem bolinhos de legumes. Na outra segunda tem bolinho de banana. Tem os arroz, a sopa de ervilha com quiabo e brócolis ou abobrinha ou alguma coisa assim que a gente faz.
>
> Terça: é a comida baiana, que é caruru, vatapá, feijão fradinho, arroz, sopa, abará e farofa de banana da terra.
>
> Quarta: feijoada (glúten, castanha e queijo provolone), berinjela empanada com farinha de grão de bico e pastelzinho (samosa) com soja e legumes, purê de banana da terra, que é um prato africano. Tem couve-flor e brócolis.
>
> Quinta: ou quibe ou macarrão. Grão de bico, purê de abóbora ou berinjela ao molho de banana da terra, abobrinha e a sopa, de aipim ou sopa de abóbora. Aí a gente vai a cada dia.
>
> Sexta: É a pizza, feijão fradinho com banana da terra, que também é um prato africano, sopa de milho, os arroz, couve-flor ou vagem, quiabada, muqueca de chuchu com soja.
>
> Sábado: É bolinho de arroz, feijoada, purê de batata doce ou a gente faz tutu, com soja dentro: pirão de feijão mulatinho com couve e soja frita dentro. (Marcelo, julho de 2018)

Há de considerarmos que um restaurante vegetariano em outro lugar do país, provavelmente não tenha a opção de comida baiana, como referida por Marcelo, posto que é a comida emblemática da cidade onde está localizado o referido espaço de comensalidade. Importante salientar que o abará, o caruru e o vatapá, servidos na terça, levam nas receitas tradicionais o camarão, ingrediente interditado na prática alimentar em questão. Por que a necessidade de inserir entre as opções, a comida baiana? Quando perguntei a Marcelo o que os vegetarianos gostam de comer, respondeu que:

> Eles gostam mesmo, que eu vejo, é no dia de terça-feira, a comida baiana chama atenção, por que não é todo mundo que come caruru com camarão e cebola e

> esses negócios. Tem gente aqui que pergunta: como você faz esse caruru e esse vatapá? Por que como é que come sem camarão e sem cebola, que é o que dá o toque? Mas não, a gente bota todos os temperos. A única coisa que leva azeite nessas comidas é o abará, mais nada, por que dá o gosto, sem o azeite não daria. (Marcelo, julho de 2018)

Quer seja para um baiano vegetariano - habituado a comer comida baiana- ou para um turista vegetariano -que percebe alguns desses pratos como patrimônio cultural alimentar e tem o desejo de provar-, ter a oportunidade de poder comer um acarajé, por exemplo, é a possibilidade de uma sociabilidade com o espaço social e de interagir com a cultura, mesmo que preconizando outra forma de comensalidade. É evidente que para esses pratos estarem no restaurante, tiveram que passar por adaptações, a fim de que se enquadrassem nas condições de serem comida vegetariana, mas que não deixaram de ser considerados comida baiana, nem pelos responsáveis do cardápio, nem pelo frequentadores.

O Health Valley proporciona aos seus clientes a possibilidade de comer a comida considerada baiana, mesmo que adaptada para o construto de gosto referencial dos vegetarianos frequentadores do restaurante. Conforme Marcelo,

> Não tinha, eu que inventei a comida baiana: caruru; vatapá; moqueca de soja-com chuchu e com azeite- e o abará. Para acompanhar, a farofa de banana da terra, para acompanhar com a comida baiana. Só que o pessoal, a maioria dos clientes, achou que a comida de azeite ficava muito pesada, aí a gente tirou o azeite e começou a colocar açafrão, então não deixou de ter essa comida baiana. Então toda terça feira é sagrada, tem essa comida baiana. (Marcelo, julho de 2018)

Para Mintz (2001), é possível, ainda, argumentar que a cultura alimentar é constituída pelos hábitos alimentares em um domínio em que a tradição e a inovação possuem importância. É nessa dinâmica de interação entre o pré-moldado tradicional (WILLIAMS, 1979) e o despontar do novo, que a bricolagem destacada por Lévi-Strauss (1976) como uma maneira de criar ou reorganizar as coisas a partir de um inventário já estabelecido, encontra seu espaço de possibilidade enquanto fenômeno cultural. A cultura alimentar não diz respeito apenas às raízes históricas, mas, principalmente, aos nossos hábitos cotidianos, compostos pelo pré-estabelecido e pelo que se constituem como novos hábitos. A cultura alimentar encontra-se, em outras palavras, agregada a um processo contínuo, sempre em movimento, de ruptura e aquisição de novos hábitos; como condição fundamental de possibilidade da hibridização cultural (CANCLINI, 1997).

Discutir como a conduta alimentar vegetariana articulada à culinária tradicional soteropolitana impacta as construções identitárias, as categorias e os estilos de vida de seus adeptos é problematizar o "espaço de liberdade deixado pelo cultural" (POULAIN, 2003). À luz de uma perspectiva antropológica, é possível enfatizar a dimensão simbólica

subjacente à produção de alimentos, preparo e consumo da comida, bem como propor abordagens materialistas, abordando a conduta ou prática alimentar a partir das condições concretas de existência, interpretando escolhas e tabus alimentares como resultado das restrições ou potenciais produtivos de cada grupo social.

A discussão sobre a manifestação de uma identidade do vegetariano em Salvador intenta problematizar, de acordo com Hall (2011)

> (..) As identidades não são nunca unificadas, elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas, elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo dos discursos, práticas, e posições que podem se cruzar ou serem antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação." (Hall, 2011, p.108)

A desestabilização destas concepções permite elaborar a ideia de como os elementos da cultura alimentar heterogênea se forma, se articula e coexiste (ainda que de forma conflitante) formando uma rede de representações que alteram todo o conceito do imaginário sobre o vegetarianismo.

A formação do gosto de classe como parte desse conjunto de disposições corporais que buscam, antes de tudo, a possibilidade de distinção através de códigos culturais que aludem a uma condição social privilegiada também foi muito bem explorada nos trabalhos de Pierre Bourdieu (2002). A partir da compreensão de que as preferências alimentares baseadas no gosto não respondem apenas às qualidades gustativas dos alimentos e, tampouco, às predisposições fundamentadas somente no aparato anatômico-fisiológico dos indivíduos, Bourdieu afirmou que a formação e classificação do gosto e as preferências sensoriais estão fundadas em uma experiência cultural específica e, portanto, são dependentes da sociedade e grupo que os sujeitos pertencem ou almejam pertencer. No que diz respeito ao conteúdo distintivo, Bourdieu especificou duas maneiras de tratar a alimentação e o ato de comer a partir da oposição entre forma e substância (BOURDIEU, 2002).

Das qualidades sensoriais aos objetos usados na manipulação dos alimentos, à quantidade e qualidade da comida ingerida, passando pelo modo de preparo e forma de servir e comer, há uma hierarquização dos gostos e, concomitantemente, da representação de estilos de vida e visões de mundo distintas e atravessadas pelo viés de classe. Essa dimensão simbólica da alimentação molda e orienta escolhas cotidianas, e é a partir do acesso e exibição desses bens materiais e simbólicos que os indivíduos se distinguem em extratos sociais, fornecendo sentido ao mundo social (BOURDIEU, 2002). Se relacionada à produção dos hábitos alimentares com o que Elias (1970) e Bourdieu (1989) chamam de *habitus*, é possível dizer que *habitus* consiste em um saber social incorporado, que é introduzido no indivíduo e nele sedimentado ou que os padrões alimentares socialmente

incorporados formam um elo entre a mudança e a continuidade. Para Bourdieu (1989), o *habitus* consiste em disposições internalizadas e naturalizadas em relação com as práticas. Dessa maneira, o gosto relativo à comida sofre mudanças no tempo e no espaço. Assim, novas concepções podem conduzir a transformações nos padrões alimentares, do mesmo modo que estes podem conduzir a transformações de concepções.

Conforme Montanari (2013) "o gosto é um produto cultural", fazendo parte do patrimônio de determinada sociedade, a qual está inserida num contexto espacial e temporal, logo, compreende-se que as predileções são passíveis de transformações e mudam no decorrer dos séculos.

É importante lembrar que as mais variadas culturas desenvolveram-se dentro de um equilíbrio alimentar próprio, o que demonstra que suas escolhas revelavam uma sabedoria apreendida através de gerações. Mais ainda, "se aceita que as técnicas para elaboração de alimentos e as combinações de alimentos desenvolvidas no passado têm dado lugar a cozinhas nutricionalmente vantajosas e que, sem prévia elaboração, os alimentos de uma região resultam não comestíveis ou menos nutritivos em outras". (BLEIZ, 1998). A questão que se coloca diz respeito, por um lado, à persistência e, por outro, às mudanças que se realizam nos sistemas alimentares e, portanto, na cultura.

Lucien Febvre, em 1938, apontou para a existência de elementos fundamentais dentro dos sistemas culinários, os "fundos de cozinha". Para este autor, alguns alimentos estariam tão integrados a uma cultura que poderiam resistir às conquistas, à colonização, à mudança social, às revoluções técnicas, e, em alguns momentos, até à industrialização e à urbanização. Claude Fischler (1992), ao contrário, defende que os sistemas alimentares evoluem e, as vezes, de forma imprevisível. Entretanto, isso não se dá sem uma aparente resistência pautada na inércia e na recusa.

A tradição não é uma dimensão estática da cultura, ela vai ser, como aponta Raymond Williams (1979), sempre seletiva, constituindo uma versão intencionalmente seletiva de um passado modelador e de um presente pré-modelado. Com isso, ela pode se constituir numa força ativa na contemporaneidade, o que fica patente quando, através desse conceito, se analisa, por exemplo, o saber-fazer tradicional.

Não cabe a Antropologia analisar o valor nutritivo e/ou valor proteico dos alimentos que garantem um corpo saudável, mas enfatizar os aspectos sociais e culturais que revestem a comida e o modo de preparar e comer nas sociedades humanas, dando importância a seleção, ao consumo e a proibição dos alimentos.

O escopo da pesquisa está centrado em um restaurante vegetariano de um ganaense, que pode ser um espectro do espaço social alimentar[1] vegetariano de uma grande capital

[1] Para Poulain, o espaço social alimentar possui várias dimensões articuladas entre si, podendo ser considerado um fato social total que articula a relação do homem com a natureza, elaborando um conjunto de escolhas, técnicas, normas, interdições, valores, etc., que determinará o que será comido, de que forma, com quem e em que situações.

do nordeste brasileiro, a fim de compreender como a conduta alimentar vegetariana articulada à culinária emblemática soteropolitana impacta as construções identitárias, as categorias e os estilos de vida de seus adeptos, estabelecendo um diálogo com o processo de observação e compreensão das hibridizações da cultura no mundo contemporâneo, potencializando processos dinâmicos nas práticas e relações sociais que envolvem o ato de comer, problematizando, inclusive, relações animais humanos e não-humanos. As análises promovem a discussão de como acontecem as mudanças, enquanto ruptura de antigos e aquisição de novos hábitos, nas práticas alimentares, de um modo geral, e nas práticas alimentares decorrentes da hibridização da culinária tradicional com a culinária vegetariana, como afirmação das diferentes manifestações identitárias e, ao mesmo tempo, hibridização dessas diferenças em algo novo, mais amplo.

REFERÊNCIAS

BLEIL, Suzana Inez. O Padrão Alimentar Ocidental: considerações sobre a mudança de hábitos no Brasil. Cadernos de Debate, Campinas, vol. VI, 1998.

BOURDIEU, Pierre. A Distinção. São Paulo: EDUSP, 2002.

_____O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidad. São Paulo: EDUSP, 1997.

___ . Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

CANESQUI, Ana Maria; DIEZ, Rosa Wanda (org.). Antropologia e nutrição: um diálogo possível. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. O trabalho do antropólogo. São Paulo: UNESP, 2000.
CARNEIRO, H. Comida e sociedade: uma história da alimentação. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

DA MATTA, R. O que faz o Brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

_____Sobre o simbolismo da comida no Brasil. O Correio Unesco,1986.

DOUGLAS, M. Pureza e perigo. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ELIAS, N. Introdução à sociologia. Lisboa: Edições 70, 1970.

FEBVRE, Lucien. Répartition géographique des fonds de cuisine en France. In: Travaux du 1er Congrès International de Folklore, Tours, 1938.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. Comida: uma história. Rio de Janeiro: Record, 2010.
FISCHLER, C. L'Homnivore. Paris, Odile Jacob, 1992.

FISCHLER, C. & MASSON, E. Comer: a alimentação entre os franceses, outros europeus e americanos. São Paulo: Senac, 2010.

GARINE, I. Une anthropologie alimentaire des Français? Ethnol. Fr., 1995.

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

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In.: SILVA, T. T. (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis – RJ: Vozes, 2000.

HARRIS, M. Bueno para Comer: enigmas de alimentación y cultura. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

KEITH, Thomas. O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. Destination culture: Tourism, museums, and heritage. Univ of California Press, 1998.

LÉVI-STRAUSS, C. As formas elementares de parentesco. Petrópolis: Vozes, 2009. _____O cru e o cozido: mitológicos. São Paulo: Brasiliense, 2010.

LIFSCHITZ, Javier. Alimentação e Cultura: em torno ao natural. PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 7: 1997.

MEAD, M.; GUTHE, C.E. Manual for the study of food habits. In: GARINE, I. Los Aspectos Socioculturales de la Nutrición, 1945.

MINTZ, S. Comida e antropologia: uma breve revisão. Revista Brasileira C.S; 16, 2001. MONTARI, Massimo. Comida como cultura. 2a ed. São Paulo: Senac, 2013.

PEIRANO, Marisa G. S. A favor da etnografia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PERLÉS, Catherine. Les origines de la cuisine: l'acte alimentaire dans l'histoire de l'homme. Communications, n. 31, 1979.

POULAIN, JP; PROENÇA, R.P.C. O espaço social alimentar: instrumento para o estudo dos modelos alimentares. In Rev. Nutr. V.16. N.3. Campinas, 2003. (P. 245-256).

POULAIN, Jean-Pierre. Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar. 2a ed. Santa Catarina: UFSC, 2013.

SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. WILLlAMS, Raymond. Cultura e sociedade 1780 -1950. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

DA CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO À GLOBALIZAÇÃO DA LUTA: APONTAMENTOS SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DA CATEGORIA "CAMPONÊS" NO CONTEXTO MOÇAMBICANO

Vanessa Parreira Perin[1]
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Abstract

I propose in my communication to retake some ways in which the "peasant" category is reworked as a form of resistance to the policies of the Mozambican State. To that end, I point out how other classifications such as "indigenous" and "tribe" are no longer addressed due to the development project FRELIMO implements in opposition to the power of the "régulos" and traditional leaders. Thus, I discuss how with the ideal of building a centralized government by the party and discourses such as "killing the tribe to make the nation rise", the "indigenous" category ceased to be mobilized, while the peasants were incorporated as what would be the proletarians for the socialist revolution. In a second moment, I tried to point out the transformations of the "peasant" category engendered by Mozambican social movements in the late 1980s. Finally, I describe trough an ethnographic perspective how are expressed references to the internationalization of the peasant movement in the resistance to the development program ProSavana. Opposing a productivist logic of land use, "peasant" becomes the political category that will allow a transnational mobilization that faces the technical and governmental cooperation.

Keywords: peasant; social movement; international cooperation; resistance.

Como parte do trabalho de campo de meu doutorado, em meados de setembro de 2017 eu estava acompanhando o trabalho da União Provincial de Camponeses de Nampula (UPC-Nampula) no distrito de Erati no norte de Moçambique, em um projeto de divulgação da Lei de Terras do país junto a comunidades camponesas. Durante uma das visitas surpreendi-me com uma liderança da organização que em um momento de conflito entre comunidade, união e governo local, de forma a "acalmar os ânimos" e dar o tom em que seguiríamos a conversa, começou a entoar de forma misturada com canções de reunião do povo Macua (etnia local), nas quais sempre reiteram que são "os verdadeiros donos da terra", que "estão todos lá" e juntos, frases de mobilização como "na luta do

[1] Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA-UFRJ).

povo ninguém se cansa", "globalizamos a luta, globalizamos a esperança", "camponeses unidos, sempre venceremos". Surpreendi-me, pois se tratava de uma terminologia vinda do movimento internacional de camponeses Via Campesina, que de alguma forma me pareciam deslocados naquele contexto.

Em um território marcado por comunidades que vivenciam um alto grau de isolamento que as mantém em "uma luta pela sobrevivência diária", como me foi dito por uma interlocutora de campo, como tratar de uma luta "global" de camponeses? Em uma das comunidades que visitamos, por exemplo, quando questionados sobre o que foi a luta dos moçambicanos contra os portugueses, o grupo respondeu-nos que não sabia. Parte do trabalho da UPC-Nampula, portanto, foi reforçar que a "luta" havia sido para "libertar a terra e o homem" do domínio colonial português. Logo, frisavam sempre, a terra era do povo moçambicano e deveriam lutar contra os megaprojetos que vinham "usurpar a terra". Tratar da "globalização da luta" camponesa, portanto, passava por divulgar nessas comunidades não só a lei de terras, mas os próprios processos histórico-políticos de formação do Estado e construção da nação moçambicana[2].

Alguns meses mais tarde, tive a oportunidade de acompanhar a Conferência Triangular dos Povos de Moçambique, Japão e Brasil contra o ProSavana[3] e as mesmas frases de mobilização voltaram a ser entoadas, incorporando agora a luta de camponeses brasileiros e japoneses, assim como de ONGs e movimentos sociais que os apoiam, contra a mesma ameaça – naquele caso cristalizada no programa ProSavana. Ficou mais claro para mim um porquê de seu uso: criar uma categoria de resistência que pudesse perpassar todas essas escalas geográficas, políticas, sociais, ainda que compondo arranjos políticos particulares e "lutas" específicas. Tal categoria é a de "camponês".

A partir desta reflexão, portanto, proponho neste trabalho retomar alguns caminhos pelos quais a categoria "camponês" tem sido reelaborada como forma de resistência às políticas do Estado moçambicano e dos avanços de um "capitalismo neoliberal" no país. Para tanto aponto como outras classificações como "indígena" e "tribo", formuladas durante o período do colonialismo português, vão deixando de ser acionadas a partir do projeto de desenvolvimento implementado pela FRELIMO no meio rural do país. Neste sentido, descrevo como o ideal de construção de um governo centralizado pelo partido, com discursos como os de "matar a tribo para fazer nascer a nação" e de construção de um "homem novo", contribuíram para que a categoria "indígena" deixasse de ser mobilizada, ao mesmo tempo em que se tentou incorporar os "camponeses" como o que seriam os proletários para a revolução socialista.

[2] É preciso lembrar que em Moçambique as grandes clivagens étnicas são muito mais marcantes ao nível das comunidades do que a noção de uma nação moçambicana, ou mesmo de um "movimento camponês".
[3] O ProSavana é um programa de cooperação técnica entre os governos de Japão, Brasil e Moçambique para a execução de projetos para o desenvolvimento agrícola na região norte deste último país.

Em um segundo momento, procuro apontar as transformações da categoria "camponês" engendrada por movimentos sociais moçambicanos em finais dos anos 80, tendo em conta que a restruturação econômica pela qual passa o país. Descrevo por fim, através de uma perspectiva etnográfica, como na resistência ao programa ProSavana se expressam referências à internacionalização do movimento camponês que permitem àqueles grupos críticos ao programa questionar o uso do termo "pequeno produtor" como uma forma de desmobilização pelos técnicos deste empreendimento. Opondo-se a uma lógica produtivista de uso da terra, "camponês" torna-se a categoria política que vai permitir uma mobilização transnacional e a produção de uma "cooperação dos povos" que faça frente à cooperação técnica e governamental e ao avanço do "agronegócio".

A LIBERTAÇÃO DA TERRA E DO POVO: DE INDÍGENA A MOÇAMBICANOS CAMPONESES

Segundo O´Laughlin (2000) as formas de governo local em Moçambique têm suas raízes na questão da exploração da força de trabalho no período colonial, sendo o sistema do indigenato uma resposta a isto. Devido às fortes resistências encontradas pelos colonizadores portugueses em todo o território do que hoje é Moçambique, a conquista deste só se efetivou a partir de 1918, quando um novo sistema político-administrativo sobre o uso da força de trabalho passa a compensar o baixo investimento da metrópole. Nesse sentido, foram elaboradas uma série de leis, regulamentos e instituições discriminantes que visavam a definição e identificação da população "indígena" (Hedges e Rocha, 1999).

Segundo Farré (2014) uma das caraterísticas do colonialismo português em África foi a tentativa de compensar sua fragilidade administrativa através de uma profusão de leis. Legislações que, apesar de não serem aplicadas de forma sistemática, eram usadas de forma arbitrária por particulares, contribuindo para a ocupação do território e consequente gestão de sua população. E para aproximar as abstrações destas leis das realidades africanas foi preciso imaginar sua forma de organização. Assim, o conjunto de suas normas e instituições foi chamado de "usos e costumes". Nesse processo, todos os africanos foram uniformizados na categoria "indígenas", referida principalmente às populações rurais[4] e à sua diferença compartilhada em relação aos portugueses (Macagno, 2001; Farré, 2014). Com o início do regime republicano em Portugal em 1910 tais legislações não seriam alteradas em grande medida. A divisão jurídica entre indígena

[4] Denominados pela legislação como "indígenas", é relevante destacar que a população moçambicana nesse momento era constituída em sua grande maioria por agricultores. Como destacam Hedges e Rocha (1999), "É importante realçar o papel da produção camponesa no fornecimento de alimentação aos trabalhadores das plantações, indústria e machambas privadas" (p.5). Os "indígenas" cujo trabalho se procurou regulamentar, portanto, são em grande parte os agricultores posteriormente denominados "camponeses".

e não indígena começa a se tornar relevante com o Código de Trabalho de 1899, mas adquire sua sistematização somente em 1928 com o Código do Indigenato, posterior ao golpe de estado que instaurou um regime ditatorial em Portugal (O´Laughlin, 2000; Macagno, 2009; Cabaço, 2007). Com a instauração do Estado Novo salazarista consolidam-se as políticas de segregação nas colônias.

Como destaca Meneses (2009), as várias versões de estatutos do indigenato mantinham a inferioridade jurídica destes enquanto não cidadãos, submetidos a um regime disciplinar e repressivo específico. Os "indígenas", regidos pelos "usos e costumes" privados de suas respectivas sociedades, as "tribos", eram repetitivamente definidos como no artigo 2º do código de 1928: os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colónias], não [possuíssem] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.

A "missão civilizadora" portuguesa passava pela ação educativa da prática produtiva sobre a população autóctone, enquanto vetor disciplinador que transmitiria valores morais, religiosos, éticos, cívicos e comportamentais a serviço do colonialismo. Para ocupar efetivamente o território e atender às exigências pragmáticas do sistema de exploração colonial, a assimilação unificadora de raiz iluminista passa a ser expressa enquanto uma "igualdade tendencial", que se subordina ao imperativo da exploração da mão de obra indígena: o colono é passível de se tornar igual (Cabaço, 2007), ainda que seja um cidadão de segunda categoria.

Submetidos à ação civilizadora do trabalho, portanto, os indígenas poderiam tendencialmente se tornar cidadãos assimilados em igualdade de direitos com os colonos brancos, ao satisfazerem cumulativamente os requisitos culturais que marcavam o abandono de sua identidade étnica (Meneses, 2009). No entanto, a obrigação dos cidadãos negros de portar um documento que comprovasse sua cidadania portuguesa, evidenciava que no estado colonial estava legalizada a discriminação racial. Para Cabaço (2007) com a institucionalização da noção de "indígena" e da função histórica de civilizar tais populações, a política de assimilação torna-se parte intrínseca da totalidade da dominação colonial e instrumento que protege a comunidade não indígena. Tal política de "assimilação tendencial", como chama o autor, permitia a prorrogação das formas de trabalho compulsórias, criava um mecanismo de englobamento das elites africanas, ao mesmo tempo em que desqualificava culturas locais.

O último Estatuto do Indígena foi aprovado em 1954 e abolido em 1961, como reação à eclosão das guerras nacionalistas não só em Moçambique, mas também em Angola e Guiné-Bissau e pela pressão de organismos internacionais. Este é também o ano de formação da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), movimento nacionalista que encabeçaria a guerra de libertação anticolonial.

O modo fragmentário como se deu a administração portuguesa do território moçambicano gerou "diferentes experiências coloniais" (Farré, 2014, p.206), o que se tornou um dos principais entraves para unificar a "luta de libertação nacional" (Cahen, 1994). Segundo Meneses (2009), se o período colonial foi caracterizado pela construção de uma referência cidadã baseada na pertença étnica (indígenas e não indígenas), o projeto político defendido pela FRELIMO com a busca da independência exigia a igualdade jurídica de todos os cidadãos. Era preciso "matar a tribo para construir a nação" [5], apagando as divisões não só coloniais, mas também étnicas. Para tanto foi preciso traçar uma aliança com aqueles que compunham a maior parte da população, "os camponeses", que se contrapusesse às lideranças locais: os antigos régulos[6] instituídos pelo governo colonial, que faziam a mediação entre este e as populações rurais, e os chefes tradicionais, parte dos sistemas linhageiros dos grupos étnicos.

Para entender essa contraposição é preciso antes compreender sua relação com o estado colonial. Com o fim dos estatutos de indígena e assimilado em 1961 todos os colonos tornaram-se juridicamente cidadãos portugueses. Como destaca Farré (2014) as reformas legislativas deste período instituíam um paradoxo: embora desapareçam as categorias de indígena e assimilado, a figura dos régulos continua existindo. A explicação dada pelo autor é que em um contexto de conflito iminente o Estado português não podia prescindir destas figuras de conexão com a população nativa que estava dispersa e distante dos centros urbanos. Portanto, às funções administrativas, fundiárias e judiciárias dos régulos, foram incorporadas funções paramilitares. Agora sem o argumento dos usos e costumes e para reforçar a lealdade das populações colonas "os régulos deixaram de estar ligados à condição de chefes indígenas – pois já não havia indígenas – para ser uma peça-chave na luta contra os 'terroristas'" (Farré, 2014, p.207).

É fácil, por conseguinte, compreender o porquê da contraposição da FRELIMO, enquanto aqueles que buscavam por fim ao julgo colonial, a esta figura que em alguma medida representava localmente o poder da metrópole nas áreas rurais mais isoladas do território. No que se refere aos líderes tradicionais a oposição torna-se mais patente com a independência em 1975 e a implementação de um projeto nacional de viés marxista-

[5] Tal expressão que se popularizou durante a "luta de libertação nacional" tem sua origem em um pronunciamento de Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique, em que afirma "Unir todos os moçambicanos, para além das tradições e línguas diversas, requer que na nossa consciência morra a tribo para que nasça a Nação" (Machel, apud Macagno, 2009, p.21).

[6] Com a ocupação efetiva do território moçambicano, os colonizadores desfizeram as organizações sociopolíticas nativas providas de uma autoridade centralizada. Restauraram em seu lugar antigas linhagens ou dividiram e criaram outras nomeando novos chefes tradicionais. Com a reforma administrativa ultramarina de 1933, é definida a divisão administrativa do território em distritos com seus correspondentes postos administrativos. A estes últimos estavam submetidos os regulados indígenas. Instituído pelo aparato colonial, portanto, o régulo era a autoridade "gentílica" ou "tradicional" que respondia ao chefe de posto nos assuntos junto às comunidades "indígenas". Algumas de suas tarefas, por exemplo, consistiam em controlar a cobrança dos impostos e recrutar a força de trabalho "indígena". Para uma discussão mais aprofundada desses processos ver Cabaço (2007) e O´Laughlin (2000).

leninista cujo principal objetivo era construir e efetivar um projeto de Estado socialista. O colonialismo havia deixado um espaço político composto por múltiplas etnias e com graves desigualdades regionais. Para construir a nação, portanto, foi preciso combater abertamente as diferenças étnicas, através do discurso que promovia uma "cultura" e um projeto de desenvolvimento nacional único (Menezes, 2003). Contra o imperialismo e o racismo era preciso fazer "tábula rasa" do passado e construir uma nova nação formada por um "homem novo" [7].

A produção de "homens novos" e o fim das ideias e práticas tradicionais eram o alicerce, portanto, da mudança proposta pela FRELIMO e condição para o triunfo da revolução baseada no "poder popular" que buscavam conduzir, por meio de uma aliança que se propunha camponesa-operária, constantemente invocada nos discursos dos líderes do movimento de libertação (O'Laughlin, 2000). Nesse sentido, considerados como resquícios de um feudalismo no país, a abolição dos sistemas locais de organização foi conduzida pelo partido até o início da década de 90. Como descreve Meneses (2009), as elites locais e autoridades tradicionais foram fortemente estigmatizadas e suas múltiplas práticas (medicina tradicional, rituais agrícolas, cerimônias de pedidos de chuva, adivinhação) foram banidas da esfera pública por serem consideradas "obscurantistas", embora se tivesse mantido o culto aos ancestrais.

No entanto, para a maioria do "povo" mantinha-se um processo impetuoso de produção de sua existência dentro de determinada categoria uniformizadora. Como destaca Macagno (2009), uma operação de engenharia social e moral que não deixou de ter sua parcela da tortuosidade e violência:

> Se, no período colonial, os chamados indígenas deveriam abandonar – conforme as categorizações da administração colonial – os "usos e costumes" para passar à categoria de assimilados, no período independente, as "populações" deveriam abandonar o "obscurantismo" para se integrarem ao Povo moçambicano. A luta pela unidade constitui um aspecto central na construção da nova sociedade e da educação do homem novo. O depositário e beneficiário desse processo seria uma entidade homogênea, o Povo, cuja experiência comum de "exploração" nasceu durante o colonialismo. Nesse processo, a unidade deve eclipsar e neutralizar toda tentativa particularista, localista e tribalista (Macagno, 2009, p.22).

Já instalada enquanto um partido marxista-leninista, em finais dos anos 70 a retórica militar da produção do "homem novo" começa a dar origem à ideia de que o ainda não alcançado estágio do socialismo se devia a um "inimigo interno": reacionários com uma

[7] Para elaborar a moçambicanidade que produzisse uma nação coesa e integrada, contra a fragmentação vinda do "tribalismo" e "obscurantismo", "a construção do homem novo passa a ser, decisivamente, um dispositivo mobilizador, uma ideia força, um objetivo fundamental a ser alcançado" (Macagno, 2009, p.21). Um processo educativo revolucionário, pautando a ciência em contraposição à superstição e à tradição, mas também em contraste à educação colonial que com o projeto assimilacionista produzia.

mentalidade que trazia vestígios do colonialismo, isto é, atitudes como o regionalismo, elitismo, racismo. O inimigo era também aqueles que no imaginário dos dirigentes da FRELIMO eram categorizados como preguiçosos, bandidos, improdutivos. Uma camada social vista como perigosa, pois poderia se juntar à guerra feita pela RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana)[8].

Segundo Geffray (1991), desde o início da luta contra o colonialismo houve um grande mal entendido entre os dirigentes da FRELIMO e a população rural que haviam conseguido mobilizar sob sua bandeira: ao conferirem um caráter revolucionário ao que na verdade era apenas uma aspiração anticolonial dos camponeses, os chefes da guerrilha equivocaram-se sobre a natureza do movimento que dirigiam. Com a independência a maioria dos moçambicanos celebrou a vitória da FRELIMO, porém, "(...) não esperavam uma mudança radical de vida. (...) a maior parte da população queria simplesmente viver melhor e em paz. Mas o que a Frelimo lhe mandava era continuar a luta para derrotar um inimigo interno" (Farré, 2014, p.2015).

Como aponta Farré (2014), nesse processo, que muitas vezes passava pela ridicularização das atitudes da maioria da população, os "homens novos" da FRELIMO começam a perder o apoio de muitos setores chave que antes constituíam sua base. Somam-se a isso os fatores externos como a desestabilização provocada pelos regimes vizinhos, e os efeitos combinados de secas e cheias, que contribuíram para um crescente desprestígio da FRELIMO e de seus valores, principalmente no campo. Eram os "camponeses" os que estavam de forma mais evidente ligados aos régulos e chefes tradicionais, que, segundo os membros do agora partido, os mantinham afastados da educação para a revolução e da construção do estado socialista.

A FRELIMO E OS CAMPONESES

O Estado pós-colonial almejado pelo movimento de libertação anticolonial teria de ser democrático, unitário e não racista para poder fomentar o desenvolvimento de uma cultura nacional única e proporcionar benefícios sociais igualitários, além de garantir o desenvolvimento econômico que permitiria melhorar o padrão de vida de todos (O´Laughlin, 2000). Esperavam alcançar tais mudanças através da nacionalização dos

[8] Terminada a guerra anticolonial, numerosos colonos portugueses fugiram para a Rodésia (atual Zimbábue), levando consigo antigos soldados do exército colonial e milícias privadas de grandes latifundiários. Nesse contexto surge o MZN (Mozambique National Resistance), um grupo mercenário de antigos soldados moçambicanos, treinados pelos agentes rodesianos para realizar uma guerra de agressão contra Moçambique. Mais tarde com a independência do Zimbábue, este grupo passa a denominar-se RENAMO e a promover indefinidamente um estado de guerra cada vez mais amplo no território moçambicano. Esta guerra de desestabilização, como ficou conhecida, contou de forma mais evidente com o apoio logístico da África do Sul. Hoje é o segundo maior partido político do país.

serviços sociais, do comércio, da indústria, de empresas agrícolas, da coletivização das áreas de cultivo familiar e de subsistência dos camponeses. Estes, por sua vez, seriam transferidos para "aldeias comunais", providas com escolas e centros de saúde. A reforma dos governos locais, portanto, era um ponto crítico para superar as divisões políticas e étnicas deixadas pelo período colonial. Muitas das funções antes ocupadas por autoridades tradicionais ou pelos régulos passaram a ser realizadas por Grupos Dinamizadores[9], pelas Organizações de Massas[10], para mobilizar a população em torno das políticas do novo governo e reforçar a presença do partido.

Segundo Geffray, enquanto movimento de libertação a FRELIMO não teve inicialmente que se confrontar com os efeitos das heterogeneidades concretas dos grupos que compunham o "povo" moçambicano. Logo, não possuíam nenhum mecanismo político-social que permitisse reconhecer os diferentes e muitas vezes contraditórios componentes dessa sociedade que pretendiam governar. Como se não existissem formas de organização prévias, destaca o autor, o partido buscou "organizar os camponeses". Já O´Laughlin (2000), destaca que a FRELIMO encarava a economia rural de forma dualista, isto é, composta por uma vasta massa de camponeses tradicionalmente orientados para a subsistência e por um setor colono moderno. Neste sentido, sua estratégia de coletivização implicava em concentrar investimentos na conversão das fazendas de antigos colonos em modernos complexos agroindustriais (as "machambas[11] do povo") e trazer o campesinato para trabalhar em cooperativas.

> Do Norte a Sul do país (do Rovuma ao Maputo), independentemente dos sistemas sociais, da sua história, quer se tratasse de agricultores, de caçadores, de pescadores, de produtores de sorgo, de mandioca, de milho, de amendoim ou de algodão, de proprietários de coqueiros, de citrinos ou de cajueiros, de regiões de grande migração, de forte produção mercantil, de zonas afastadas ou de áreas próximas de centros urbanos, todos os habitantes das regiões rurais, ou seja mais de 80% dos treze milhões de moçambicanos, deveriam acabar por deixar as suas casas para se juntarem nas aldeias. Deveriam depois abandonar progressivamente as suas antigas terras, propriedades e prerrogativas familiares ou individuais para se dedicarem aos trabalhos colectivos nos campos da cooperativa de produção. (Geffray, 1991, p.13).

Os princípios morais e políticos da socialização do campo, gestados pelos intelectuais urbanos e cosmopolitas da capital, entretanto, eram sedutores. Falavam em progresso,

[9] Como explica O´Laughlin (2000) os Grupos Dinamizadores deveriam atuar como estruturas políticas interinas, escolhidos em assembleias, que por sua vez seriam eleitas pelos membros das aldeias comunais. Tais grupos poderiam vir a ser transformados em células do partido que substituiriam os "tribunais costumeiros", atuando na aplicação do direito formal e como mediadores nas disputas territoriais.

[10] As novas organizações de massa deveriam ser nacionais, representando todas as mulheres, toda a juventude, todos os trabalhadores (Mandani, 1996; O´Laughlin, 2000). Não foram criadas, porém, organizações de camponeses, categoria que se acreditava fadada a desaparecer com o "desenvolvimento" ou o "progresso" esperado para o país como efeito de suas reformas modernistas.

[11] São chamadas de "machambas" as áreas de produção agrícola em Moçambique.

igualdade, solidariedade, democracia, autonomia, dando um sentido ao mesmo tempo humanitário, cristão e revolucionário, à intervenção governamental no campo (Geffray, 1991). De tal modo, inicialmente uma parte das populações rurais aceitou trabalhar nas "machambas do povo", muitas delas formadas nas áreas de antigas empresas agrícolas coloniais abandonadas. Outra parcela da população camponesa, porém, seguia "desorganizada" e dispersa, desenvolvendo suas atividades em um vazio administrativo por parte do governo central, o que contribuiu para um estranhamento dessa população rural em relação ao projeto das aldeias comunais.

Uma das formas desse estranhamento foi produzida, por exemplo, pela proibição da participação de régulos e chefes tradicionais nas Assembleias do Povo que iriam gerir as aldeias. "Não foi tomado em consideração que a maior parte dos *mapéwe* [chefes tradicionais macua] representavam para as populações rurais qualquer coisa muito diferente dos agentes do poder colonial" (Geffray, 1991, p.17). Sem a participação das representações que já reconheciam, começam a surgir resistências das populações rurais ao modo de funcionamento das aldeias comunais[12]. Outro importante fator de descontentamento era que as áreas nas quais seriam formadas as aldeias eram selecionadas pela administração central, implicando em deslocamentos populacionais que nem sempre foram pacíficos e bem acordados:

> Dezenas de milhar de pessoas viram-se assim obrigadas a construir as suas casas na aldeia (...), por vezes a dez quilómetros de distância, num território estranho (...). Simultaneamente, assistiu-se a uma escalada da agressão contra os detentores da autoridade linhagística local (...). A ideia de que os dependentes seguiriam os seus chefes levou a administração a amarrar alguns *mahumu* e chefes de linhagem e a arrastá-los até ao local do novo habitat. Humilhados, estes homens fugiriam, para depois voltarem à aldeia armados de catanas e dispostos a lavar a afronta de que tinham sido vítimas (Geffray, 1991, p.20).

Não somente os chefes tradicionais, mas a população de modo geral acabava voltando para seu território de origem a partir do momento em que, terminada a construção e o registro das casas, tornava-se menor a regulação das autoridades sobre a aldeia. Escapavam, assim, ao controle do governo central em Maputo, que não percebia que as habitações estavam vazias e que pouco se produzia nas cooperativas.

Muitos autores discutem as razões do fracasso da estratégia de desenvolvimento rural socialista da FRELIMO. Hanlon (1984) e Saul (1985), por exemplo, destacam a desestabilização promovida pela África do Sul, através do apoio à RENAMO e a "herança" deixada pelo colonialismo (um estado falido, com sérias restrições de expertise técnicas, muito dependente da África do Sul). Segundo Hanlon, pesa também o fato de o estado

[12] Um dos efeitos da marginalização e humilhação destas chefaturas segundo Geffray (1991) foi o apoio dada por algumas comunidades e seus líderes à entrada da RENAMO no meio rural.

ter abandonado o setor familiar e mesmo as cooperativas à sua própria sorte em favor de grandes fazendas estatais. Neste sentido, a FRELIMO teria negligenciado a reconstrução das redes de comércio e transporte e a promoção de serviços importantes para garantir a comercialização no campo.

Bowen (2000), no entanto, aponta que mais do que uma atitude negligente por parte da FRELIMO, o que se observava eram a condução ativa de políticas contra o campesinato. E embora por razões diferentes, afirma a autora, tanto o estado colonial quanto pós-colonial promoveram políticas inimigas dos camponeses que tiveram o mesmo efeito: inibir a formação de um campesinato próspero e independente. Nos últimos anos do regime colonial, porém, esperando conter movimentos populares independentistas, foi estimulada a produção especializada de commodities pelos camponeses de algumas áreas, ainda que com restrições. Isto acelerou a diferenciação econômica desta população, dando origem a uma camada média de camponeses.

Foi esta camada média de camponeses, lembra Bowen, que apoiou a luta anticolonial da FRELIMO, esperando que, uma vez no poder, esta devolveria as terras que lhe foram confiscadas durante o regime colonial. Porém, subestimando estas diferenciações do campesinato e suas diferentes formas de subsistência, a FRELIMO não chegou a promover nenhum debate sobre transformações agrárias. As terras foram consideradas propriedade do Estado e instaurou-se o projeto de socialização do campo.

> By concentrating investments in public sector enterprises that aimed for an extremely high growth rate, FRELIMO's socialist development strategy of rapid accumulation resulted in a shortage of goods in the countryside and unfavorable terms of trade for the peasantry. According to FRELIMO, poor peasants were to be wage workers on poorly run state farms or join under financed cooperatives. Middle peasants were to renounce their own status by handing over their cattle, plows, tractors, and other resources to cooperatives (Bowen, 2000. p. 2).

Com o aprofundamento da guerra civil nos anos 80, aprofundavam-se também os problemas econômicos do país. A resposta da FRELIMO foram medidas ainda mais repressivas, chegando a promover a produção forçada de algumas culturas. Tais políticas contribuíram apenas para um maior afastamento entre o Estado e os camponeses, sem conseguir por outro lado evitar o declínio econômico. Em 1987 Moçambique adere às políticas de reajuste estrutural do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial. Estas reorientaram a economia do país para a abertura de mercado e estimulam o surgimento de um setor privado.

Contudo, o programa de recuperação econômica não implicou em grandes transformações para o pauperizado meio rural. O contínuo aumento da inflação, os preços de comercialização desfavoráveis e o declínio do poder de compra, mantiveram

o campesinato na situação de fome e pobreza em que muitos se encontram ainda hoje. Tal conjuntura fomentou a chegada de inúmeros programas de ajuda internacional e de organizações não governamentais (ONGs) que seriam suas operacionalizadoras[13]. Para alguns membros do partido e para a União Geral das Cooperativas (UGC) – organização de massas mais próxima do campesinato naquele momento – era o momento, enfim, de formar uma organização que pudesse representar os camponeses.

A FORMAÇÃO DA UNAC E A INTERNACIONALIZAÇÃO DO MOVIMENTO CAMPONÊS

A reforma econômica pela qual passou Moçambique, porém, não afetou o regime de terras do país, que continuaram a ser propriedade do Estado. Segundo Diamantino Nhampossa, ex-diretor executivo da União Nacional de Camponeses (UNAC), esse foi um dos gatilhos para o surgimento de uma plataforma nacional para representar os camponeses. Para contar um pouco da história desta organização apoio-me nas entrevistas que pude realizar com Nhampossa, que era diretor da UNAC no período da internacionalização do movimento camponês em Moçambique e com Ismael Ossemane, um dos fundadores e agora presidente honorário da UNAC.

Ossemane conta que com a socialização do campo o governo moçambicano elaborou um plano prospectivo indicativo, que visava acabar com o subdesenvolvimento no país até o início dos anos 90 e traçaram-se metas em relação ao número de aldeias comunais e cooperativas que se pretendia alcançar. No entanto, "quando queres trabalhar com pessoas tu não podes fazer metas assim como se fossem produzir bicicletas. Tem que mobilizar as pessoas, persuadir as pessoas. Quando se estabelecem metas... as nossas autoridades ao nível do distrito, com o poder, entravam a ferro e fogo". Conta que em razão da grande ingerência dos funcionários do partido a gestão das cooperativas era muito problemática e sua autonomia bastante duvidosa.

Porém, em meio a tudo isso, "algum movimento [camponês] apareceu". Com o término da guerra civil e em meio ao processo de abertura econômica, em 1987 o movimento cooperativo já existente realiza um seminário para discutir que modelo de desenvolvimento seria mantido no meio rural moçambicano e como as famílias e organizações camponesas resistiriam a tal conjuntura. Durante o encontro reforçou-se o aspecto de que as cooperativas, ou as associações camponesas, teriam que ter suas

[13] Como aponta Barroso Hoffman (2009), se nos países da América Latina a atuação das ONGs nesse período teve um papel acessório em relação à estrutura dos Estados, no continente africanos estas agências contribuíram para o desmonte das já incipientes estruturas político-administrativas estatais, substituindo-as pela burocracia da cooperação internacional.

atividades voltadas primordialmente para o setor familiar. Somente depois de suprir este setor é que a organização poderia se preocupar com a comercialização da produção. Uma das propostas realizadas durante o seminário foi a de criar uma organização de âmbito nacional, cujo objetivo seria representar os camponeses na elaboração, implementação e monitoramento de políticas públicas, além de construir modelos de desenvolvimento que respondessem às suas necessidades primordiais.

> Queriam que fosse [formado] aquilo que se chamou um Núcleo (...) de apoio à UGC para dinamizar o processo da criação da tal organização nacional. Também porque se tivesse que haver eleições não se sabia quem ia ser... porque as pessoas ainda não tinham interagido. Não se conheciam. (...) Então começamos com um programa onde um dos eixos principais foi a formação dos camponeses. Mas a formação para além dos aspectos agrícolas e de gestão. Era interiorizar o princípio da autonomia, do movimento, das cooperativas ou das associações (Ismael Ossemane).

Ossemane relata que quando chegavam a uma região para conversar com os camponeses, o governo local dizia que estes não entendiam o que é o associativismo, pois estavam mais preocupados com "as suas coisas". Destacava que as associações deveriam tratar justamente dessas "suas coisas". Contudo, mantinha-se a ideia de que a população rural deveria trabalhar em uma causa maior (a machamba coletiva). "Nós dizíamos que até pode ter uma machamba coletiva, onde se faz uma escala para alguns trabalharem e os fundos podem servir como fundos de funcionamento dos órgãos [administrativos], mas não é isto que alimenta as pessoas!". Nesse sentido, um dos trabalhos realizados pelo Núcleo de Apoio à UGC[14] foi a formação de brigadas, nas quais camponeses de diferentes províncias, depois de receberem alguma formação, trocavam experiências. Em 1991 chegam à conclusão de que estavam minimante estabelecidas as condições para a formação de uma organização nacional e criam um grupo para começar a elaborar os documentos que seriam seus pilares de atuação.

> E recebemos um monte de papeis manuscritos do que cada um dizia. Depois de receber aquilo tudo, pedimos a um jornalista muito próximo que sintetizasse tudo (...). E transformou aquilo em um pequeno documento síntese das contribuições. Então começamos a debater junto com os camponeses essas propostas que vieram de todo o país e o que significavam através de um seminário. Porque cada um tinha mandado as suas propostas e era preciso depois devolver a todos o que tinham sido as contribuições. Então fizemos reuniões e reuniões e reuniões para debater isto. (...) Debateu-se, reformulou-se aqui e ali, com um grupo de amigos acadêmicos, juristas... (...) Transformaram aquele documento, aquela proposta. Levaram aquilo para ser a base da elaboração de um estatuto da organização (Ismael Ossemane).

[14] O núcleo também coordenou a participação dos camponeses nas reuniões para a revisão constitucional no final dos anos 80 (uma das condicionalidades das políticas neoliberais proposto pelo FMI e outras instituições multilaterais). Foi este núcleo que se colocou fortemente contra a privatização das terras.

Geralmente as formações se davam nas províncias e os debates eram feitos em Maputo com a participação de representantes de grupos camponeses de outras regiões. "Era inevitável que tivessem que se organizar. E foi assim que nasceu a União Nacional de Camponeses", a UNAC, em 1993. No momento de nascimento da organização, dado o contexto político do país, descreve Ossemane, não se podia falar de um "movimento", mas aos poucos foram construindo a ideia de que representavam um movimento de camponeses.

> (...) os camponeses como tinham o apoio do partido, do governo, estavam sempre à procura de alguma organização que lhes apoiasse. Estavam a ver na UNAC uma organização de apoio aos camponeses. E nós dizíamos 'essa não é uma organização de apoio aos camponeses. É uma organização *de* camponeses', que depois desenvolve atividades de ajuda. E depois há uma máquina técnica aí que até elabora projetos para apoiar... Depois começaram a aparecer muitas ONGs de apoio aos camponeses. (...) Hoje a maior parte dos camponeses já dizem movimento. Agora se o dizem claramente, o que ou o porquê se diz... mas alguma coisa se conseguiu. Porque é uma organização de luta. Pode apoiar e ter o apoio de ONGs, mas mantém esse princípio de que é uma organização *de* camponeses. (Ismael Ossemane).

Já minha conversa com Nhampossa foi principalmente sobre o processo de internacionalização do ainda recente movimento camponês moçambicano. Segundo o ex-diretor da UNAC, o "internacionalismo" foi a forma encontrada pela organização para lutar contra o sistema econômico neoliberal que avançava no país e contra a queda da ideologia socialista. Destaca que a formação do movimento camponês em Moçambique está dentro do paradigma da "solidariedade", "e a solidariedade não tem fronteiras". Todavia, era preciso que esse princípio se materializasse em alianças e parcerias com organizações e movimentos de outras partes do mundo.

Nhampossa considera que 1998 foi o ano em que teve início o processo de internacionalização da organização, quando da visita de uma comitiva do MST ao país. "Foi no ano da preparação da Rio+10 que o MST fez uma visita aos movimentos na África Austral e chegou a Moçambique também. Foi nessa altura que iniciamos a conversa sobre a importância do movimento internacional de camponeses". Nesse mesmo ano, lideranças camponesas moçambicanas passaram quatro meses no Brasil, e quatro lideranças brasileiras ficaram em Moçambique. O objetivo do intercâmbio era estreitar o diálogo entre os movimentos e determinar qual seria o caráter da solidariedade e parceria entre ambos, dadas as similaridades e diferenças entre os países. Foi estabelecida então uma parceria para a formação e treinamento do campesinato.

> Porque na verdade sentíamos que havia muita ligação com a luta que o movimento camponês tinha aqui. (...) E precisava-se definir os diferentes tipos de agricultura. Agricultura comercial, agricultura camponesa, quais são

> as diferenças que existem nesses tipos de agricultura, quais são os processos políticos e sociais relacionados com este tipo de agricultura. Então a UNAC tinha que tomar uma posição, porque isso implica na questão do acesso à terra, implica no acesso a sementes, aos modos de produção, a questão da comercialização... (Diamantino Nhampossa).

Após esse período de trocas de experiência, não só com o MST, mas com organizações da América Latina e da Ásia que eram parte da Via Campesina[15], a UNAC passou a ser a organização ponto focal deste movimento no continente. Para Nhampossa esta ligação com outros movimentos internacionais ajudou a organização a ter um pouco mais de clareza sobre as perspectivas de luta que deveria travar, principalmente em relação à "penetração da economia de mercado e do capitalismo como tal" no país. Tal contato também teria possibilitado desenvolver o enquadramento conceitual que justificava a insistência da organização em manter um movimento camponês autônomo e crítico em relação ao estado moçambicano. Em sua perspectiva, a definição das pautas da agenda de luta comum colocava-lhes numa situação de conforto para poder "massificar o movimento" da Via Campesina em África. A UNAC mobiliza então o primeiro grupo de organizações africanas que participaria de uma Conferência da Via Campesina, realizada em 2004 na cidade de São Paulo.

> Levamos para lá um grupo de quarenta e cinco pessoas, representando organizações de agricultores de vários países da África. Da África Austral, da África Central e mesmo da África do Norte. Nem tudo correu a mil maravilhas. Houve organizações que disseram 'não é esta perspectiva de luta que nós queremos ter'. E aí fomos construindo um grupo mais consensual, cuja agenda estava muito mais próxima da agenda da Via Campesina. Então em 2004, portanto, as primeiras cinco organizações [africanas] foram aceites dentro da Via para além da UNAC. Havia a CPM de Madagascar, LMP da África do Sul, CNOP do Mali e CNCR do Senegal. (...) E foi aprovada a primeira região da Via Campesina, a região de África, cujo escritório estava aqui em Maputo (Diamantino Nhampossa).

Portanto, a partir de 2004 a UNAC começa a estruturar o escritório da Via Campesina em África, gerindo um conjunto de programas e atividades do movimento internacional de camponeses. Dentro do plano da Via Campesina, relata Nhampossa,

[15] Enquanto um movimento transnacional de camponeses e agricultores (que também engloba povos indígenas, quilombolas, trabalhadores sem terra, comunidades tradicionais), a Via Campesina visa ser uma forma de organização e representação destes para fazer frentes às ameaças que observam a partir dos avanços de políticas neoliberais no meio rural. Para tanto buscam difundir um modelo alternativo de desenvolvimento baseado na noção de "soberania alimentar", definida como "o direito de produzir alimento em nosso próprio território" (Desmarais, 2002, p. 100). Este conceito, portanto, está diretamente conectado a propostas de reforma agrária e da manutenção de sementes nativas enquanto patrimônio. Segundo Borras (2004) a agenda do movimento atualmente perpassa combater políticas agrárias neoliberais pró-mercado, lutar por uma reforma agrária progressista e até revolucionária, maximizar oportunidades para ganhos reais da reforma agrária dentro das políticas reformistas existentes, intercambiar entre diferentes movimentos nacionais experiências relacionadas a formas de organização e ação coletiva, assim como estratégias políticas que abordem a questão da legitimidade e responsabilidade das instituições financeiras e de desenvolvimento internacional como o Banco Mundial, o FMI e a OMC.

o primeiro objetivo era conseguir a mobilização e difusão do movimento no continente. Posteriormente, deveriam buscar "a massificação dos membros", isto é, o aumento do número de organizações participantes. Também era tarefa da UNAC, enquanto ponto focal, fortalecer a agenda que iriam levar para os fóruns da Via Campesina[16].

O antigo diretor da UNAC destacou-me três resultados da internacionalização do movimento camponês que considera os mais relevantes. O primeiro foi a possibilidade de evidenciar em âmbito mundial "os problemas reais que o continente africano vivia", a partir de uma perspectiva que não fosse a do setor público ou privado.

> Quando surge a Via Campesina África e [as organizações camponesas] têm capacidade de participar, por exemplo, em algumas ações internacionais nas Nações Unidas, participar no Fórum Social Mundial, participar em ações na União Europeia e lá colocar as questões sobre terra, agricultura, mudanças climáticas, sobre a mulher camponesa, por ai em diante, na perspectiva de África, então já se tem uma outra leitura. Já não era só aquilo que os governos africanos diziam, ou que as empresas africanas diziam no Fórum Econômico de Davos, mas também haviam uma outra perspectiva transportada pelos movimentos camponeses (Diamantino Nhampossa).

O segundo resultado foi o fortalecimento das próprias organizações locais frente ao governo, contribuindo para que deixassem de atuar como "uma sociedade civil submissa", que apenas implementava políticas impostas pelo Estado. Com a internacionalização o governo moçambicano passou a dialogar mais com a UNAC, pois sabia de suas ligações com movimentos que poderiam realizar pressões de forma mais difusa em fóruns globais. Um dos momentos altos do fortalecimento do papel da organização foi em 2008, quando o país sediou a 5ª Conferência da Via Campesina.

> E nos reuníamos exatamente no Centro de Formação do Partido FRELIMO. E levantou muitas dúvidas sobre a distância entre a UNAC e o partido. (...) [Entretanto,] ficou esclarecido que não havia nenhuma relação entre o partido e a UNAC, porque durante aquela reunião o que foi expresso, a crítica direta ao partido e ao presidente da república resultou que nós fossemos chamados à presidência pra ter uma conversa com o presidente. Houve pessoas que nos acusaram de termos feito críticas ao presidente da república mediante fórum internacional, tudo isso. E nesse ano o relatório anual do presidente da república incluiu este evento da Via Campesina cá, como tendo sido um evento importante. Então isto demonstrou que a internacionalização contribui para o fortalecimento das organizações dentro de seus países. Para serem respeitadas e suas vozes serem ouvidas (Diamantino Nhampossa).

O terceiro resultado, enfim, é a própria melhoria nas condições de vida dos camponeses, com o aumento da produção e com a soberania alimentar. Conta que, "para além destas lutas políticas internacionais, houve muitos intercâmbios na área de sementes".

[16] Conforme o movimento foi crescendo, viu-se que não fazia sentido o continente ter apenas um único escritório. A organização ajuda a criar então a zona da África do Noroeste, baseada no Mali.

Houve intercâmbios, por exemplo, com organizações brasileiras como o próprio MST e o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), para que os camponeses trocassem conhecimentos e experiências sobre a produção.

> E é muito mais fácil usar mais químicos e outro tipo de sementes... Mas quando se abre a visão, o conhecimento, tudo isso contribui para a manutenção dos métodos de produção locais. Que são mais resilientes, não é? Às mudanças climáticas... E não dependem de créditos ou da Monsanto. Tudo isso também é um resultado importante, concreto (...). A internacionalização da UNAC não se limitou simplesmente na ligação com outros movimentos, mas também com institutos de pesquisa (...) que não são organizações camponesas, mas são organizações cuja missão é apoiar movimentos camponeses (Diamantino Nhampossa).

Em relação ao processo de internacionalização do movimento camponês moçambicano, Ossemane, por sua vez, diz que é preciso "muita arte" para poder posteriormente trabalhar com a população camponesa o que se aprendeu nas trocas de experiência, sem que seja feito algo automático.

> Como é que os outros agiram no terreno para levar estas mensagens, é ai onde que tu vais aprender (...). Por exemplo, falamos muito na auto-organização (...). Então em uma reunião que tivemos em um sítio ai estavam camponeses, líderes camponeses de vários pontos do país, e colocamos o que na língua local quer dizer 'auto-organização'. E cada um explicou. Não tinha nada a ver [uma explicação com a outra]. Mas todos repetiam 'auto-organização'. Indo buscar na língua local o pensamento que tinham sobre aquilo não juntava com o que a gente queria dizer. Então são estas coisas que é preciso ter muito cuidado. (...) Outra palavra que começou a entrar muito, até dissemos é preciso diminuir um pouco isso, 'neoliberalismo'. Fica bonito, 'as políticas neoliberais'. (...) É bom que estejam a falar, mas depois... Não tens exatamente o que é (Ismael Ossemane).

Neste processo de traduções e territorializações de conceitos, ressalta, é preciso que a UNAC não se esqueça que a luta é para fortalecer as organizações de base. O contato com movimentos de outros lugares do mundo, portanto, devem ser para fomentar alianças que reforcem a capacidade organizativa dos camponeses. Também Nhampossa concorda que para enfrentar os desafios encontrados pelo movimento camponês é preciso continuar a sensibilizar, mobilizar e capacitar "as bases". Para ele a UNAC como escritório central não deve substituir o papel de luta que cada um dos camponeses tem que desempenhar no campo.

> Acho que a formação, com a sensibilização dos camponeses no campo sobre os problemas que vem é fundamental. Porque não haverá exército de advogados suficiente para resolver estes problemas. Os camponeses devem ser capazes de ser conscientes do problema e serem capazes de resolverem eles próprios. Obviamente que a nível nacional e internacional o papel da UNAC central é fundamental para complementar essas lutas locais. Propor uma discussão um pouco mais política... Mudanças de política, legislação, mas eu acho que a maior parte dos desafios vão ser atendidos localmente (Diamantino Nhampossa).

Como descreve Ossemane, no caso específico de Moçambique a luta da UNAC é também para que se mantenham enquanto um "movimento", para que não voltem ao "estamos a ser apoiados" pelas ONGs. Em sua perspectiva a formação de um movimento camponês ainda é um processo em andamento, pois "quando se desce a base descobre-se que há problemas". Reforça que a UNAC depois de buscar trocar experiências com outras organizações deve encontrar uma linguagem adequada para levar o que se aprendeu para a realidade do campo. "Se tu fores para o campo e logo dizer 'contra o agronegócio', o que é agronegócio afinal de contas?". Nesse sentido, descreve a atuação da organização como um trabalho de laboratório, pois a "luta" passa por organizar as bases que não são em si "revolucionários" e constituir lideranças que poderão trabalhar nas comunidades na língua local e "passar uma mensagem".

A COOPERAÇÃO TRIANGULAR DOS POVOS: REFLEXÕES FINAIS SOBRE A CATEGORIA CAMPONÊS COMO ELEMENTO DE RESISTÊNCIA

Apesar dessa prioridade de "organizar as bases", Nhampossa não descarta, porém, a necessidade de a UNAC continuar fomentando as ligações internacionais. "Comunicar muito mais com o estrangeiro, para não acordar e estar cercado". Nesse sentido, a rede de apoio que o movimento camponês moçambicano construiu através da UNAC teria suma importância para que conseguissem enfrentar e resistir aos desafios "globais" como os megaprojetos de desenvolvimento e empresas transnacionais que chegam ao país disputando com os camponeses as áreas agricultáveis e a exploração de recursos naturais. Um exemplo seria o programa ProSavana:

> O ProSavana penso que é um projeto que vinha muito forte e não parecia que ia falhar, mas falhou. Porque havia muita coordenação entre vários movimentos. Inclusive da dita sociedade civil japonesa, brasileira, coordenaram para evitar um desastre no caso do ProSavana. E muitos mais projetos aconteceram. Eu penso que isso não teria sido possível se os movimentos camponeses africanos não estivessem articulados e se não tivessem ligações internacionais. Com organizações com o mesmo pensamento, com a mesma abordagem de luta (Diamantino Nhampossa).

O principal objetivo da proposta de cooperação expressa no Memorando de Entendimento do ProSavana, assinado em 2009, seria o de fomentar mudanças estruturais no sistema socioeconômico da região norte de Moçambique. As primeiras informações públicas sobre o programa vinham principalmente de um artigo publicado em agosto de 2011 na Folha de São Paulo, com o título "Moçambique oferece terra à soja brasileira". Este afirmava que uma área de aproximadamente seis milhões hectares estaria disponível sob regime de concessão para que empresários brasileiros ligados ao agronegócio cultivassem

soja, algodão e milho. Em um primeiro pronunciamento da UNAC sobre o programa, a organização já condenava a vinda destes grandes agricultores, questionando as condições de tal "oferta à soja brasileira".

No início de 2013 as críticas sobre a falta de transparência e de um processo participativo das comunidades afetadas na elaboração do projeto se intensificaram, após a divulgação não oficial via internet de uma primeira versão do Plano Diretor do ProSavana. Conforme enunciado por alguns interlocutores de pesquisa, membros de organizações manifestantes, o Plano Diretor vazado deixava claro o *conceito* que embasava o ProSavana: a proposta de integração dos camponeses à cadeia produtiva do agronegócio para a produção de commodities voltadas à exportação. Era encarado, portanto, como um programa que viria "usurpar terras" dos camponeses, que sequer haviam sido devidamente consultados pelo governo do país tendo em vista os preceitos da Lei de Terras moçambicana, que prevê um conjunto de consultas públicas para debater a possibilidade de concessão do uso e exploração de terras comunitárias. Tais questões desencadearam uma série de manifestações nacionais e internacionais contra o programa, através das quais uma rede transnacional de contestação passa a ser construída. Desde 2014, organizações e movimentos sociais dos três países envolvidos na cooperação trilateral têm mantido uma campanha de negação ao programa – campanha Não ao ProSavana – que com um trabalho de advocacy junto aos governos de seus próprios países e através da divulgação e discussão de documentos nas comunidades camponesas, têm conseguido paralisar algumas atividades do programa.

Como descrevi no inicio deste artigo, durante meu trabalho de campo pude acompanhar a 3ª Conferência Triangular dos Povos, uma das atividades de mobilização da campanha Não ao ProSavana. Nesta reunião foi possível perceber alguns efeitos deste processo de formação de um movimento camponês internacionalizado em Moçambique. As frases de mobilização que eu já havia escutado "no terreno", por exemplo, eram constantemente evocadas durante o encontro como forma de motivação dos participantes. Outro momento importante era a apresentação de uma "mística" [17] no início de cada reunião. Durante tais performances, um grupo de mulheres camponesas encenavam cenas cotidianas de sua relação com a "machamba" e os problemas enfrentadas pela chegada de novas sementes e de empresários interessados em suas terras. Nas falas de representantes de organizações camponesas como o presidente da UPC-Nampula e dos membros das organizações que encabeçavam a campanha Não ao ProSavana estavam muito marcadas as noções de "soberania alimentar" e da "agroecologia", princípios norteadores do modelo de produção agrícola propostos por movimentos transnacionais de camponeses.

[17] A encenação, acompanhada de cantos em línguas locais, visava criar uma conexão entre os participantes do evento que ultrapassasse a barreira dos diferentes idiomas, uma vez que ali estavam presentes moçambicanos de diversas etnias, brasileiros, japoneses e pesquisadores de diferentes nacionalidades.

Como parte do apoio de organizações brasileiras à campanha, estava presente na reunião um representante do MPA brasileiro, cuja fala em contraposição à apresentação do coordenador do ProSavana gerou um acalorado debate. Sua principal questão era o porquê de o representante do programa continuar a se referir aos agricultores como "pequenos produtores". "Porque a todo o momento insistem em mudar o nosso nome? (...) querem enfraquecer-nos?", interrogava. Tal oposição entre a denominação "camponês" e uma categoria técnica de "pequeno produtor" permitiu naquele momento evidenciar justamente o que os manifestante alegavam que a implementação do programa estava excluindo: um passado de "luta" e uma relação específica dos camponeses com o território. Elementos que permitiam manter uma conexão entre as diferentes experiências camponesas ali representadas, impedindo a fragmentação do movimento. Neste sentido, durante a conferência, quando as organizações da campanha Não ao ProSavana eram questionadas sobre sua real representatividade em relação aos camponeses, evocar uma hereditariedade camponesa comum a todos os moçambicanos torna-se uma resposta. Através desses elementos mantidos pela articulação de um movimento internacionalizado a categoria "camponês" pôde ser constantemente reelaborada como um elemento de "resistência", que mantinha a campanha como parte de um movimento de lutas mais amplo.

Segundo a Memória da Resistência ao ProSavana[18] o contato de organizações brasileiras com a realidade moçambicana trouxe a certeza de que a empreitada da "resistência" contra expansão do agronegócio para o norte de Moçambique só poderia ser travada através de lutas unificadas, que engajassem os movimentos sociais do campo dos dois. Esta articulação, descrevem os manifestantes, se ramifica em outra perspectiva de cooperação que contrasta com o que entendem como os princípios que norteiam a cooperação "governamental": falta de transparência, antidemocrática, pensada de cima para baixo. A "cooperação dos povos", por outro lado, seria movida pela "soberania", pela "solidariedade sul-sul" e pela "autodeterminação dos povos sobre seus territórios", contra o modelo de desenvolvimento capitaneado pelo "agronegócio".

O representante do MPA, durante sua fala na conferência, destacava ainda que a "cooperação dos povos" era o que permitia a esses camponeses se contraporem aos discursos que desqualificavam tecnicamente seus conhecimentos agrícolas. Relembrava que foram os camponeses e populações indígenas que primeiramente melhoraram as sementes e que este era um debate político, não somente técnico. Assim como a terra, afirmava, as sementes carregam uma relação não apenas como meio de produção, mas de pertença e de solidariedade destas comunidades com seu território e entre si. Engajados em uma luta comum para manterem a reprodução de suas sementes nativas, portanto,

[18] Publicação elaborada em 2016 por organizações brasileiras da Campanha Não ao ProSavana.

os camponeses estariam dizendo "um não muito forte aos megaprojetos. Uma ação mais forte que uma manifestação de rua", pois ameaçariam toda uma cadeia de empresas. E reformulando um canto dos camponeses moçambicanos, no qual reafirmam "a terra é nossa", o representante do MPA cria uma nova articulação dessa resistência comum camponesa: "Camponeses não tenham medo, a semente é nossa".

Enquanto o "indígena" e o "camponês" da libertação nacional, se pretendiam categorias homogeneizadoras, o "camponês" de um movimento internacionalizado, portanto, apresenta lutas comuns a outros camponeses que passavam por diferentes experiências, sem que isto viesse a apagar ou invisibilizar sua história e sua identificação étnica singular. Na "luta" contra o ProSavana tornava-se possível ser camponês e moçambicano e macua. É este "camponês" que tem um passado de lutas – inclusive pela libertação e construção da nação – que agora vai poder protagonizar a "globalização da luta" contra a ameaça do "agronegócio" e do "neoliberalismo".

O que procurei apontar, portanto, é que se durante a colônia nem todos passariam à condição de assimilados ou de cidadãos, uma vez que era funcional ao aparato colonial que a população fosse mantida como "indígena", o "camponês" apresenta-se já de início como parte de um projeto de transformação: aquele que faria a luta anticolonial e possibilitaria a construção da nação. Entretanto este "camponês" precisaria deixar a "tribo" e a "tradição", para se tornar moçambicano. Para o "camponês internacionalizado", por outro lado, é importante que em sua "luta" pela terra e pelo que nela está – as sementes, os recursos naturais, os espíritos, os medicamentos – sejam mantidos seus elementos étnicos, que mostram que ele também é produtor de "desenvolvimento", pois tem sua própria técnica e seus próprios saberes. Desse modo, o "camponês" como elemento de resistência permite estabilizar este todo de diferentes experiências camponesas sem, contudo, fixá-la de modo final em uma uniformização, pois ele é constantemente refeito na "luta".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROSO HOFFNANN, M. 2009. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Rio de Janeiro: E-papers, Museu Nacional.

BORRAS, Jr., S. 2004. *La Via Campesina: an evolving transnational social movement*. TNI Briefing Series no. 2004/6. Amsterdam: Transnational Institute.

BOWEN, M. L. 2000. *The State against the Peasantry: Rural Struggles in Colonial and Postcolonial Mozambique*. Charlottesville: University Press of Virginia.

CABAÇO, J. L. 2007. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CAHEN, M. 1994. *Moçambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation*. Lusotopie, Paris, Karthala 1(2), 213-266.

DESMARAIS, A. A. 2002. *The Via Campesina: consolidating an international peasant and farm movement*. Journal of Peasant Studies, 29(2), 91–124.

FARRÉ, A. 2014. *Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos* Anuário Antropológico, Brasília, UnB , 40(2), 199-229.

GEFFRAY, C. 1991. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*, Porto, Edições Afrontamento.

HANLON, J. 1984. *Mozambique: The Revolution Under Fire*. London: Zed Books.

HEDGES, D. e ROCHA, A. 1999. *A Restruturação da Sociedade Moçambicana, 1938-1944*. In: HEDGES, D. (Cord.) *História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930–1961*, vol. 2. Maputo: Universidade de Eduardo Mondlane.

HEDGES, D. e CHILUNDO, A. 1999. *A Contestação da Situação Colonial, 1945-1961*. In: HEDGES, D. (Cord.) *História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930–1961*, vol. 2. Maputo: Universidade de Eduardo Mondlane.

MACAGNO, L. 2009. *Fragmentos de uma imaginação colonial*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24 (70), 17-35.

MAMDANI, M. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

MENESES, M. P. G. 2009. *Poderes, direitos e cidadania: O 'retorno' das autoridades tradicionais em Moçambique*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 87, 9-42.

O´LAUGHLIN, B. 1999. *Class and the costumary: the ambiguous legacy of the indiginato in Mozambique*, African Affairs, p. 5-42.

SAUL, J. S. (ed). 1985. *A Difficult Road: the transition to socialism in Mozambique*. NY: Monthly Review Press.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

SEGUINDO OS RASTROS DA MORTE: A MORTE E O MORTO EM DOIS CANDOMBLÉS JEJE EM MACEIÓ, AL

Vanessa Silva dos Santos
Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

Resumo

Os rituais funerários destinados as pessoas de religião no Brasil compreendem um dos momentos indispensáveis aqueles iniciados nas religiões afro brasileira. Contudo, o conjunto de ritos que pretendem afastar e desligar o morto da sua comunidade e dos lugares nos quais o primeiro convivia e com os quais nutre afeto, confirma a complexa e imbricada relação daqueles que morrem e sua comunidade de axé. Nesse sentido, esta comunicação pretende focalizar na constante associação que se desenrola entre a pessoa de religião e seu Candomblé quando do evento da morte da primeira. Através de pesquisa de campo e análise etnográfica empreendida com dois terreiros jeje em Maceió, Alagoas, chamo atenção para a importância e centralidade dos mortos no funcionamento do candomblé. Partindo do devir morto (DELEUZE & GUATARRI, 1992) e das noções de biointeração e confluência (SANTOS, 2015) argumento em favor do *contínnum* morto na sua comunidade e sobre o caráter múltiplo, criativo e potente da religião ao lidar simultaneamente com vivos, mortos, eguns, ancestrais e antepassados.

Palavras-chave: Morto e morte; Candomblé; devir; confluência e Biointeração.

FOLLOWING THE TRAILS OF DEATH: DEATH AND DEATH IN TWO CANDOMBLÉS JEJE IN MACEIÓ, AL

Abstract

The funerary rituals intended for people of religion in Brazil comprise one of the indispensable moments those initiated in the Afro-Brazilian religions. However, the set of rites that seek to remove and disconnect the dead from his community and from the places where the former coexists and with which he feeds, confirms the complex and intertwined relationship of those who die and their community of axes. In this sense, this communication intends to focus on the constant association that takes place between the person of religion and his Candomblé when the event of the death of the first. Through field research and ethnographic analysis undertaken with two jeje terreiros in Maceió, Alagoas, I call attention to the importance and centrality of the dead in the functioning of candomblé. Starting from being dead (DELEUZE & GUATARRI, 1992) and notions of biointeraction and confluence (SANTOS, 2015) argument in favor of the dead in his community and the multiple, creative and powerful character of religion in dealing with the living, dead, eguns, ancestors, and ancestors simultaneously.

Keywords: Death and death; Candomblé; to become; confluence and Biointeraction.

INTRODUZINDO O TEMA

O ritual funerário do candomblé destinado ao desligamento dos religiosos compreende um conjunto de procedimentos complexos e dramáticos em torno do iniciado que morre. É a cerimônia de passagem que objetiva, dentre outras coisas, a ruptura dos laços afetivos entre os orixás e o homem ou mulher vinculados ao candomblé (PEREIRA, 2013; MACHADO, 2014; PRANDI, 2000; SANTOS, 1977).

A designação *axexê* é comumente empregada para ritos funerários dos candomblés pertencentes à nação queto; denomina-se *tambor* de choro nas nações mina-jeje e mina-nagô e *sirrum* na nação jeje-mahim e no batuque. Por fim, podem ser também chamados de *ntambi* ou *mukundu* nas casas angola (Prandi, 2000). Apesar das distintas nomenclaturas, é importante salientar que em todos estes ritos encontramos como uma das principais pretensões encaminhar o morto do *aiyê* ao *orúm*[1]. Da mesa forma, despachar o egum do morto, possibilitando a comunidade religiosa de se proteger da energia perigoso do egum, assim como desvincular o morto e os seus diversos objetos rituais dos ambientes que frequentava quando vivo são alguns dos objetivos pretendidos na realização desses ritos.

Algumas questões são centrais na elaboração do ritual funerário do candomblé. Por exemplo, tanto o cargo ocupado na hierarquia do terreiro quanto as condições econômicas do morto são balizadores na orientação do tipo de rito a se fazer. O que significa afirmar que quanto maior o cargo ocupado pelo morto na posição hierárquica do terreiro mais complexo deve ser seu rito funerário, mais laços se têm a desfazer com a comunidade religiosa (MACHADO, 2013).

Contudo, as restrições econômicas daquele que morre ou mesmo a dificuldade em negociar com a família sanguínea, em caso desta não fazer parte da religião[2] com matrizes africanas, pode acarretar numa simplificação do ritual. Ou em último caso, pode acontecer do morto não receber qualquer tipo de rito relacionado ao terreiro do qual é parte. Essa última situação pode ser constantemente verificável quando, principalmente, a família

[1] Tanto Aiyê quanto orúm são noções utilizadas também pelo babalorixá Célio de Iemanjá para se referir ao trânsito que acontece após a morte dos afro religiosos. Veremos as explicações mais detalhadas no capítulo 3 onde apresento a Casa de Iemanjá e a trajetória de seu babalorixá. Numa versão futura, o texto de tese contará com um glossário onde reunirá tanto termos mais gerais comuns em alguns terreiros quanto às outras noções características dos terreiros com os quais estou dialogando. Aqui, decidi por utilizar de forma majoritária as noções e os termos que costumo ouvir dos filhos de santo dos dois terreiros. Quando houver divergência ou mesmo distinções de definição será explicitado no corpo do texto ou em nota de rodapé, o que dependerá da centralidade da questão ou palavra para a questão em debate.

[2] Ao longo do texto sempre que escrever casa de religião, barracão ou candomblé se refere respectivamente ao Posú Betá e a Casa de Iemanjá. As noções são sempre utilizadas pelos membros das comunidades para se referir aos dois terreiros. Todavia, será possível encontrar a nomenclatura "religião" quando eu tratar das casas religiosas ou de alguma característica da religião de modo genérico. "Religião" é também um termo que emerge entre meus interlocutores para falar da religião que praticam; todavia, a palavra é usada em momentos muito específicos, como: em conversas ao me relatarem episódios que indicam intolerância religiosa e o desafio para se fazer resistente diante da falta de conhecimento sobre o sagrado e diverso mundo afro religioso.

carnal do morto não é do candomblé; o que pode ter como consequência a proibição de acesso ao corpo do morto para a realização do conjunto de ritos e também a não entrega dos seus pertences rituais ao seu pai ou mãe de santo.

Esse último caso aconteceu com a mãe Miriam, yalorixá com a qual desenvolva a pesquisa. Em uma de nossas conversas relatou o caso de uma filha de santo que a família de sangue não permitiu à mãe Miriam ficar sozinha com o corpo da pessoa morta para realizar os procedimentos sagrados da religião. A yalorixá disse ter respeitado a decisão argumentando o fato dos religiosos não costumarem realizar os ritos sem a permissão dos familiares[3]. Relatou-me ter permanecido sentada no local do velório durante várias horas, junto aos familiares de sangue e amigos, apenas velando o corpo do morto. Observando e acompanhando as decisões da família. Inclusive, ressaltou ter feito questão de comunicar aos outros familiares de santo do morto, logo estes chegaram ao velório, que havia sido proibida pelos familiares carnais de realizar qualquer um dos ritos funerários.

Partindo do reconhecimento de que os rituais funerários são indispensáveis tanto para o morto quanto para a comunidade da qual continua sendo parte é importante argumentar que o morto não é apenas vinculado ao seu grupo na condição de vivente. Continuamente, em razão de sua importância (morto e morte) ao terreiro e a cosmovisão sobre a ancestralidade[4], demandará sempre procedimentos infindáveis que vão implicar na efetiva realização dos eventos do calendário anual do terreiro. Dessa forma, além de permanecer vinculada ao terreiro, agora numa outra existência, a nova condição do filho de santo trará implicações e interdependência para o funcionamento regular do terreiro.

Nesse sentido, a morte não somente mobiliza ações, prescrições e tabus aos que podem participar e assistir ao manuseio do corpo e dos objetos pertencentes ao morto e ao seu orixá. Antes, é a partir do conhecimento acumulado, tempo de vivência na casa e o sexo biológico que os filhos de santo são autorizados a relacionar-se ou não com a morte. Esses fatores determinantes no estabelecimento de relação com o evento corroboram ainda na divisão entre aqueles que estão aptos ou não, segundo suas capacidades, em lidar com o tipo de energia perigoso que permeiam os ambientes nesse momento.

Contudo, o escopo aqui é menos descrever ou se deter sobre os ritos do axexê e mais seguir as indicações dos líderes religiosos e seus filhos e filhas de santo para conhecer

[3] O argumento da não autorização da família de sangue do morto para a realização dos ritos funerários é sempre a justificativa usada tanto por mãe Miriam quanto por pai Célio para se referir aos momentos de não realização dos procedimentos necessários aos mortos de suas casas religiosas.

[4] Ancestralidade é um dado etnográfico que insistentemente aparece em campo. Primeiro no discurso explicativos dos filhos e filhas de santo assim como do pai e mãe de santo ao se referirem à morte e o processo pelo qual passa o morto, tendo como conseqüência sua centralidade enquanto ancestral para fortalecimento e proteção do terreiro. Segundo, ouvi de um ebomi de iemanjá e de um equede de oxum, os dois da casa de Iemanjá, que meu trabalho era sobre ancestralidade. "Ouvi, mas não escutei". Todavia, somente na última visita em campo, no dia 07/05/2018 no terreiro de Iemanjá, fui profundamente afetada pela conversa com uma equede que me afirmou de forma interrogativa: "seu trabalho não é sobre ancestralidade?!". Dessa forma, pretendo refletir mais demoradamente sobre a noção receberá em um próximo texto.

e compreender a concepção de morte vivenciada em dois terreiros maceioenses, assim como é finalidade perceber os extensivos efeitos do morrer no cotidiano dos terreiros. A razão em não focalizarmos o axexê se dá: 1. Pelo caráter de segredo e o difícil acesso aos ritos que ocorrem no momento da morte de alguém, o que demandaria, inclusive, contar com coincidência de presenciar este fato entre os dois terreiros durante o período de realização da pesquisa de campo. O que sinceramente não desejo! 2. Já existem competentes pesquisas que dão conta de descrever e refletir os ritos funerários do candomblé, como é caso das referências já citadas anteriormente e sobre as quais faço uma ressalva abaixo.

Todavia, gostaria de chamar atenção para o viés sempre presente nesses textos que se ocupam dos rituais funerários no campo afro religioso. Há uma ênfase tanto na necessária separação e/ou desligamento do morto em relação a sua comunidade religiosa quanto na destruição dos objetos rituais do primeiro. Não quero com isso argumentar em favor do contrário, nem diminuir a importância do conjunto de ritos funerários que desligam o morto do candomblé do qual é parte. Antes desejo verificar em que medida o morto é desligado da sua religião ou qual o tipo de existência especificamente ele passa ou permanece, sendo em alguma medida sempre parte da sua comunidade.

O que se dará ao direcionar meu olhar para outras temporalidades no terreiro quando da ocorrência da morte. Mais diretamente, verificando indicações sobre morte ou/e o morto no recolhimento de iaô, nos momentos de obrigação de sete anos, durante os trabalhos de ebó de cliente e outros momentos do cotidiano dos dois terreiros. Ou ainda, conhecendo outros ritos e mesmo percebendo outras significações, obviamente explicitadas pelas pessoas dos dois terreiros com os quais realizo pesquisa atualmente, diante de ações indispensáveis que acontecem e são destinadas aos mortos. Paralelamente, pretendo verificar o tipo de tensionamento que se desenrola na relação entre a comunidade e aquele que morre; direcionarei meu olhar para a obrigatoriedade de dá de comer aos eguns e outras obrigações religiosas que se fazem primeiramente, e constantemente, aos mortos do terreiro.

SOBRE OS CAMPOS DE PESQUISA: DOIS CANDOMBLÉS JEJE EM MACEIÓ, ALAGOAS

Tentando seguir e chegar aos *rastros da morte* que me referi acima, os candomblés com os quais tenho convivido são: o Ilê Nifé Omi Omo Pôsú Betá que tem como liderança a yalorixá Miriam, de 83 anos; e o Ilê Axé Iyá Ogunté, mais conhecido como a Casa de Iemanjá, terreiro liderado pelo babalorixá Célio Rodrigues, hoje com 56 anos. A trajetória religiosa de mãe Miriam, com terreiro aberto desde 08 de dezembro de 1975, é atravessada pelos fluxos de Maceió a Salvador-BA, a partir de sua iniciação e aprendizado na nação Jeje com seu pai de santo baiano Manoel Falefá.

O conhecido babalorixá baiano de quem mãe Miriam herdou a nação jeje, traçava outra possibilidade afro religiosa numa época em que só existiam terreiros de nação nagô, umbanda ou angola em Maceió. O que causara imensa surpresa e não menos aversão aos maceioenses da época, para além do fato de não conhecerem a tradição Jeje de candomblé, foi a aparência de sua mãe de santo que voltou de Salvador de cabeça raspada, usando saia de cordão, camisa de crioula[5], contraegum[6], senzala[7], mocan[8] e delogun[9] no pescoço. A yalorixá explica que antigamente os modos de cuidar e fazer um iaô estavam mais ligados à base da semente de jurema; era um candomblé nagô misturado com um pouco de jurema, até mesmo em razão da perseguição policial.

O segundo campo de pesquisa com o qual dialogo na escrita do presente artigo é a Casa de Iemanjá. Um dos terreiros mais conhecidos da cidade Maceió, sua origem data dos anos de 1940, período de chegada de Maria Garanhuns em Maceió, Alagoas. Herdeira do candomblé de Maria Tereza e fundadora da Casa de Iemanjá, a avó paterna do atual babalorixá da casa, pai Célio de Iemanjá, primeiramente foi iniciada na nação Xambá da cidade de Garanhuns, Pernambuco. Mas, depois de ficar viúva, decidiu mudar-se para Maceió no final da década de 30, onde se iniciou na religião dos orixás, ficando conhecida por Maria Garanhuns em referência a sua cidade natal.

Em 1962 nasce Célio Rodrigues dos Santos, segundo neto natural de Maria Garanhuns, mas o primeiro a viver com ela, e que mais tarde, por decisão de Iemanjá, segundo esclarece Pai Célio, assumiria a liderança do terreiro. Nascido no dia 07 de fevereiro, uma quarta-feira, Célio foi trazido somente no sábado seguinte para o barracão que naquela ocasião estava em uma grande festa pelo dia de Oxum, comemorado no terreiro no dia 02 de fevereiro. E é nessa ocasião, com apenas três dias de Célio nascido, Maria Garanhuns recebe a notícia de que Iemanjá, seu Santo de cabeça e orixá dona do terreiro, colocara o menino "na barra de sua saia" e o intitulara como a pessoa que assumiria o trono do barracão após sua morte.

Apresentado o campo de pesquisa com os quais realizo o estudo acerca da morte e da contínua relação entre morto e comunidade de religião, passo ao debate sobre a complexidade que permeia a vida de um candomblé ao homenagear orixás e mortos

[5] Camisa branca e curta, usada pelas mulheres no candomblé com cinco anos ou mais de iniciação.
[6] Pulseira sagrada feita de palha da costa trançada. Deve ser usada na altura superior do braço, tendo como um dos objetivos proteger o iaô de energias negativas.
[7] Pulseira sagrada feita da palha da costa e búzios, usada na altura superior do braço pelos filhos de santo iniciados. Os búzios são dispostos deitados quando se refere a orixá feminino e de pé quando se é de orixá masculino.
[8] É um paramento particular dos iaôs que o recebem durante o período de camarinha. Seu significado é restrito aos iniciados que passam pelos preceitos de camarinha. Seu uso é visível nas festas e rituais.
[9] Colar usado somente por ebomis, adepto com mais de sete anos de iniciação. Este traz suas contas amarradas por firmas na cor de referencia ao orixá do qual é parte e se diferenciam através da cor das contas menores. Este tipo de colar sagrado é normalmente usado em festas públicas e rituais.

paralelamente. Aqui, o intuito é menos sobrepor uma questão à outra e mais enfatizar a dinâmica criativa que envolve ser de religião, tendo em vista que desligar o morto não anula diretamente outras possibilidades de existência deste na vida dos viventes. A vida religiosa do candomblé inclui, principalmente, a negociação e contratos com seus mortos e, quando necessário, também mortos de outros terreiros.

DEVIR, CONFLUÊNCIA E BIOINTERAÇÃO

Sem a intenção de descrever o axexê, conjunto de ritos já descritos analiticamente nas etnografias acima referidas, o potencial através o artigo ganha forma se faz ao mudar o foco constantemente empregado por pesquisas antropológicas sobre os ritos funerários no candomblé, que, ao privilegiarem o axexê, põem luz no processo de *desligamento* e *destruição dos objetos sagrados* vinculados ao morto. Aqui, direciono meu olhar para as temporalidades pós-evento da morte no qual as "*coisas*" (INGOLD, 2012) não cessam de se entrelaçarem e acontecer. Nesse sentido, recuso perceber a morte e o morto no candomblé na chave de *objeto*, definido por Ingold (Idem, p.9-11) como aquilo que se apresenta a nós como fato consumado.

Não é apenas o caráter de *conexão* e *transformação* das *coisas* que me levam a lembrar do morto nos dois terreiros, mas o fato de que há um constante *agir* do morto sobre a comunidade (interdições e aprovação do calendário anual), do mesmo jeito que ocorrem múltiplas ações da comunidade com o morto, ancestral, egum e os antepassados do terreiro. Por exemplo, o assentamento de balé, as limpezas e outros cuidados no quarto de balé, assim como o preparo de oferendas, a regularidade com a qual se acendem velas no local e o preparo de ogãs para a função de ojé e etc.

Como advertiu Machado (2015) ao pesquisar a morte no batuque gaúcho, os objetos sagrados recebidos por herança tendem a se tornar relíquias com o passar do tempo; são caracterizadas por preciosidades pelo povo da religião por intermédio do crescente axé que carregam. Nesse sentido, os objetos sagrados se tornam preciosidades também em razão das atividades que mobilizam tanto diante das obrigações de alimentos que lhes são ofertados quanto através dos cuidados que se tornar herdeiro de algo impõe.

Aqui podemos verificar a chave da multiplicidade (GOLDMAN, 2005; RABELO, 2014) que compõe os filhos de santo e o orixá podendo ser estendido ao morto que mesmo tendo recebido o axexê e se *desligado* do terreiro não cessa continuamente de ser parte da comunidade. Antes se relaciona e persistentemente está ligado às pessoas autorizadas a lidarem com a morte. O que não exclui a possibilidade de novas pessoas serem evocadas para essa relação ou enredo (FLAKSMAN, 2016), caso verificado na indicação de herança de santo, quando uma filha de santo, não autorizada a associar-se com a morte ou o

morto em razão de ser mulher, recebe um santo para cuidar. Ou ainda, quando alguém é orientado a realizar obrigação/cuidados/atividades a um morto, egum ou antepassado, por indicação do ifá. Esse último fato pode acontecer mesmo com pessoas não iniciadas na religião, dado que devo verificar mais demoradamente entre meus interlocutores.

Partindo da metáfora ingoldiana (2012, p. 35) na qual "o mundo é imaginado como uma grande cozinha ao invés de museus", pois na primeira as coisas estariam num processo de *transformação* sem fim, tomo o morto e a morte nos dois candomblés numa frequência de permanência relacional, justamente em decorrência das *transformações* pelas quais passam. Ou para utilizar um conceito de pai Célio, há uma *transmutação* do filho de santo, agora morto.

Na trajetória que se desenrola através da morte da pessoa de religião, impondo a realização do axexê, os processos variados no pós-cerimônia de morte até sua chegada no orum e as modulações posteriores são diversos e indispensáveis para efetivação das dinâmicas que se colocam a partir deste evento. Nesta última cabem os eventos nos quais o morto ainda não está satisfeito com o fim da vida entre sua comunidade, como o caso descrito por Pereira (2013, p. 3-5) ao tratar da morte da "Senhora" de um candomblé Ketu no Rio de Janeiro. A dirigente do terreiro, sem saber que morreu, continuou vagando pelo plano material mesmo após os ritos de retirada do "oxu" e do "emi"[10].

Vagner G. Santos (1991, p. 7-8) explica que, a insatisfação do evento deixa confuso igualmente o orixá que, a depender de seu espírito, passa a ser tomado por um sentimento ambíguo quando da morte do cavalo que o recebe. Se de um lado, movido pelo medo da morte o orixá foge para o mais longe possível, por outro, ele é tomado pelo desejo de possuir um novo cavalo. Nesse sentido, a indiscriminabilidade que reside entre vida e morte se expande aos seres que compõem estas nomenclaturas. Ou seja, ainda que não se saiba qual tendência irá encaminhar o orixá após a morte da pessoa na qual o primeiro residia é certo que sua trajetória sempre demandará conexões com a comunidade de religião responsável por lhe cuidar e homenagear.

A referência de multiplicidade e complexidade acerca da morte é verificada igualmente no espiritismo afro cubano (ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 64) quando estes "espíritos protetores (os mortos) não devem ser venerados e sim amados", [...] Permanecendo enigmáticos e opacos aos médiuns, por isso impossível de conhecer completamente (Idem, p. 89). Utilizando a noção de *plasticidade*, a autora descreve a capacidade dos espíritos cubanos de "dar forma e receber" (p. 80). Este aspecto plástico dos espíritos corrobora e é acentuado nas relações com um universo eminentemente

[10] O autor explica que o rito de oxu se dá com a retirada do assentamento do orixá do indivíduo realizado da cabeça do iniciado. Só podem ser presenciados pelos iniciados, aptos a lidarem com a densidade de energia liberada no momento.

transformativo de outros espíritos, pessoas, objetos, substâncias, sempre orientados por movimentos, trânsitos, relações. Relações essas passíveis de intermutabilidades, camuflagem, hibridismo, absorção e formação mútua.

Um conceito privilegiado para compreender tais complexidades em meus campos de pesquisa é o de *Confluências*, chave de um pensamento refinado na voz quilombola de Antônio Bispo (2015), representante de uma epistemologia *contra-colonizadora*. O autor explica que "a *confluência* é uma lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza ao passo que ensina que nem tudo que se mistura se ajunta", também defendendo "nada pode ser igual" (SANTOS, 2015, p. 89).

A partir do exposto, compreendo as possibilidades de *confluência* entre vida e morte no candomblé, tendo em vista que nos dois terreiros a morte é sempre explicada não apenas em relação, mas com fundamentos no início da vida. Neste sentido, podemos melhor assimilar a recorrência de atividades referentes aos mortos, eguns, ancestrais e antepassados que não interrompem as obrigações e os cuidados destinados aos orixás e outras entidades, antes podem se realizar em paralelo.

Ainda que a energia que *circula* em torno da morte, do morto e dos espaços destinados a estes sejam sempre temidas por muitos dos filhos e das filhas de santo, há sempre, invariavelmente, alguém preparado para lidar com esse tipo de energia e autorizado a estar e cuidar dos locais. Pois, é justamente a *biointeração* ∫ a constante estreita relação das comunidades de cosmovisão politeísta com a natureza ∫, argumenta o autor (SANTOS, 2015, p. 90), a chave para compreender esses múltiplos processos de *ser* e *estar* relacionado no candomblé.

Propondo uma defesa ao politeísmo e partindo de uma escrita quilombista, a obra em questão parece indispensável para compreender a cosmovisão dos dois terreiros sobre a morte e como elementos diversos são acionados e manipulados sem prejuízos na relação com a delicadeza que a morte promove entre os iniciados no Candomblé. Argumento em favor da perspectiva politeísta proposta pelo autor por esta se caracterizar em estreito contato com a natureza e epistemologicamente contra colonizadora.

Ao definir os povos politeístas de *pluripotentes*, Bispo (2015, p. 39-42) chama atenção para a forma de relacionamento entre estes povos e a natureza, pois "o que há é uma força vital que integra todas as coisas". Alega que as atividades por estes desenvolvidas se referem às expressões tradicionais da comunidade, organizadas de forma *circular*, compartilhando da sabedoria ancestral e da força viva da natureza. E é o pensamento *plurista* destes povos o grande responsável por orientar suas atividades na religião ao que tange a *transfluência* pela qual passam diferentes seres diante do evento da morte. A lei responsável por reger as mudanças no plano natural, ou a *transfluência* da natureza, ensina aos povos de comunidade que é somente por meio de uma relação respeitosa,

orgânica e *biointerativa* com todos os elementos vitais que modulações de morte e vida são processadas paralelamente no Candomblé.

Voltando ao campo de pesquisa e a sua filosofia da religião, verificam-se todas as questões apontadas anteriormente quando 1. Da fala de mãe Miriam sobre os processos violentos pelos quais passam os rios e as matas que estão violentamente sendo degradados, contribuindo para a inviabilização dos ritos e procedimentos da religião nestes espaços; 2- a explicação da yalorixá sobre o papel de Naña e sua ideia genial ao entregar a lama a Orixalá para fabricação do homem; 3- a decisão de pai Célio em mudar para o Axé Pratagy onde seu sítio está situado próximo as matas, praias e rios, elementos naturais indissociáveis a existência do Candomblé.

Para além da estreita relação dos povos de religião com múltiplos princípios naturais, já bastante situadas em outros estudos, a *transfluência* pela qual passa orixá e egum, este último podendo se tornar posteriormente ancestral da comunidade se processa em razão de um pensamento *pluralista* ao qual viver no/o Candomblé ensina e exige dos seus. Dessa forma, a circularidade do pluralismo nos terreiros ensina ainda sobre poder dos espíritos em se partir em diversas versões de si mesmo (ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 82).

O que estou entendendo empiricamente por cosmovisão Pluralista é verificado no movimento paralelo entre destruir e despachar os objetos sagrados, extensos do orixá do morto, ao passo que se herdam estes mesmos orixás quando é a vontade do egum, indicada pelos búzios. A concepção de que há uma necessária *transfluência* ao orixá do morto impõe ao grupo a destruição de todos os paramentos que designam este mesmo orixá; todavia, "exceto o orixá, tudo e todos estão sujeitos a morte" (MACHADO, 2013, p. 44).

As características anteriores são ainda percebidas quando os terreiros de Candomblés com os quais dialogo ritualizam vida e morte num pragmatismo e filosofia bastante conectados com a proposta de Nêgo Bispo (2015), tendo em vista que para os primeiros é a partir do elemento da terra do qual o homem foi feito e para onde seu corpo deve voltar. Aqui, a terra aparece como elemento natural primordial à possibilidade de existência da pessoa no mundo e seu retorno ao fundamento do qual deriva é condição indispensável para alcançar o mundo dos mortos.

A correspondência com a natureza funciona, sobretudo, como mais um dos mecanismos que corroboram para o caráter *circular* da cosmovisão das comunidades: 1- orixá feito → orixá "destruído/desfeito"→ orixá herdado; 2- novo morto → egum → ancestral divinizado; 3- no tratamento e os cuidados com o egum: mulheres desautorizadas X homens são autorizados → ogãs (Casa de Iemanjá) → ojés. Os dados anteriores são menos para explicitar os processos, já relatados ao longo do texto, e mais chamando atenção para a circularidade presente no retorno/permanência do orixá, a transmutação sofrida pelo morto, dos receios à energia do egum as homenagens aos antigos e por

fim, a *confluência* da religião que vai dos desautorizados aos preparados aos cuidados e o relacionamento com os mortos.

O território do Candomblé é também espaço onde a circularidade se materializa. Na ritualização e menção constante a vida e morte estão imbricadas: fazer iaô, cuidados de si, cuidados ao espaço físico do terreiro, atividades regulares aos diversos seres que compõe a casa, renovação ou confirmação de santo são procedimentos que acontecem cotidianamente enquanto se atentam aos jogos de búzios em cada prática no terreiro, assim como a limpeza e outros cuidados dispensados ao quarto de balé são propiciados através do preparo de ogãs ao cargo de ojé. Nesse sentido, vida e morte são processos modulados constantemente e colateralmente no Candomblé.

A partir de agora, me desloco do foco acerca da conexão constante entre morto e comunidade vivente, assim como da multiplicidade que possibilita na ritualização da vida e morte no Candomblé se darem simultaneamente sem prejuízos epistêmicos da religião. Gostaria de trazer ao centro o *devir* deleuzeano (1992) ao passo que me afasto da tentativa de tangibilidades ao explicar *os efeitos* da morte. Todavia, antes de proceder ao dialogo das noções devir e dados etnográficos, manifesto minha tentativa de tornar este encontro referenciado pelos desígnios dos seres etéreos. Não se pode esquecer, são igualmente múltiplos, o que contempla existências materiais colateralmente à sua fluidez.

Sensações, devir e experiências são os dispositivos privilegiados aqui para compreender o *continnum* entre morto e a sua comunidade. Passo de relação/conexão à uma concepção de continuidade entre estes. Pensando na delicadeza dos ritos de morte e a constância de contatos que se desenrolam entre a comunidade religiosa e o morto, parto da categoria *devir*, proposta por Deleuze e Guattari (1992), para compreender as possibilidades de influências do morto entre os filhos e as filhas de santo que continuam vivos. Refiro-me aqui ao "devir sensível enquanto ato através do qual algo ou alguém não cessa de devir – outro sem com isso deixar de ser quem o é" (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 229).

Uma das questões à qual sou encaminhada é como analisar a complexidade característica de um evento (a morte) que tem por objetivo afastar o morto do mundo dos vivos ao mesmo tempo em que aqueles que permanecem vivos não cessam de ser *afetados* ao terem suas rotinas na religião pautadas constantemente na "figura" do morto. Qual o sentido da permanência do morto a partir dos efeitos da morte entre a comunidade religiosa, quando tudo que se tem a fazer após a morte de uma pessoa da religião é desvincular e enviar para longe dos lugares que frequentava quando vivo?

Como já salientado em outro momento, após todo o processo ritual do axexê, a comunidade espera do morto está finalmente desvinculado da vida terrena, das pessoas

e dos lugares com os quais conviveu quando vivo. Pois, os ritos funerários no candomblé objetivam, dentre outras questões, a desvinculação da energia perigosa que emana do evento da morte. E, por último, o candomblé receberá permissão das entidades para reabrir suas portas, retornando paulatinamente o calendário das atividades religiosas. Voltar-se aos cuidados das pessoas e as festas dedicadas às entidades são fundamentais a vida e o fortalecimento do axé que sustenta o terreiro.

Todavia, as prerrogativas de seguir as prescrições rituais e os tabus sobre o axexê estabelecem sentidos, pois todo o movimento empreendido pelos que continuam vivos, e também pelo egum, inclina-se para o retorno do morto enquanto ancestral do grupo. Dessa forma, são justamente as interdições e desligamento do delicado egum que corrobora para a futura retomada harmoniosa dos ritos no terreiro. É a homenagem, lembrança e ritualizações em torno da figura do morto e da morte que admite a retomada na vida do terreiro.

Sensações caracterizadas pelo medo do egum e a ansiedade sobre a aceitação e satisfação (ou não) dos ritos destinados ao morto são exemplos de como o dispositivo devir morto leva a uma [re] aproximação deste último aos viventes de sua comunidade. Também todas as características indispensáveis ao procedimento ritual do axexê, a exemplo dos tabus de segredo envolta do conhecimento sobre o que se faz ou se fala durante o axexê, assim como o distanciamento do morto em relação ao mundo dos viventes, parecem caracterizar um constante devir.

Um devir-morto por parte dos adeptos da casa religiosa daquele que morreu quanto um devir morto do coletivo religioso do qual o morto está [de alguma forma] sempre "presente". Assim, o devir morto não para de "acontecer" entre os adeptos vivos, tendo em vista estes últimos estarão submetidos a variados tabus. A casa religiosa, por exemplo, cessam suas atividades em decorrência do luto e os quartos de santo têm suas velas apagadas, ficando no escuro, tudo em referência ao morto (MACHADO, 2014, p.151-152).

O que estou a todo o momento querendo propor, ou defender, vai de encontro ao exposto por Espírito Santo (2014, p.71) ao descrever os "muertos" entre os espiritistas cubanos como "quase humanos, desdobrando-se com e através de personalidades, caprichos, falhas e escolhas de vida daqueles com quem eles vêm, a ponto de serem os dois frequentemente indiscerníveis". Se no Candomblé os mortos não se apresentam como necessariamente quase humanos, são correspondes aos outros seres, por exemplo, os orixás, ao terem validado e atendidos seus pedidos e suas orientações. O jogo de búzios, com apontado anteriormente, é um dispositivo por excelência por meio do qual os mortos e correlativos eguns podem externar os seus desejos e as suas vontades.

Quanto ao aspecto de indiscernibilidade, experimento pensar vida e morte a partir desta chave ao passo que seria possível desde a cosmovisão de meus interlocutores acerca

da morte descortinar a noção de vida entre os terreiros. Dessa forma, morte e vida, fazer e desfazer no Candomblé, parece está mais imbricados enquanto prerrogativas necessárias ao acontecimento da religião do que se poderia supor, caso focalizarmos separadamente ritos de iniciação e desligamento dentro de uma concepção geral na qual desligar o morto seria o fim da trajetória da pessoa de religião.

Por compreender que em algum nível energético "os mortos existem" (ESPÍRITO SANTO, 2014, p.71) se possibilitam comunicações e transações entre os vivos e os primeiros. Todavia, não são somente as pessoas da comunidade e já conhecidas do morto que estão passiveis de se relacionar com tais seres, antes novos sujeitos podem ser convocados a transacionar com aqueles que se encontram noutra modalidade de existência. Pois, ainda segundo Espírito Santo (2014, p. 71) é através de "circunstâncias pontuais" que os muertos são trazidos a existir num plano humano.

Esta inesperada circunstância foi verificada no relato que ouvi de uma jovem pesquisadora baiana. Durante seu curso de mestrado, enquanto realizava pesquisa de campo com um terreiro Angola em Salvador, foi impelida à comunicação e negociação com um antepassado seu. Mobilizada por problemas profissionais e econômicos, procurou o pai de santo do terreiro com o qual realiza sua pesquisa e após consultar os búzios, recebeu a notícia de que estava com o egum de um morto da sua família e por isso precisava se cuidar. Procedeu aos cuidados prescritos pelo pai de santo, dentre estes banhos de ervas e outras obrigações. A jovem pesquisadora, ainda não iniciada e somente em contato com a religião em decorrência de pesquisas acadêmicas, passou a diversas relações e novas obrigações por intermédio do morto. Ao mesmo tempo, negociou para posterior sua iniciação ou a realização de um bori.

O caso descrito anteriormente é exposto como exemplo da materialidade dos mortos. E como o seu *devir* no Candomblé não finda, antes se expande para agenciar outras pessoas, parece correto continuar a percorrer os *efeitos* que este evento mobiliza entre os povos de religião e mesmo aqueles que a principio ainda não são parte da comunidade. O *devir* morto funciona como dispositivo que confere harmonia na vida dos viventes, como foi o caso da jovem pesquisadora que conseguiu reordenar a vida profissional através das obrigações que realizou em homenagem ao egum que lhe pegou.

No caso descrito, a biografia dos eguns (ou espíritos para Espírito Santo, 2014), aparece como fundamental para o rápido comprometimento da pessoa que foi pega. Uma vez que, descortinada a biografia e sendo esta familiar à pessoa afligida, parece mais tocante proceder aos cuidados e atenção necessária da delicada vinculação. Como argumentado pela interlocutora de Espírito Santo (Idem, p. 72) "Os espíritos *querem* que suas biografias sejam conhecidas, [...] pois, é *através* das tragédias e das fortunas dessas vidas que eles podem ajudar! O espírito vem ajudar você a evitar os erros cometidos por ele".

REFERÊNCIAS

CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. São Luís: Cultura e Arte, 1992.

CRUZ, Robson Rogério. *Carrego de egum: contribuição ao estudo do rito mortuário no Candomblé*. Dissertação – Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1995.

Espírito Santo, Diana. "Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas". In: *Religião & Sociedade*, v. 35, nº 1, 2015, p. 216-236.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI. Félix. *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DOS ANJOS, José Carlos. A filosofia política da religiosidade afro brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 9, N. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: *Cadernos de Campo*, nº 13, p. 155-161, 2005 [1990].

FLAKSMAN, Clara. "Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade v. 36 n. 1*. Rio de Janeiro: ISER, 2016.

GOLDMAN, Marcio. *Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica*. Análise social. Vol. XLIV (190), 2009. p. 105-137.

_____. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*. 25 (2):102-120, 2005.

INGOLD Tim. Chega de etnografia. [texto indicado por Rosário, não consegui achar referencial completo].

_____. *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.

MACHADO, Cauê Fraga. *Desfazer Laços e Obrigações: Sobre a Morte e a Transformação das Relações no Batuque de Oyó/RS*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2013.

MACHADO, Cauê Fraga. *Sobre a morte e a transformação das relações no batuque de Oyó/RS*.29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal/RN, agosto de 2014.

_____. "Tem que saber iniciar, Tem que saber terminar": o desfazer no batuque gaúcho. *Debates do NER*. Porto Alegre. Ano 14, N. 23, p. 145-165, Jan./Jun. 2013.

PEREIRA, Rodrigo. *No reino das duas Senhoras: Etnografia do Rito do Axexê no Terreiro Ilê OmôOyá (São Gonçalo, Rio De Janeiro)*. Dissertação – Mestrado – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2013, 219f.

RABELO, Miriam C. M. *Enredos, Feituras e Modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa. Brasília: Universidade de Brasília-UnB, 2015.

SANTOS, Juana Elbin. *Os nagô e a morte: padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SANTOS, Vanessa Silva dos. *JÓIAS DE AXÉ: Etnografia dos Paramentos e Indumentárias de Uso Ritual na Casa de Iemanjá IyáOgum-Té, em Maceió - AL*. Monografia. Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e Sua Magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2002.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

LEGALITIES INVOLVED IN ACHIEVING GENDER JUSTICE IN INDIA

Varnalee Mishra
Government Law College, Mumbai

Abstract

There are many obstacles in our society but the one, which needs to be dealt with on a war footing, is the degree of inequality and disparity amongst the genders. India is a diverse country where the ratio of men to women is different in each state. The Constitution of India guarantees equal protection for women before the law. This being an institutional support that is appearing to be progressive, with many laws in place to protect women, the result that is following is quite disappointing.

The Government has taken a piecemeal approach to tackle such problems relating to women's position in the household and their workplace. In a country that runs and relies highly on social laws, which co-exists with all the acts and statutes, balancing a life between the two is an additional burden to all their existing problems. In this changing and growing era, one should become mentally, emotionally, socially and physically equipped to work towards this cause. The impending need for women empowerment and feminism is becoming relevant with each passing day.

The following are the aspects and perspectives this paper aims to discuss:

1. The effect that the current law of the land relating to the welfare of women has and if there is a requirement of any amendment or change in its execution,

2. The need for a more pro-active system which promotes the idea of acceptance,

3. To inculcate the gravity of the matter deep into the minds of the public since only a few of them recognize this as a problem,

4. Suggestions for stepping towards developing a society where women receive equal rights as men in India.

Keywords: Equality; Women; Empowerment; India

INTRODUCTION

Amongst all the intense issues today that the nation is facing, the upliftment of women is the one that has attracted attention from all walks of life creating both controversies and emotional response. Since time immemorial, women have been treated as second-class citizens as compared to men in India. Indian society is quintessentially a patriarchal

setting, which has come to be the way it is because of gender discriminations. Women have come a long way from the days of being worshipped as goddesses to being molested and harassed and subjected to gruesome domestic violence, acid attacks and rapes. Therefore, there is a need for women empowerment that focuses on giving women the strength and skills to rise above from their miserable situation but at the same time also stressing on the need to educate men regarding these issues and inculcating a sense of respect and duty towards women as equals. It is crucial to sensitize men and boys at a young age, so they become an integral part in bringing about this transformation

In simple terms, empowerment means giving power or authority to an individual, here, a woman. It is essentially the process of upliftment of economic, social and political status of women, the traditionally underprivileged ones, in the society. It is the process of guarding them against all forms of violence. It involves the building up of a society, a political environment, wherein women can breathe without the fear of oppression, exploitation, apprehension, discrimination and the general feeling of persecution which goes with being a woman in a traditionally male-dominated structure.

As abovementioned, the root cause of all of this is gender discrimination. Gender refers to the socially constructed characteristics of women and men – such as norms, roles and relationships of and between groups of women and men. It varies from society to society and can be changed. While most people are born either male or female, they are taught appropriate norms and behaviours – including how they should interact with others of the same or opposite sex within households, communities and workplaces. When individuals or groups do not "fit" established gender norms they often face stigma, discriminatory practices or social exclusion – all of which adversely affect health. It is important to be sensitive to different identities that do not necessarily fit into the binary male or female sex categories.[1] People who do not identify as men or women or with masculine or feminine gender pronouns are often grouped under the umbrella terms non-binary or gender-queer. For an instance of such discrimination, a common lifestyle of women is restricted to home with restriction of mobility. Throughout the past, women have usually been limited to the role of a home-maker; that of a mother and wife. It is the only identity that the society gives them. Despite major changes that have occurred in the women's position in some parts of the world in recent decades, norms that confine women to the home are quite powerful in India.

When social security system failed in providing protection to women, the legal system took its shape. The issues of gender inequality took its flame as an emerging area in which human rights are violated. So the legislations were enacted to address such gaps. In some

[1] http://www.who.int/gender-equity-rights/understanding/gender-definition/en/

cases, remedial measures were also proposed to protect the people merely discriminated against in the context of gender and roles assigned by the society to them. Laws have the capacity to either perpetuate or eliminate discrimination and gender inequality. It is only by making gender an impressive consideration in the development and implementation of laws that one can hope to advance into equality. There is definitely a risk involved in implementing the abovementioned for its failure might not only perpetuate existing forms of oppression against women and limit their autonomy, but also create new forms and undermine the board efforts taken in its pursuit. Globally, gender justice as a cause has gained in strength over the years, as it has been realized that no state can truly progress if half of its population is held back. And despite their progress in different segments, they are still in need of support services.

This paper primarily aims to state the laws that are granted to women and towards empowering to achieve a gender-neutral society. Further, various cases are discussed which assert to the fact that such laws are required in the first place and why their implementation has been difficult in the Indian society. It also aims to study the laws, which still prevail and pose as an obstruction in the path of this objective. Lastly, it is concluded with some lucrative suggestions for tackling the issue as discussed by the panel.

RIGHTS GRANTED TO WOMEN

There are constitutional rights and legal rights granted to women through various acts and statutes. India has also ratified various international conventions and human rights instruments committing to secure equal rights of women. Key among them is the ratification of the Convention on Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW) in 1993.

Constitutional provisions:

The principle of equality is enshrined in the Constitution of India in its Fundamental Rights, Directive Principles of State Policy and Fundamental Duties. The provisions not only prevent discrimination on the basis of sex but also empower the state to adopt measures of positive discrimination in favour of women in an attempt to neutralize the political, social, economic, educational, disadvantages faced by them.

1. Fundamental Rights: They are basic human rights guaranteed to all citizens of the country, embodied in Part III of the Constitution.

a. Article 14 (Equality before law):

The State shall not deny to any person equality before the law or the equal protection of the laws within the territory of India. The concept of equality is a positive concept.[2] The first expression 'equality before law' which is taken from the English Common Law, is a declaration of all persons within the territory of India, implying thereby the absence of any special privilege in favour of any individual. The second expression, 'the equal protection of the laws' is the essence and core of the right to equality under which the State is obliged to take necessary steps so that every individual, man and woman should be treated equally.

b. Article 15 (Prohibition of discrimination on grounds of religion, race, caste, sex or place of birth):

- 15(1) - The State shall not discriminate against any citizen on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them.
- 15(2) - No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them, be subject to any disability, liability, restriction or condition with regard to—
- access to shops, public restaurants, hotels and places of public entertainment; or
- the use of wells, tanks, bathing ghats, roads and places of public resort maintained wholly or partly out of State funds or dedicated to the use of general public.
- 15(3) - Nothing in this article shall prevent the State from making any special provision for women and children.

c. Article 16 (Equality of opportunity in matters of public employment):

Article 16 (1) and (2) express the general rule that the State shall provide equal opportunities for all citizens in matters relating to employment or appointment to any office under the State. There shall be no discrimination on the grounds of religion, race, sex, caste or place of birth in providing employment. These provisions are an extension of the principle of equality before law and of the goal of 'equality of status and opportunity' as mentioned in the Preamble of the Constitution.

d. Article 19 (Protection of certain rights):

According to Article 19, every citizen including women have the right -

- to freedom of speech and expression

[2] Usha Mehta v. Government of Andhra Pradesh, 2012 (11) JT 154

- to assemble peacefully and without arms
- to form unions or associations
- to move freely throughout the territory of India
- to reside or settle down in any part of the country
- to practice any profession or to carry on any lawful trade or business

But this freedom of rights is not absolute. A democratic state like India doesn't grant absolute freedom to her citizens including women. These are reasonably restricted on the ground of security, integrity and sovereignty of India, friendly relations with foreign states, public order, decency or morality, contempt of court etc. by the authority of the state in the interest of the community.

e. Article 21 (Protection of life and personal liberty):

No person shall be deprived of his life or personal liberty except according to procedure established by law. This includes the right to live with dignity, right to privacy, etc. Domestic violence against women is derogatory to Article 21 of the Indian Constitution because it undermines the self-respect and dignity of the woman. The newly inserted Article 21A declares that the state shall provide free and compulsory education to all children of the age of six to fourteen years in such manner as the state may by law, determine. In this manner, women education is made compulsory in India.

f. Article 22 (Protection against arrest and detention in certain cases):

No person who is asserted shall be detained in custody without being informed as soon as may be, of the grounds for such arrest nor shall he be detained the right to consult, and to be defended by a legal practitioner of his choice. Every person who is arrested and detained in custody shall be produced before the nearest magistrate within a period of twenty-four hours of such arrest excluding the time necessary for the journey from the place of arrest to the court of the magistrate and no such person shall be detained in custody beyond the said period without the authority of a magistrate. This is particularly important from the perspective of the human rights of women.

g. Article 23 (Prohibition of traffic in human beings and forced labour):

Article 23(1) of the Constitution of India prohibits traffic in human beings and beggar and other similar forms of forced labour. "Traffic in human beings" means

selling and buying human beings as slaves and also includes immoral traffic in women and children for immoral or other purposes. To control the deep-rooted social evil of prostitution and to give the effect of this article, the Parliament has passed Suppression of Immoral Traffic in Women and Girls Act, 1956 which is now renamed as "The Immoral Traffic (Prevention) Act", 1956.

h. Article 24 (Prohibition of employment of children in factories, etc.):

No one below the age of fourteen years shall be employed to work in any factory or mine or engaged in any other hazardous employment. Exploitation under both Article 23 and 24 means utilization of a person for one's own ends. It is opposed to the basic concept of our constitution, as well as to the dignity of the individual which our constitution, guarantees in its preamble.

i. Article 29 (Protection of interests of minorities):

Any section of the citizens residing in the territory of India or any part thereof having a distinct language, script or culture of its own shall have the right to conserve the same No citizen shall be denied admission into any educational institution maintained by the state or receiving aid out of state on ground only of religion, race, caste, language or any of them.

j. Article 30 (Right of minorities to establish and administer educational institutions):

All minorities, whether based on religion or languages, shall have the right to establish and administer educational institutions of their choices. The State shall not, in granting aid to educational institutional institutions, discriminate against any educational institution on the ground that it is under the management of a minority, whether based on religion or language. All these are fundamental rights. Therefore, a woman can go to the court if one is subjected to any discrimination. When we talk about the constitutional rights of women in India, we mainly pertain to those areas where discrimination is done against women and special laws formulated to fight those bigotries. The most important issues stand as those pertaining to marriage, children, abortion, crimes against women, and inheritance.

2. Directive Principles of State Policy: Directive Principles of State Policy are guidelines or principles given to the federal institutes governing the state of India, to be kept in citation while framing laws and policies. However is not enforceable in a court of law but has political justifiability.

a. Article 39 (Certain principles of policy to be followed by the State):

- 39 (a): That the citizens, men and women equally, have the right to an adequate means of livelihood.
- 39 (d): That there is equal pay for equal work for both men and women.
- 39 (e): The State is required to ensure that the health and strength of women workers are not abused and that they are not forced by economic necessity to enter avocations unsuited to their strength.

b. Article 42 (Provision for just and humane conditions of work and maternity relief):

The State shall make provision for securing just and humane conditions of work and for maternity relief.

c. Article 45 (Provision for free and compulsory education for children):

The State shall endeavour to provide within a period of ten years from the commencement of this constitution for free and compulsory education for all children until they complete the age of fourteen years. Thus, all women are free to choose any form of education and training in order to secure a career of their choice.

d. Article 46 (Promotion of educational and economic interests of Scheduled Castes, Scheduled Tribes and other weaker sections):

The State shall promote, with special care, the education and economic interests of the weaker sections of the people, and, in particular of the Scheduled Castes and Scheduled Tribes, and shall protect them from social injustice and all forms of social exploitation.

3. Fundamental Duties:

Article 51A under Part IVA of the Constitution of India lays down certain fundamental duties upon every citizen of India, which were added by the 42nd Amendment of the Constitution in 1976. Article 51A(e), which related to women, imposes a duty on Indian citizens to renounce practice derogatory to the dignity of women.

4. Other provisions:

Part IX and IXA have been added to Constitution by 73rd and 74th Amendments. It deals with the provisions concerning the reservation of seats for women in the

election to the Panchayat and the Municipalities. Reservations of Seats for women in Panchayat and Municipalities have been given in **Article 243 D** and **Article 243 T** of the Constitution of India. According to Article 243 D (3), not less than one-third, (including the number of seats reserved for women belonging to the Scheduled Castes and the Scheduled Tribes) of the total number of seats to be filled up by direct election in every Panchayat, shall be reserved for women and such seats may be allotted by rotation to different constituencies in a Panchayat. Article 243 T(3) of the constitution provides similar provisions for reservation of seats for women in a direct election in every Municipality.

Legal Provisions

To uphold the Constitutional mandate, the State has enacted various legislative measures intended to ensure equal rights, to counter social discrimination and various forms of violence and atrocities and to provide support services, especially to working women. Although women may be victims of any of the crimes such as 'Murder', 'Robbery', 'Cheating' etc, the crimes, which are directed specifically against women, are characterized as 'Crime against Women'. These are broadly classified into two categories.

1. The crimes identified under the Indian Penal Code (IPC)

- Rape (Sec. 376)
- Kidnapping & Abduction for different purposes (Sec. 363-373)
- Homicide for Dowry, Dowry Deaths or their attempts (Sec. 302/304-B)
- Torture, both mental and physical (Sec. 498-A)
- Molestation (Sec. 354)
- Sexual Harassment (Sec. 509)
- Importation of girls (up to 21 years of age)

2. The crimes identified under the Special Laws (SL)

Although all laws are not gender specific, the provisions of law affecting women significantly have been reviewed periodically and amendments carried out to keep pace with the emerging requirements. Some acts have special provisions to safeguard women and their interests like the following -

- The Family Courts Act, 1954
- The Special Marriage Act, 1954
- The Hindu Marriage Act, 1955

- The Hindu Succession Act, 1956 with amendment in 2005
- Immoral Traffic (Prevention) Act, 1956
- The Maternity Benefit Act, 1961 (Amended in 1995)
- Dowry Prohibition Act, 1961
- The Medical Termination of Pregnancy Act, 1971
- The Contract Labour (Regulation and Abolition) Act, 1976
- The Equal Remuneration Act, 1976
- The Prohibition of Child Marriage Act, 2006
- The Criminal Law (Amendment) Act, 1983
- Indecent Representation of Women (Prohibition) Act, 1986
- Commission of Sati (Prevention) Act, 1987
- The Protection of Women from Domestic Violence Act, 2005

Special Initiatives:

Apart from the constitutional and legal privileges granted to women pertaining to equality and their fundamental rights, some special provisions have also been introduced to strengthen the process of providing equal status to women. These special initiatives include:

1. Setting up a National Commission for Women, which is a statutory body that seeks to monitor and study matters related to constitutional and legal safeguards provided to women; review existing legislations; and suggest amendments. There is a need for the government to come up with special provisions for women in legal as well as social aspects.
2. A reservation of seats for women in local self-government by ensuring one-third of total seats for women in both urban and rural areas.
3. The National Plan of Action for the Girl Child to ensure the survival, protection and development of girls.
4. The National Policy for the Empowerment of Women, in which the goal is to bring about the advancement and development of women empowerment all over India.

The Indian government has introduced schemes such as the Support to Training and Employment Program (STEP), amongst others, to facilitate equal employment opportunities for women. Initiatives such as "Beti Bacho, Beti Padhao Yojana" (Save girl child, educate girl child) strive toward generating awareness and improving welfare services meant for women in India. Non-governmental organizations (NGO) are consistently

working toward enabling economic as well as social empowerment of women through various initiatives. Many firms, under their corporate social responsibility initiatives, have also started running women empowerment programs in rural and urban areas.

MAPPING OF WOMEN RIGHTS VIOLATION IN INDIA

Women execute quite a multilateral role in the society i.e. as a breadwinner of her family, as a caretaker of her family as a mother, wife, daughter and service provider to the society. Despite this, they still experience a number of limitations that restrain them from comprehending their potential for expansion as they are distinguished on the basis of their gender. There exists a range of human rights abuse of women in India as mentioned in the following:

- Missing of girl children
- Dowry deaths
- Female foeticide
- Preference of a son
- Domestic violence
- Rape
- Sexual harassment at workplace

CASES – to portray some reasons as to why was it required to make special laws in favour of women:

> 1. Victim's Name - Sarathi Bindhani (account given by her mother)
> Age – 57
>
> Sarathi got married to the accused and dowry for the same was demanded and given by her family. After the marriage was ceremonised, she discovered that the accused (her husband) had an alcohol intoxication problem when he started physically beating and hurting her every day. This went on for a long time and she endured it. Further, she gave birth to three children – one son and two daughters. One night, the beating resulted to be fatal for her. Her family filed a case against the accused and the court decided on his imprisonment. But five years later, Sarathi's family withdrew the case because his children needed taking care of. Later, he got re-married and gave birth to another son with his second wife.

The above case illustrates two things. First, the treatment of women in comparison to men in our society is shown and how the law helped the victim's family in bringing to accused to face the consequences of his action. Secondly, this also shows the loopholes that are prevailing our legal system which allowed the accused to live a normal life like any other member of the society after five years, which he may not have deserved to.

2. “Nirbhaya”, a pseudonym used for the rape victim of the infamous 16 December 2012 Delhi gang-rape incident. Nirbhaya, a paramedic student, age 23, and her friend were returning from a movie theatre and they were waiting for a bus. One of the would-be culprits convinced them to get on an empty bus with tinted windows. When they boarded the bus, she was brutally gang-raped by six males, one of whom was a minor, The friend, in an attempt to protect her, was beaten up by the perpetrators. Nirbhaya was not just sexually violated, her body was mutilated beyond human imagination. Her intestines were pulled out, and private parts mutilated. They were later thrown out of a moving bus. She died of multiple organ failure, internal bleeding and cardiac arrest in a couple of weeks.

In the aftermath of this incident, the definition of rape which was restricted just to sexual intercourse was given a broader meaning by the Criminal Law (Amendment) Act, 2013. It amended the definition under Section 375 of the IPC and defined rape as any involuntary and forceful penetration without the woman’s consent into the woman’s body parts like the vagina, urethra, mouth or anus.

Further, the government set aside about 321 crores rupees for the ‘Nirbhaya Project’ for sending distress calls through daily use gadgets like phones, which has not been implemented due to fund not being allotted for the project. There had been proposals to put GPS trackers in trains, buses and such public transport, train stations etc. About 1000 crore rupees was allotted to this, but even that has not been implemented on a large scale. A women’s helpline has been started, but it is still not accessible to most rural areas. Lastly, One Stop Centres for rape victims exist but they are just on paper. The broadly points about the implementation of the scheme again highlights how the Nirbhaya movement was a fad even though the public and the government were outraged.

Problems relating to the implementation of the laws:

Legislation alone is not going to stop violence against women from occurring. For every piece of progressive legislation that has upped the ante on women’s rights in India, there is still the struggle against first responders who are often reluctant to register a case of rape or sexual assault for an instance. The reporting of rapes is very low in India. Most women do not report assault for a variety of reasons. It is not an encouraged practice to recognize these things as issues. It has been repeatedly established that Indian men assert a claim over the bodies of women because somehow, families believe that in Indian society a woman exists as an appendage to the men in her life — father, brother, son or husband. If a woman steps across an invisible line drawn where her behaviour is seen as outrageous and unacceptable, then many people still believe that she is opening herself up to sexual assault. Basically, it is insinuated in many occasions that the women deserve the assault that they face because of the way they talk or dress or behave in out in the society. They are labelled as “asking for it”. There have been many judgments from non-constitutional

decision-making bodies like khap panchayats and kangaroo courts sanctioning violence against particular women or curtailing women's freedom in significant ways subjecting them to societal sanctioned rapes and other violent punishments. For instance, a 20-year-old Santhal tribal woman was raped by 12 men in West Bengal on the orders of a kangaroo court called a salishi sabha. Her crime was pronounced to have fallen in love with a man outside her community. The couple was tied up and "tried" and asked to pay Rs.25,000 as punishment. The man was able to pay but the woman could not. The headman reportedly decreed that she could be "enjoyed" by several men and that they could "have fun" with her.[3]

WHY DO CERTAIN LAWS REQUIRE AMENDMENT

Even though there has been some progress in India due to pro-gender laws, there are certain laws that need to be looked into again. Those laws should be considered as obsolete as they violate the very nature and idea of gender justice.

Section 497 of the Indian Penal Code (IPC) - Whoever has sexual intercourse with a person who is and whom he knows or has reason to believe to be the wife of another man, without the consent or connivance of that man, such sexual intercourse not amounting to the offence of rape, is guilty of the offence of adultery, and shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to five years, or with fine, or with both. In such case, the wife shall not be punishable as an abettor." The statutory provision reflects how women are considered mere "possession" and "property" of the husband. Any person who has sexual intercourse with the wife of another man, without the consent of that man, shall be liable for the crime of adultery. The key words here are "wife of another man" and "without the consent or connivance of husband". Only sexual intercourse with a married woman would amount to adultery. Sexual relations with a widow, sex worker or an unmarried woman would not attract this section. This has been confirmed by the Delhi High Court in the case of Brij Lal Bishnoi v/s State and Another.[4] In Sowmitri Vishnu v Union of India[5], it was argued that the provision was violative of Article 14 of the Constitution and makes an irrational classification between men and women because (a) the section gives a right to the husband to prosecute the adulterer but does not confer a similar right on the wife to prosecute the woman with whom her husband committed adultery; (b) the provision does not give any right to the wife to

[3] https://www.thehindu.com/opinion/lead/good-laws-bad-implementation/article5639799.ece
[4] 1996 CriLJ 4286
[5] AIR 1985 SC 1618

prosecute the husband who has committed adultery with another woman; and (c) Section 494 (Marrying again during the lifetime of husband or wife) does not bring within its ambit sexual relations of the husband with unmarried women and thus bestows on him as it were, a free licence to have sexual relations with unmarried women.

It is only recently that the Malimath Committee, headed by Justice V.S. Malimath, former Chief Justice of the Karnataka and Kerala High Court, have given a report on the reforms in criminal justice system where the centre has informed the Supreme Court that amendments to make Section 497 of the Indian Penal Code gender-neutral "is under consideration" as "the law commission is actively pursuing the issues, and its final views are awaited".

Marital Rape refers to unwanted intercourse by a man with his wife obtained by force, threat of force, or physical violence, or when she is unable to give consent. Marital rape could be by the use of force only, a battering rape or a sadistic/obsessive rape. It is a non-consensual act of violent perversion by a husband against the wife where she is physically and sexually abused. Advancing well into the timeline, marital rape is not an offence in India. Despite amendments, law commissions and new legislations, one of the most humiliating and debilitating acts is not an offence in India. A look at the options a woman has to protect herself in a marriage tells us that the legislations have been either non-existent or obscure and everything has just depended on the interpretation by courts. Section 375, the provision of rape in the Indian Penal Code (IPC), has echoing very archaic sentiments, mentioned as its exception clause - "Sexual intercourse by a man with his own wife, the wife not being under 15 years of age, is not rape." However, there is a discrepancy within the same provision. It states that a man is said to commit rape who has sexual intercourse with a woman with or without her consent when she is under 18 years of age. This discrepancy puts girls, who are between the ages of 15 to 18 and are married, in a legal vacuum where they are unprotected by law from intrusive sexual intercourse. Ideally, there is no rational nexus in classifying girls under the age of 18 into two groups — those who are married, and those who are not. Moreover, the Protection of Children from Sexual Offences Act, 2012 (POSCO) states that a girl under the age of 18 years is a child and hence, does not have the capacities — physical, emotional or mental — to take an informed decision about engaging in sexual intercourse. Thus, the law is ex-facie discriminatory as the classification has no rational nexus with the object. The concept of marital rape is considered to not be suitably applied in the Indian context due to various factors, including the level of education, illiteracy, poverty, myriad social customs and values, religious beliefs, the mindset of the society to treat the marriage as a sacrament. But what kind of a marriage exists between two people if one of them is barely considered

to be given basic human rights? Therefore, there is a dire need for criminalizing marital rape in our country.

Age or no age, India is still far behind in properly understanding the concept of "consent". The idea of women as individual beings, who have their own thoughts and choices, is very threatening to the man-society we have today. The overpowering urge of the male population to establish power and authority over women physically and mentally is the root of all the problems.

SUGGESTIONS

1. Fight gender stereotypes:

Children learn a lot from their immediate surroundings — families, friends, school, neighbourhood, media and books. Stereotypes based on gender and its internalisation starts at an early age. Children, who grow up in gender-equitable environments, tend to believe in gender stereotypes less than their peers, who grow up in a gender-inequitable environment.

2. Promote gender equality at home:

It is important for parents to treat girls and boys equally (food, sports, education, equal celebration at birth, etc.). Parents are the first role models children have. So, if they grow up seeing gender inequality being exercised or tolerated in this relationship, they are more likely to be exposed to negative gender role stereotyping. It is important for parents to share household chores as well as outside chores, participate equally in financial matters, exhibit joint decision making and treat each other with respect.

3. Talk about gender issues with an age appropriate lens:

Often, parents try to shield children from incidents related to gender-based violence, but children still get to know of these issues through friends or media exposure. It is important for parents to talk to children about gender-related issues in an age-appropriate manner so that they grow up to be more gender-aware, gender-responsive and respectful.

4. Imbibe gender equality and respect as core values:

Mutual respect for all is required irrespective of their sex, caste, socio-economic status, religion, region and educational status. These are core values which start

getting ingrained in young minds from an early age. Hence, it is important to imbibe mutual and unconditional respect, equality and opportunity amongst all to lay a strong foundation for a gender-equal society.

5. The right gender messaging — Gender is not synonymous with women and girls:

Gender is often misrepresented as pertaining only to women and girls. It is important to create awareness that society creates gender norms and stereotypes. Gender stereotypes impact all of us, yet affect women, girls and the 'third gender' more.

6. Engage with men and boys:

We all must share responsibility and commitment towards gender equality, not only women and girls. It also should not focus only on women and girls. Engaging with men and boys is equally important and helps in creating an enabling environment for an equitable society.

7. Make education gender sensitive:

There has been much progress in increasing access to education, but progress has been slow in improving the gender sensitivity of the education system, including ensuring textbooks promote positive stereotypes. This is critically important for girls to come out of schools as citizens who can shape a more equal society. In some countries, there is a tendency to assume that things are fine as long as there is equal number of girls in schools.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 017. Anthropology and Human Rights in a comparative perspective

RARE DISEASES FACING THE STATE: UNDERSTANDING AND REFLECTIONS ON THE "JUDICIALIZATION OF MEDICINAL PRODUCTS" IN A BRAZILIAN LEGAL-STATE AREA

Victor Cezar de Sousa Vitor
Universidade de Brasília

Abstract

This paper seeks to enter into a set of research that explore the relationship between justice, biomedicine, market and the right to life. I analyze the different forms of meaning of the practice of "judicialization of health and medicines" in a space of legal-State deliberation. More precisely, it is an investigation, together with the associations of patients and/or family members who decide to move judicial proceedings against the State in order to acquire medicines, inputs and technologies not incorporated into the single system of Brazilian health. Facing the "judicialization" as an analytical category (STRATHERN, 2014, p. 368), the field in question was carried out predominantly in the Subcommittee on Rare Diseases of the Committee on Social Affairs - CAS in the Federal Senate and in private meetings in the cabinet of the senator presiding over the Subcommittee; legal-state spaces that have become responsible, starting from the creation of a subcommittee, for formulating a bill directed "the assistance to the patient with rare disease within the framework of the Single Health System (SUS) in Brazil.

Keywords: Judicialization; Medicines Rare diseases; Right to life; Patient Associations

INTRODUÇÃO

O presente *paper* busca apresentar alguns dos primeiros resultados de minha pesquisa de mestrado ainda em curso, junto a um conjunto de debates que relacionam justiça, biomedicina, mercado, direito à vida e reconhecimento de direitos.

Busco analisar os diferentes significados dados a prática da "judicialização dos medicamentos" em um espaço de deliberação jurídico-estatal do legislativo brasileiro, vivenciado por associações de pacientes de doenças raras[1] e familiares em demanda por medicamentos de "alto custo".

[1] Segundo dados da Organização Mundial da Saúde - OMS, configura-se como doença rara patologias crônicas que afetam até 65 pessoas a cada 100 mil indivíduos (1,3/2.000). Dentre cerca de 8.000 doenças raras existentes no mundo, cerca de 80% são genéticas e 20% são infecciosas.

Apesar da diversidade de estratégias e espaços que associações de pacientes com doenças raras historicamente lançam mão em busca do direito à saúde no contexto brasileiro (AURELIANO, 2015; FLORES, 2016; GRUDZINSKI, 2013), o foco etnográfico de minha pesquisa de campo ainda em curso se dá predominantemente no espaço legislativo do Senado Federal, em Brasília/DF.

Foi em audiências públicas interativas da Subcomissão de Doenças - CASRaras[2] que me vi em um ambiente de debate legislativo reunindo representantes de associações de pacientes, congressistas (Senado e Câmara dos Deputados), gestores do Ministério da Saúde (Agência Nacional de Vigilância Sanitária - Anvisa e a Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias ao SUS – Conitec/Ministério da Saúde) e representantes de indústrias farmacêuticas (Associação da Indústria Farmacêutica de Pesquisa - Interfarma). Nesse contexto de deliberação, a discussão sobre pacientes e associações moverem processos judiciais contra instâncias estatais (federais, estaduais e municipais), com o fim de adquirir medicamentos, insumos e tecnologias não incorporados ao Sistema Único de Saúde brasileiro permeou todo o debate da referida Subcomissão; esta, responsável por formular um projeto de lei direcionado a assistência ao paciente com doença rara no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS.

Encarando a "judicialização" como uma *categoria analítica* (STRATHERN, 2014, p. 368), em meio a este *campo* que entrelaça Estado e suas instâncias burocráticas, biotecnologia, o campo jurídico, indústrias farmacêuticas e pacientes litigantes, acredito que a demanda por medicamentos surge como um operador de perspectivas ambivalentes sobre direitos fundamentais, bioética, dilemas morais de gestão pública acerca dos limites dos gastos públicos e a farmaceuticalização da saúde; estas, transversalizadas pelo tema *mercado farmacêutico*. Mais precisamente, adoto a perspectiva em que a ressignificação dos fármacos na vida das pessoas veicula "papéis, relações de saberes e de poderes mais ou menos desiguais, que legitimam a organização de instituições, sistemas, redes" (DESCLAUX, 2006, p. 114).

Outra questão-chave adotada pelo estudo diz respeito aos efeitos biopolíticos de descobertas e avanços tecnológicos, incidindo sobre novas concepções de saúde pública e do direito à vida. Essa questão se assenta na perspectiva que, segundo Petryna (2011), "novas tecnologias geram novos contextos de decisão quanto aos procedimentos justos. Assim, além de definir instâncias de certeza moral, a ética também envolve um conjunto de táticas que podem ser geradoras de novas condições humanas e eventos" (FISCHER, 2003; RABINOW, 2003 apud PETRYNA, 2011).

[2] A CASRaras é uma subcomissão temporária criada pela Comissão permanente de Assuntos Sociais - CAS do Senado Federal – CAS/Senado Federal.

DA JUDICIALIZAÇÃO DA POLÍTICA À JUDICIALIZAÇÃO DOS MEDICAMENTOS

À princípio, em meio a sistematização bibliográfica que me ative nos primeiros passos do estudo, procurei atentar-me para uma série de conotações atribuídas ao fenômeno da *judicialização* no Brasil.

Segundo Patrice Schuch (2005), "muitos dos conflitos que envolvem a arena dos direitos difusos e coletivos", antes restritos à esfera governamental, atualmente ganharam foro judicial no contexto brasileiro, incorporando assim ideais de "justiça" no direito (ARANTES, 1999; VIANNA, L., 1996 e VIANNA, L. et al, 1997 e 1999 apud SCHUCH, 2005, p. 37).

Essa aproximação apontada pela antropóloga, traz à tona um aspecto que marca a zona de "controvérsia" (RIFIOTIS, 2014, p. 15) recorrentemente atribuída a prática de judicialização no país. Um processo judicial, à princípio, lido como "objetivo", passa a ser interpretado pelas partes contrárias a referida prática como "'interferência' dos magistrados em políticas públicas" e "ativismo judicial", em funções específicas da administração pública (NETO, 2012 apud GRUDZINSKI, p. 81 - 82, 2013).

Alinhada a revisão histórica indicada por Schuch sobre o tema, segundo relatório elaborado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) intitulado "Judicialização do Direito à Saúde no Brasil" (2015), "a progressiva constitucionalização que os direitos sociais passaram na década de 1980, associada aos desafios de implementação efetiva por parte do Estado, fez que tais direitos fossem cada vez mais submetidos ao crivo das instituições jurídicas para sua efetivação" (p. 9). Como resultado, eis "a intensificação do protagonismo do Judiciário" (p. 83), por meio de novos exercícios de poder concedidos ao Judiciário e o seu ofício de controle da constitucionalidade das leis, além da autonomia institucional e financeira dada ao Ministério Público, frente ao Poder Executivo.

A JUDICIALIZAÇÃO DOS MEDICAMENTOS E SUAS CONSEQUÊNCIAS NAS PRÁTICAS DE JUSTIÇA

Assim como a "judicialização da política", constatei que, ao longo de bibliografias sobre o fenômeno que se convencionou chamar de "judicialização da saúde e dos medicamentos" no Brasil, à referida prática também foi atribuído um marcador histórico. Segundo autorias (PEPE, FIGUEIREDO, ARAGÃO, MORAES, OSORIO DE CASTRO, VENTURA, 2010; CNJ, 2015, p. 10; BIHEL, 2011, p. 286; BIHEL e PETRYNA, 2016; FLORES, 2016, 2017), iniciada na década de noventa, a prática de pressionar o poder público, judicialmente, como uma via alternativa para demandar o acesso a terapias de antirretrovirais a pessoas vivendo com HIV/Aids, tornou-se um "modelo de demanda de

acesso a terapias que 'migrou' para outras doenças e outros grupos de doentes" (BIHEL, 2011, p. 286).

Há uma série de aspectos que caracterizam esse fenômeno no Brasil. Destacam-se fatores como pacientes de baixa renda utilizando a assistência jurídica pública (BIHEL, PETRYNA, 2016, p. 176), a concentração de demandas em processos judiciais individuais, de tutela antecipada (exigindo, por meio de uma liminar, a entrega imediata do medicamento ao paciente sob pedido de urgência), com base na prescrição médica de medicamentos ainda não autorizados pela Anvisa; medicamentos já autorizados pela Anvisa, porém não incorporados ao SUS; e até mesmo medicamentos já incorporados ao Sistema Único de Saúde (PEPE, FIGUEIREDO, ARAGÃO, MORAIS, OSORIO DE CASTRO, VENTURA, 2010, p. 2406).

Em meio a rotinização dessa prática no Brasil, tornou-se recorrente juízes de diversas instâncias serem colocados diante de causas e temáticas específicas que os obrigava saberem "muito mais do que realmente lhes interessa saber" (GEERTZ, 1998, p. 255). Como uma das consequências desses novos processos, "o argumento de autoridade em detrimento da autoridade do argumento" (LIMA, 2012, p. 35), devido a sequência infinita de oposições entre convicções do "direito à vida" frente a "limites dos gastos públicos" começam a tomar forma no referido contexto.

Porém foi interessante notar, já durante as observações participantes em audiências, que esse aspecto apontado por Kant de Lima (2012), no contexto jurídico-estatal do Senado Federal se tornou um precedente comportamental que autorizava *moralmente* magistrados, convidados para as audiências, discursarem a favor de processos judiciais que envolvem saúde, vida e morte.

Nestas ocasiões, esses operadores do direto utilizavam, no exercício de sua autoridade, a convicção do quão foram sensibilizados durante a produção de decisões que envolviam causas como essas. Assim, o precedente *moral* resguardava a legitimidade de suas próprias decisões e funções na magistratura, protegendo seus posicionamentos de possíveis desqualificações, devido ao *engajamento* presente nos discursos.

Creio que nessas situações o "argumento de autoridade" da magistratura se convergiu com a "autoridade do argumento" assentada no *risco de morte*, percepção de *situação-limite* e no "engajamento" sob afetação "emocional" (FLORES, 2016) trazidas pelos casos, via cobrança de uma prática de justiça mais *humanizada*.

Sobre a referida noção de defesa de direitos presente nestes casos, é relevante destacar aqui que todos esses aspectos apontados são de difícil compreensão se não forem contextualizados no âmbito da tensão entre "duas concepções de igualdade no Brasil" formulados por Cardoso de Oliveira (2010; 2011). Segundo o antropólogo, há uma "tensão" entre

> uma concepção que define a igualdade como tratamento uniforme, dominante em nossa Carta Constitucional de 1988, bem expressa no princípio de isonomia jurídica e a concepção que define a igualdade como tratamento diferenciado, a qual seria dominante em nossas instituições públicas e no espaço público compartilhado pelos cidadãos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011, p. 37)

Com base nas formulações do autor é perceptível de antemão, no caso que trato aqui, a produção de jurisprudências como um *fato jurídico* que evidencia a desigualdade de direitos "no plano da cidadania, percebida como uma negação da dignidade daquele que não tem o seu status igualitário reconhecido" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011, p. 38). Mais especificamente, o status não reconhecido nestes casos se assenta na busca incessante de associações de pacientes de doenças raras em evidenciar situações de vulnerabilidade e desigualdade de condições tidas como fundamentais, como do próprio "direito à vida".

Noto que, ao passo que pacientes e associações mobilizam argumentos de interesse social – e até de gestão governamental –, junto a exposição da situação de *vulnerabilidade* de pacientes incapazes de arcarem com os custos do medicamento de "alto custo" prescrito, desloca-se o caso tido como particular para um campo de "interesses gerais" (BOLTANSKI, 1990), coletivizando assim objetivos e *responsabilidades* de suas demandas com entes estatais e até privados. Há um esforço por parte dessas associações para a construção social de uma *necessidade* e como ela se torna um *problema moral* a ser solucionado, ao ser sinalizada como um *problema público,* via cobrança de uma *responsabilidade* ao Estado.

Aqui, creio que algo significativamente *moral* é despertado na relação entre Estado e sociedade civil organizada (neste caso, associações de pacientes), acerca da gestão de *riscos* de gestão pública de medicamentos de "alto custo" sobre casos em que há *suspeitas* das condutas de associações de pacientes em busca de participação civil em deliberações executivas (Ministério da Saúde) e legislativas (Câmara dos Deputados e Senado Federal).

Pertencentes ao terceiro setor, as associações de pacientes são identificadas em um *limiar* de práticas que produz incertezas, devido ao fato de "não terem fins lucrativos, sem serem filantrópicas; serem políticas, sem serem partidárias; serem não-governamentais, mas, eventualmente, manterem relações de cooperação com governos" (RAMOS, 2004: 1068). Além desse aspecto, presumo que a própria sensação de *incerteza* "como uma característica central nas experiências de doença" (ATKINSON, 1995 e KATZ, 1964 apud SABALA, 2011: 20) é agenciada por gestores como um *risco* para a tomada de decisões governamentais na gestão em saúde.

A JUDICIALIZAÇÃO SOB SUSPEITA

Segundo as autorias consultadas, administradores e gestores públicos em saúde apontam que o "Judiciário está exorbitando a sua função e que a judicialização desvia

orçamentos", excedendo o seu papel, delimitado pela divisão de poderes preconizado pela nossa carta constitucional. A perspectiva de "exceder" às obrigações, leva em consideração a separação dos poderes ditada pela tradição da *civil law*, de forte influência no direito brasileiro, onde basicamente "o papel do Legislativo é a elaboração das leis, o do Judiciário, quando provocado, a sua interpretação, e o do Executivo, a sua execução" (LIMA, 2012, p. 38 - 39).

Esses agentes indicam também que essa "interferência" do judiciário, via "despesas com o tratamento de um único indivíduo, podem ser extremamente elevadas", gerando "enormes desafios administrativos e fiscais, ao alterar um planejamento financeiro feito anteriormente pelo gestor de saúde" (BIHEL, PETRYNA, 2016, p. 182; BIHEL, 2011, p. 287 - 288; DINIZ, CARVALHO MACHADO, PENALVA, 2014, p. 592; MEDEIROS, DINIZ, SCHWARTZ, 2013, p. 1089; MIRANDA, 2012, p. 2; PEPE, FIGUEIREDO, ARAGÃO, MORAES, OSORIO DE CASTRO, VENTURA, 2010, p. 2406).

Argumentos como exposição do erário público a "dificuldades fiscais" decorrentes de um desvio de planejamento priorizado pelas políticas do SUS, levam a argumentações que identificam a judicialização dos medicamentos como uma prática que aprofunda as iniquidades das políticas públicas de saúde no país, ao aumentar as "desigualdades no acesso a assistência médica" (BIHEL, 2011, p. 287; FERRAZ, 2009 apud BIHEL, PETRYNA, p. 176).

É notório que até este ponto do desenvolvimento de argumentações contrárias a referida prática, a problemática da judicialização da saúde no Brasil se encontra em um plano em que os dilemas acerca da assistência à saúde não se estendem a acusações morais e desvios de conduta entre as partes envolvidas.

Porém foi notório, ao longo das audiências públicas e reuniões de gabinete no Senado Federal – a partir destes apontamentos expostos publicamente entre as partes interessadas (gestores do Ministério da Saúde, associações de pacientes e indústrias farmacêuticas) –, o surgimento de discursos de teor acusatório direcionadas tanto às associações de pacientes de Doenças Raras como a Indústrias farmacêuticas.

As associações são identificadas como entidades "que têm maior possibilidade de veicular sua demanda judicialmente", diante de outros doentes que não judicializam. Já as Indústrias Farmacêuticas são tidas como um mercado comumente incontestado; levando em consideração que o Brasil é, atualmente, um dos mercados farmacêuticos com maior taxa de crescimento no mundo (BIEHL e PETRYNA, 2016, p. 174 - 175), atingindo a oitava posição mundial em 2012, segundo dados do Sindicato das Indústrias Farmacêuticas do Estado de São Paulo (p. 180 e 184).

Já segundo a Associação da Indústria Farmacêutica de Pesquisa – Interfarma (2017) em audiência pública no Senado, essa posição ainda foi mantida no ano de 2017.

Segundo a referida Associação das Indústrias, em tom de reivindicação sobre a redução da quantidade de incorporações de medicamentos realizados no mesmo ano, o Ministério da Saúde gastou cerca de R$ 1,32 bilhão com 50 medicamentos, que concentram quase todas as ações. Doenças genéticas e câncer lideram as ações.

Para gestores de saúde e demais agentes institucionais que contestam publicamente o mercado de fármacos, o campo das doenças raras no Brasil representa um grande campo de oportunidades para o lançamento de seus novos fármacos de "alto custo" de forma acrítica e com informações insuficientes via custeio governamental.

Alguns gestores em saúde e magistrados diretamente ligados a defesa governamental (como juristas atuantes no Ministério da Saúde) frente a judicialização dos medicamentos de "alto custo" alegam que pelo menos algumas organizações de pacientes são financiadas por essas indústrias farmacêuticas (PEPE, FIGUEIREDO, ARAGÃO, MORAES, OSORIO DE CASTRO, VENTURA, 2010, p. 2406 - 2407; FLORES, 2016, p. 142; PETRYNA, 2016, p. 152; MIRANDA, 2012, p. 1; DINIZ, CARVALHO MACHADO, PENALVA, 2014, p. 592; BIHEL, 2011, p. 288). Diante disso, no último ano (2017) o Ministério da Saúde decidiu criar uma instância encarregada de "reavaliar" a *legalidade* de mandados já impetrados, para o fornecimento de medicamentos de "alto custo", por meio de Auditorias no Ministério, sob a justificativa de controle de *riscos* ao erário público. Como uma das consequências, pacientes deixaram de receber seus medicamentos demandados judicialmente, levando a uma série de óbitos registrados por associações de pacientes e divulgados em mídia nacional, devido ao desabastecimento generalizado de medicamentos.

Ainda sobre essas suspeitas, Biehl e Petryna (2016) apontam que a centralidade do dilema acerca da judicialização da saúde no Brasil localiza-se no questionamento sobre o modo como o governo federal, no papel de "regulador, comprador e distribuidor de medicamentos", proporciona direta ou indiretamente uma proximidade maior entre sujeitos de direitos que litigam e "mercado biomédico", via acesso as tecnologias de saúde, simultaneamente à criação de horizontes comerciais (p. 184).

Frente a essas acusações direcionadas a associações de pacientes com doenças raras, no artigo denominado "A tese da judicialização da saúde pelas elites: os medicamentos para mucopolissaridose" (2013), Marcelo Medeiros, Debora Diniz e Ida Schwartz analisam, a partir de um histórico de demandas para o tratamento da doença rara mucopolissacaridoses (MPS's) no Brasil, uma série de estudos do campo do direito que defendem que a judicialização dos medicamentos no Brasil é um fenômeno próprio das classes com alto poder aquisitivo (p. 1090).

Segundo a crítica trazida pelo artigo, indicadores indiretos utilizados por esses estudos prévios, como a "natureza profissional dos advogados, local de residência e uso

de serviços médicos públicos ou privados não são indicadores sólidos para sustentar teses definitivas sobre os padrões distributivos de renda do público que judicializa medicamentos no Brasil". Inclusive a própria definição de "elite econômica" reificada e assim utilizada de modo instrumental nesses estudos é apontada como imprecisa, na medida em que "os processos judiciais não registram informação detalhada sobre a renda dos pacientes litigantes" (MEDEIROS, DINIZ e SCHWARTZ, 2013, p. 1092, 1095 e 1096).

Sobre a referida imprecisão de dados nas pesquisas mencionadas por Medeiros, Diniz e Schwartz, a análise do campo jurídico brasileiro feita por Kant de Lima e Barbara Lupetti nos indica que, ao contrário de outros campos jurídicos do ocidente, há no campo brasileiro uma "dificuldade epistemológica de assimilar parâmetros acadêmicos fundamentados em pesquisa empírica". Há uma negação da "qualificação" de afirmações de origem empírica, na medida em que, no campo jurídico, cuja as "verdades são reveladas e, até mesmo, reificadas, como é o caso da 'verdade real', a empiria não tem papel relevante, a não ser para confirmar o que já se sabe" (LIMA, 2012, p. 37).

Ainda, diante das acusações direcionadas às associações de pacientes, mobilizo aqui o estudo de Conley e O'Barr em "Just Words" (1998). Tendo como campo as atribuições de sentido na fala, atribuídas e sinalizadas por vítimas de estupro submetidas em depoimentos em juízo, os autores contataram que, ao passo que as vítimas eram questionadas pelos advogados de defesa do acusado de estupro, havia uma forte recorrência da produção de "revitimização" sobre elas.

A "revitimização" expressa-se como uma replicação da acusação no ambiente do julgamento, incidindo sob a parte que já se encontra no papel de vítima. Segundo Conley e O'Barr (1998) "a realidade da revitimização deve ser encontrada nos detalhes linguísticos das estratégias comuns de exame cruzado que são tidas como garantidas no sistema adverso" (p. 3).

De antemão, mobilizar a referente noção sobre acusações morais direcionadas a associações de pacientes com doenças raras, me levou a pensar na "revitimização" ao observar essas acusações sendo praticadas justamente em um contexto de deliberação encarregado oficialmente de criar uma política pública específica para os pacientes; neste caso, em audiências públicas da Comissão de Assuntos Sociais do Senado Federal - CAS.

Nestes casos, a referida acusação era anunciada de modo que sempre era um "outro" – ou seja, uma outra associação de pacientes – que praticava fraudes. Notei que, em meio as reações de autodefesa das associações presentes nas audiências, a anunciação imprecisa de uma *alteridade*, digamos, invisivelmente presente, generalizava o delito, produzindo a convicção de que todas as associações que "judicializavam" estariam sob suspeitas de exercerem fraudes frente ao erário público. Percebi que essas generalizações revelavam um discurso de teor pouco argumentativo e um tanto

"inquisitorial" (LIMA e LUPETTI, 2014), devido a redução do papel de demandantes em processos judiciais ao caráter supostamente mercantil das relações entre indústrias farmacêuticas e associações de pacientes.

DOENÇAS RARAS E AUDIÊNCIAS PÚBLICAS

Minhas primeiras incursões a *campo* concentraram-se em audiências públicas da Comissão e Assuntos Sociais do Senado Federal, encarregadas de debater sobre o direito ao tratamento de pacientes com doenças raras no âmbito do SUS. No dia 10 de agosto de 2017 estive presente na primeira Audiência Pública Interativa sobre o tema, convocada pela referente Comissão.

Estiveram presentes na primeira mesa debatedora, Antônio Souza Prudente, desembargador do Tribunal Federal da 1ª Região; Terezinha Cardoso, médica geneticista e representante de Sociedade Brasileira de Genética Médica - SBGM; Antoine Daher, presidente da Casa Hunter - Associação Brasileira dos Portadores da Doença de Hunter e outras Doenças Raras; Maria Cecília Jorge Branco Martiniano de Oliveira, presidenta da Associação dos Familiares, Amigos e Portadores de Doenças Graves - AFAG; Maria Clara Migowski Pinto Barbosa, fundadora e presidenta da Associação Carioca de Distrofia Muscular - ACADIM; Maria José Delgado Fagundes, diretora de Inovação e Responsabilidade Social da Associação da Indústria Farmacêutica de Pesquisa – Interfarma e advogada especialista em Saúde Pública, direito privado e bioética; e Regina Próspero, presidenta do Instituto Vidas Raras.

Ao fim do debate, o senador Waldemir Moka (PMDB - MS), no papel de mediador, tomou a palavra, fazendo a seguinte colocação: "Eu penso que, o que vai realmente ajudar é se a gente construir, aqui, senador Cássio [Cunha Lima], um grupo, que pode iniciar aqui [...] com a doutora [Maria José Delgado - Interfarma], com muita experiência, que representa aqui a indústria farmacêutica, com o representante do Ministério da Saúde, e nos unirmos naquilo que seja mais prático. Como é que nós fazemos pra que isso, realmente, na prática, funcione? Por que a impressão que eu tenho é que se fala muito, se faz muito discurso, né. [...] Vou pedir para que a senadora Marta Suplicy, presidenta da Comissão de Assuntos Sociais, crie uma subcomissão de doenças raras. Vou pedir que vocês se reúnam e que escolham, entre os vários representantes, aqueles que iriam compor..."

Após a 2ª Reunião de Subcomissão, houveram as seguintes audiências públicas e reuniões de gabinete no Senado Federal:

- 31 de outubro de 2017 - 3ª Reunião de Subcomissão – CASRaras;
- 5 de novembro de 2017 - 1ª Reunião CASRaras em Gabinete do Senador Waldemir Moka;

- 7 de novembro de 2017 - 2ª Reunião CASRaras em Gabinete do Senador Waldemir Moka;
- 5 de dezembro de 2017 - 4ª Reunião de Subcomissão – CASRaras;
- 11 de dezembro de 2017 - Audiência Pública no Conselho Nacional de Justiça;
- 13 de dezembro de 2017 - 64ª Reunião Extraordinária da Comissão de Assuntos Sociais – Presença do Ministro Ricardo Barros.

A seguir, exponho alguns dos significados da judicialização como uma unidade de análise que ganhou relevância e destaque ao longo de alguns desses eventos que acompanhei.

O JURÍDICO NO POLÍTICO E VICE-E-VERSA: OS SIGNIFICADOS DE "JUDICIALIZAÇÃO" EM UM ESPAÇO JURÍDICO-ESTATAL

Desde os primeiros contatos com as audiências públicas no Senado Federal, constatei um esforço por parte de representantes de associações de pacientes com doenças raras em evidenciar a judicialização como um caminho inadequado, porém uma consequência inescapável diante da ineficiência de políticas públicas em saúde.

Discursos como "não é o melhor caminho. É o único caminho do paciente" (Maria Cecília, AFAG); "é o nosso meio, infelizmente" (Regina Próspero, Instituto Vidas Raras), "a judicialização é um mal necessário!" (Regina Próspero, Instituto Vidas Raras); e "realmente, o caminho nunca foi a judicialização" (Antoine Daher, Casa Hunter) surgiram como reações de defesa e desvinculação das aproximações comumente apontadas por alguns gestores em saúde sobre a tríade "associações de pacientes", "judicialização dos medicamentes" e "indústrias farmacêuticas".

Prosseguindo, apontamentos sobre aspectos negativos da judicialização para os próprios pacientes, como o longo tempo de espera para receber o medicamento e a descontinuidade do mesmo – levando em consideração que a demanda deve ser reavaliada a cada novo pedido feito pelo paciente –, foram apresentados por uma das representantes de associações como uma evidência de que a prática da judicialização não condiciona o paciente-litigante em uma situação de estabilidade do tratamento.

Em argumento semelhante, a presidenta da Associação dos Familiares, Amigos e Portadores de Doenças Graves - AFAG defendeu que "nós não sentimos confortáveis em estarmos fazendo judicialização! É um desgaste imenso para o paciente. Sem a certeza de que vai conseguir; e depois que consegue, sem a certeza de que vai ter continuidade o tratamento".

A imagem da judicialização dos medicamentos feita por gestores públicos do Ministério da Saúde como privilégio de pacientes-litigantes também foi apontada por Regina Próspero. A presidenta da associação de pacientes Instituto Vidas Raras relatou que em uma audiência pública ocorrida em 2011 no Congresso Nacional, ao demandar protocolos clínicos para doenças raras e a inclusão no SUS de medicamentos já comercializados no Brasil, ouviu do "Ministério da Saúde que eles [gestores] não tinham intenção nenhuma de fazer isso, pois as nossas crianças [pacientes] já estavam assistidas. 'Eles estavam judicializados!'. Eu saí de lá tão triste. Fui na Procuradoria da República e fiz uma denúncia".

Regina prosseguiu, questionando "se existe culpa, é de quem? Das associações? Do Estado que não cumpre suas próprias regulamentações?", levantando assim questões tanto da *responsabilização* estatal pelo fornecimento dos fármacos assim como da judicialização dos medicamentos geralmente ser apontada como uma medida excessiva por parte de pacientes, associações e famílias litigantes frente ao Estado.

Já Maria José Delgado Fagundes, Diretora de Inovação e Responsabilidade Social da Associação da Indústria Farmacêutica de Pesquisa – Interfarma e Advogada Especialista em Saúde Pública, Direito Privado e Bioética indicou, ao longo das reuniões em que esteve presente, a não incorporação de medicamentos ao Sistema Único de Saúde como a principal causa de judicializações no país. Ela localiza a causa, em tom de culpa e *responsabilização*, nos possíveis entraves da gestão pública em saúde. Maria José apontou a existência de um "círculo vicioso, em que a CONITEC se recusa a incorporar medicamentos por falta de recurso, estimulando assim a judicialização e obrigando o Estado a adquirir produtos com preço quatro vezes maior, *per capita*".

Em sua fala, "quando não incorpora, só resta uma via [fazendo uma expressão de certeza]. Não tem outra! O produto é órfão! Não tem outro tratamento no sistema. Só tem uma porta: E essa porta é a judicialização. E 98% dos medicamentos judicializados são para doenças raras, devido a sua condição de 'não incorporados' ao Sistema Único de Saúde".

Durante reunião do dia 12 de setembro no Senado, Maria José Delgado expôs de forma pontual alguns dos entraves existentes entre Indústrias Farmacêuticas e a Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias ao SUS - CONITEC. Segundo ela, "a gente sabe que tem vários PCDT's[3] prontos de doenças raras, e que a atualização daqueles que

[3] Segundo publicação do primeiro Manual de Protocolos Clínicos e Diretrizes Terapêuticas lançada pelo Ministério da Saúde (2010), elaboração e a publicação dos Protocolos Clínicos e Diretrizes Terapêuticas (PCDTs) "auxiliam os gestores de saúde nas três esferas de governo, como instrumento de apoio na disponibilização de procedimentos e na tomada de decisão quanto à aquisição e dispensação de medicamentos tanto no âmbito da atenção primária como no da atenção especializada, cumprindo um papel fundamental nos processos de gerenciamento dos programas de assistência farmacêutica, na educação em saúde, para profissionais e pacientes, e, ainda, nos aspectos legais envolvidos no acesso a medicamentos e na assistência como um todo". Link: < http://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2014/marco/20/pcdts.pdf> Acessado em 18/01/2018.

o Ministério da Saúde fez um compromisso de até 2018 entregar 47 PCDT's exclusivos para doenças raras, estão engatinhando. Então dos 15 primeiros que foram solicitados, aliás, que foi divulgado que seriam publicados até 2015, até agora não foram. Então foram definidas 5 doenças".

As colocações da representante da Interfarma aproximaram-se dos apontamentos feitos tanto pela presidenta da AFAG assim como do presidente da Casa Hunter, ao afirmarem que a "burocracia", a "falta de mecanismos específicos" para disponibilização de medicamentos e a falta de profissionais especializados são as causas da indisponibilidade dos medicamentos no SUS, gerando assim a judicialização.

Interessante notar que esses aspectos se tornaram um consenso entre as anunciações públicas das referidas audiências no Senado ao ponto do próprio secretário do Ministério da Saúde Marco Antônio Fileman, em companhia do então ministro da saúde Ricardo Barros em Audiência Pública do dia 13 de dezembro, indicar a judicialização como a única alternativa disponível para alguns casos em doenças raras. Em suas palavras, "pacientes que têm essa doença [Atrofia Muscular Espinhal], ou qualquer doença rara e precisam de medicamentos não incorporados [ao SUS], só têm um meio: a judicialização para adquirir o medicamento. Nós não temos outra forma dentro da nossa legislação". Porém, mais adiante, como forma de demarcar o posicionamento oficial do Ministério da Saúde de crítica aos processos de judicialização dos medicamentos, Fileman tenta enfatizar que a judicialização dos medicamentos não incorporados ao SUS no Brasil é uma consequência das dificuldades de negociação de preços com as indústrias farmacêuticas, responsabilizando-as pela judicialização.

Retornando a reunião do dia 10 de agosto da Comissão de Assuntos Sociais, me atenho aqui a fala do desembargador do Tribunal Regional Federal Antônio Souza Prudente. No início de seu discurso, explicitamente em defesa do direito à judicialização nos casos que já esteve diante em seu exercício na magistratura, ele indicou que "à rigor, quando se fala em saúde, nós estamos cuidando de uma garantia fundamental posta na constituição de 88, que é aquela que garante a todos o meio ambiente ecologicamente equilibrado e essencial a sadia qualidade de vida de todos. Portanto a responsabilidade é conjunta".

Em meio a citação de inúmeros artigos constitucionais para validar seus posicionamentos, enquanto folheava o livro constitucional, o magistrado fez uma crítica a própria existência da referida audiência pública, ao salientar que "nós estamos vivendo ainda hoje com as ferramentas da ditadura, na medida em que o congresso se debruça sobre uma política pública sobre doenças raras. Imagine os senhores! É o 'Príncipe', ditando a regulamentação! De um direito fundamental!", completa Antônio Souza Prudente.

Prosseguiu o desembargador, pontuando que "quando a constituição diz expressamente, ao tratar do direito fundamental a saúde, e da implementação do SUS, somente nos termos da Lei é possível tratar dessa matéria. Daí já começa o grave desvio. Por que a Lei obriga. A Portaria não", se referindo a Portaria 199, lançada em 2014 pelo Ministério da Saúde, que instituiu a Política Nacional de Atenção Integral às Pessoas com Doenças Raras no Brasil no âmbito do SUS.

Em seguida Souza Prudente indicou, em tom de acusação, os entraves ao direito de pacientes em demandarem judicialmente por medicamentos como um processo em que o executivo interfere no ofício do próprio judiciário. Em suas palavras, "quando o executivo dita as normas, ele faz a política. E cerca essa política de inúmeras burocracias. A realidade histórica mostra isso".

Porém, ele destacou em seguida que "como juiz eu não preciso de Lei ou de regulamentação para fazer valer esse direito", completando que o STF, têm decidido "brilhantemente" sobre a matéria, frente a outras decisões de "magistrados, sobretudo de primeira instância, sem a mínima sensibilidade, [...] no sentido de garantir, com a urgência necessária, a distribuição do medicamento"[4].

Por fim, o desembargador destacou também que a magistratura recém possada no Distrito Federal está desenvolvendo uma "jurisprudência ameaçadora desse direito fundamental" [direito à vida], ao criar um núcleo de perícia judicial. Tal criação, segundo ele, é fruto de "uma desconfiança inusitada" de laudos médicos apresentados a juízes, como comprovação da condição patológica do paciente. Assim, o documento é submetido então, por determinação judicial, "a uma perícia que deve ser realizada aqui somente no Distrito Federal. Isso é totalmente irracional, senhor presidente [Waldemir Moka]!".

Já durante a reunião seguinte no Senado Federal, no dia 12 de setembro, o representante da Defensoria Pública da União Carlos Eduardo Barbosa Paz, defendeu que apesar de haver "argumentos de gestão" acerca do controle do orçamento frente as ações de judicialização, "a forma como devemos tratar do tema, é como estamos fazendo aqui: é preventivamente, por meio de um orçamento, discutido e debatido. Ter essa previsão". Em seguida pontuou a necessidade de "desfazer uma certa ideia de que a judicialização é um mal em si". Ainda em tom de defesa, destacou que "a defensoria pública não tem como fetiche a judicialização. O que nós temos é uma realidade posta, na presença dos defensores, que são procurados por cidadãos, que tem direito a uma assistência jurídica

[4] Neste trecho, Souza Prudente se referia a dois casos de demanda de medicamentos para doenças raras publicamente noticiados a partir de setembro de 2016 no Brasil, ao chegarem a última instância de jurisdição brasileira (STF). Segundo notícia do jornal Correio Brasiliense do período, o STF definiria naquela data "a obrigatoriedade do poder público oferecer gratuitamente medicamentos de alto custo que não estão na lista do Sistema Único de Saúde - SUS". A notícia completa pode ser encontrada pelo link:<http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2016/09/28/internas_polbraeco,550788/stf-decide-hoje-sobre-fornecimento-gratuito-de-medicamentos-de-alto-cu.shtml> Acessado em 25/06/2018.

integral e gratuita e que já passaram por todos os estágios de tentativa de conseguir o seu tratamento ou o seu medicamento". Finalizando a sua fala, o defensor público indicou que "quando ouvirmos uma judicialização, tenham certeza que, por trás daquela ação procedimental, já se tentou muita coisa".

O reconhecimento da judicialização como um "direito" surgiu também no discurso do ex-ministro da saúde Ricardo Barros, em audiência do dia 13 de dezembro, na Comissão de Assuntos Sociais. Porém, ele apontou limitações ao exercício de judicializar, acerca dos tensionamentos em contextos de gestão entre direitos individuais, universalização dos direitos e limites orçamentários. Em suas palavras, "eu, como gestor do Ministério, reconheço na judicialização um direito que a Constituição nos dá de acesso à saúde. Que está lá na Constituição com a integralidade e com a universalidade, que são conceitos contraditórios". Na sequência, Barros apontou como causa dos limites orçamentários na promoção de direitos, a ausência de uma reciprocidade direta entre direitos do cidadão e a proporcionalidade desse direito via contribuição tributária. Em suas palavras, "se há limite de recursos, porque há limite na capacidade contributiva do cidadão, então a universalidade e a integralidade se opõem neste processo. Ou você atende a todos, ou você atende a alguns com muito e vai faltar para outros".

Já o consultor jurídico do Senado Federal, Flávio Vasconcelos, em contrapartida, já havia afirmado, em reunião de gabinete do Senador Waldemir Moka (PMDB - MS) do dia 5 de novembro de 2017, que "dinheiro não pode atrapalhar a saúde. Mas, assim, a gente conversou com o pessoal do Ministério da Saúde, por que vai pra algum lugar e isso vai sair de algum lugar. Seja da própria saúde, quer dizer, seja de alguma área de investimento de alta complexidade, seja de qualquer área fora da saúde. Por que isso é constitucionalmente determinado. E o gestor pode pagar por isso. Seja o medicamento judicializado ou o medicamento regulamentado. Mas se ainda não foi incorporado [ao SUS], isso tem um custo, embora não deixem de ter conhecimento, esse dinheiro sai".

Em reunião da Subcomissão do dia 12 de setembro, representando gestores em saúde da Anvisa, Daniela Marreco apontou como um dos aspectos que dificultam a incorporação de medicamentos no Sistema Único de Saúde brasileiro o comportamento das indústrias farmacêuticas em não precificarem os produtos junto ao Ministério da Saúde. Assim, mesmo possuindo registro na Agência Nacional de Vigilância Sanitária, o medicamento não é comercializado no mercado nacional, sendo adquirido por judicialização, diretamente do fabricante internacional, por um preço considerado elevado.

Como medida de precaução, o ministro da saúde Ricardo Barros anunciou na reunião do dia 13 de dezembro do Senado Federal que "nós montamos uma operação de guerra em cima da indústria farmacêutica, e cada compra nós compramos mais barato. Cada vez que nós compramos mais barato, podemos atender mais brasileiros. E é essa lógica que

está estabelecida". Porém, ele acrescentou que "por conta da pressão e da consequência do nosso modo de negociação, alguns laboratórios provocam o desabastecimento para criar uma pressão maior para ver se a gente cede na negociação".

BREVES CONCLUSÕES

A narrativa que significa a prática de judicialização como algo a ser evitado, porém a única via de acesso aos medicamentos e insumos necessários a manutenção da saúde do paciente-litigante indicou alguns conflitos e dilemas.

A prerrogativa cidadã da judicialização dos medicamentos, que ganhou força na década de 1990 no Brasil, através da organização de pacientes vivendo com HIV em busca do direito aos Antirretrovirais, é identificada atualmente como um desafio de gestão orçamentária em doenças raras, levando em consideração a peculiaridade dos medicamentos de "alto custo" demandados, junto a diversidade de doenças que à preconiza.

O aspecto organizacional e estruturado das associações de pacientes, assim como o conhecimento expressado pelas suas representações – advocatícios, biomédicos e de gestão farmacológica – parecem levantar, de acordo com o comportamento de gestores da saúde em debate, suspeitas da operacionalização das práticas de judicialização como um gerador de rendimentos às mesmas e aos demais agentes ligados a elas, como Industria Farmacêutica, médicos e advogados. Surge então uma dimensão moral da suspeita e da desconfiança nas relações de reciprocidade entre Estado e demandas cidadãs por direitos, em tempos onde a forte midialização de atos corruptivos, inclusive de associações de pacientes sob investigação da Polícia Federal, estão em voga.

Desmistificar o "indício" de fraude na demanda por medicamentos, que parece ter sido ressignificado em campo como um "fato" nas falas de alguns agentes da gestão em saúde, levam representantes de associações de pacientes a lamentarem a pratica da judicialização, apontando inclusive aspectos negativos da prática de judicializar, tanto para a gestão pública assim como para o próprio paciente-litigante. Surge então um argumento de defesa das associações, junto a exposição das adversidades e desafios de representar pacientes necessitando de medicamentos de "alto custo", assim como do reconhecimento por parte das associações, de alguns feitos da gestão em saúde neste campo.

O conflito argumentativo entre gestão em saúde e indústria farmacêutica foi evidente ao longo das audiências que estive presente. Ao passo que a gestão aponta que a judicialização de medicamentos não incorporados ao SUS no Brasil é uma consequência das dificuldades de negociação de preços com as indústrias farmacêuticas, a representação das indústrias farmacêuticas aponta que as dificuldades localizam-se no excesso de burocratização, ausência de profissionais especializados e ineficiência na administração orçamentária da gestão em saúde.

Me parece que o duelo discursivo no conflito se concentra na busca de parâmetros de estipulação da responsabilização. De quem é a responsabilização, afinal?

Ambas as partes reconhecem em seus discursos o papel das associações de pacientes como fundamental no processo de demanda por medicamentos. Porém, as representações das indústrias farmacêuticas sempre se mostram a favor do paciente, utilizando discursos que enfatizam incentivos ao desenvolvimento de novas terapias, ensaios clínicos, as adversidades dos pacientes acometidos pelas doenças raras e a ineficiência da gestão pública em saúde.

O legislativo assume em seus discursos o papel de mediação frente a esses conflitos, através de senadores encarregados de coordenarem e produzir relatórios das deliberações. É nítido que esse papel os condicionam a discursos de moderação, exercendo assim uma diplomacia entre os agentes em conflito. Reconhecer os desafios e limitações de cada parte se tornou a base das narrativas desses agentes diretamente ligados à administração dos conflitos entre associações de pacientes, gestão pública em saúde e indústria farmacêutica. Porém, o ímpeto pela defesa de pacientes-litigantes e associações se tornou maior em diversos momentos. Pertinente destacar que a aproximação discursiva com indústrias farmacêuticas nesses espaços de deliberação se mostrou uma zona de perigo moral, evidenciada principalmente pelos senadores que insistiam em salientar, em teor de justificativa, a sua desvinculação com essas organizações, logo em seguida que destacavam a importância das mesmas nesses espaços de deliberação.

Por fim, percebo que a questão do "tempo" é central no debate. Afinal, mensurar prazos, diretamente ligados a expectativa de tempo de vida do paciente que aguarda o medicamento demandado – com base em diagnósticos ou já prescritos, porém com distribuição interrompida –, junto ao tempo da burocracia estatal, traz à tona o "tempo de espera" delineando "risco de vida".

A *responsabilização* então incide sobre a diversidade de motivos que retardam o tempo da dispensação continuada dos medicamentos ao paciente que o litiga. Expor os possíveis motivos através de cada perspectiva em conflito (gestores em saúde, indústria farmacêutica e associações de pacientes), leva ao entrecruzamento de responsabilizações entre as partes conflitantes, incidindo na reformulação do tempo de vida do próprio paciente em demanda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIEHL, J. 2009 Judicialisation of the right to health in Brazil. The Lancet. Nova York, v. 373, n. 9682, p. 2182-2184.

_____. 2011 Antropologia no campo da saúde global. Horizontes Antropológicos 17(35).

BIEHL, J; PETRYNA, A. 2016. Tratamentos jurídicos: os mercados terapêuticos e a judicialização do direito à saúde. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.23, n.1, jan.-mar. 2016, p.173-192.

BOLTANSKI, L. 1990. Sociologie critique et sociologie de la critique. Politix, v. 3, n. 10-11, p. 124134.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. 2011 "A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos". Revista de Antropologia volume 53(2) 451-473.

CONLEY, J. & W. O'BARR 2005 Just Words: Law, Language and Power (Second Edition). Chicago: The University of Chicago Press.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. 2015 Judicialização da saúde no Brasil: dados e experiência. Coordenadores: Felipe Dutra Asensi e. Roseni Pinheiro. - Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2015. 142 p. 1. Direito à saúde 2. Assistência médica, aspectos jurídicos, Brasil 3. Saúde pública, Brasil I. Asensi,. Felipe Dutra II. Pinheiro, Roseni III. Brasil.

DESCLAUX, A. 2006. "O medicamento, um objeto de futuro na antropologia da saúde". Revista Mediações, 2(2).

FLORES, L. V. 2016 "Na minha mão não morre": uma etnografia das ações judiciais de medicamentos, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR. Ano de Obtenção: 2016.

_____. 2017 "Na minha mão não morre": uma etnografia das ações judiciais de medicamentos, in Antropologia e direitos humanos 7 / organização Lucía Eilbaum, Patrice Schuch, Gisele Fonseca Chagas — 1. ed.— Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.

GEERTZ, C. 1998 "O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa", in O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, pp. 249-356.

GRUDZINSKI, R. R. 2013 A nossa batalha é fazer o governo trabalhar: estudo etnográfico acerca das práticas de governo de uma associação de pacientes, Dissertação de Mestrado em Antroplogia Social no Programa de Pós-graduação em Antropologia PPGAS-UFRGS. Ano de Obtenção: 2013.

KANT DE LIMA, R & LUPETTI BATISTA, B 2014 "Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica: um desafio metodológico". Anuário Antropológico / 2013, Brasília, UnB, 2014, v. 39, n. 1: 9-37

KANT DE LIMA, R. 2012 "Antropologia Jurídica". ". In A. C. de Souza Lima (org.) Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, pp. 35-54, ISBN 978-857740-126-0.

MEDEIROS, M.; DINIZ, D.; SCHWARTZ, I. V. D. 2013. A tese da judicialização da saúde pelas elites: os medicamentos para mucopolissacaridose. Ciência & Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. 2010 Manual de Protocolos Clínicos e Diretrizes Terapêuticas lançada pelo Ministério da Saúde.

MIRANDA, C. R. 2012 A judicialização da saúde e o poder da indústria farmacêutica. Disponível em: http://abresbrasil.org.br/sites/default/files/poster_04_0.pdf>. Acesso em: 22 dez.2017.

PEPE, V. L. E. ; FIGUEIREDO; MORAIS, L.;. OSORIO-DE-CASTRO, C. G. S.; VENTURA, M. 2010 A judicialização da saúde e os novos desafios da gestão da assistência farmacêutica. Ciência & Saúde Coletiva. JCR, v. 15, p. 2405-2414.

PETRYNA, A. 2011 Experimentalidade: ciência, capital e poder no mundo dos ensaios clínicos. Horiz. antropol. [online], vol.17, n.35, pp.127-160. ISSN 0104-7183.

RAMOS, S. 2004 O papel das ONGs na construção de políticas de saúde: a Aids, a saúde da mulher e a saúde mental. Ciênc. saúde coletiva [online], vol.9, n.4.

RIFIOTIS, T. 2014 Entre teoria, estética e moral: repensando os lugares da antropologia na agenda social da produção de justiça. Em Antropologia em Primeira Mão.

SABALA, J. Z. 2011. Incerteza, estratégias e construção do self nas doenças raras [Em linha]. Lisboa: ISCTE-IUL. Dissertação de mestrado.

SCHUCH, P. 2009 Práticas de Justiça: Antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pósECA. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

STRATHERN, Marilyn. 2014 O efeito etnográfico e outros ensaios. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

O SOM DA CRENÇA: MOBILIDADE, SENTIDO E MUDANÇA NA FESTA DE SANTO ANTÔNIO DA SERRA DAS ARARAS

Victor de Souza Soares
Universidade de Berna
victor.desouzasoares@musik.unibe.ch

THE SOUNDSCAPE OF BELIEF: MOBILITY, MEANING AND CHANGE IN THE FEAST OF ST. ANTHONY OF SERRA DAS ARARAS

Abstract

For many years, the annual feast of St. Anthony, in the district of Serra das Araras, northern Minas Gerais, has been one of the most important celebrations within popular catholicism in central Brazil. This festival unites both sacred and secular practices, such as informal commerce, horseback and on-foot pilgrimages, open-air church services and gospel concerts, and performances of well-established popular artists. In my paper, I aim to proceed a sonic analysis of one specific pilgrimage practice/group, between the city of São Francisco, MG, and Serra das Araras, discussing the relevance of traditional and technologically innovative cultural habits of sound and music production, as well as of sound and music listening, to the consecution of the pilgrimage rite. I argue that the use and manipulation of sound devices – namely, sounding motor vehicles and stampede fireworks – consist of symbolic resources towards the establishment and maintenance of social and supernatural patterns of relationality.

Keywords: mobility, soundmarks, sound symbolism, pilgrimage, popular catholicism

Desde o fim do século 18, a festa anual de Serra das Araras, Norte de Minas Gerais, tem sido uma das manifestações mais relevantes do catolicismo popular no Brasil central. A festa, dedicada a Santo Antônio de Pádua, mobiliza fluxos sazonais de populações peregrinas indígenas, geraizeiras, quilombolas, e de demais comunidades rurais e urbanas provenientes das quatro unidades federativas do seu entorno (Minas Gerais, Distrito Federal, Goiás e Bahia). Reúne tanto práticas profanas quanto religiosas, dentre as quais se incluem romarias a cavalo e a pé, comércio formal e informal, cerimônias e espetáculos musicais religiosos em grandes palcos, além de shows de artistas de fama regional e nacional.

Logo que conheci D. Maria Pereira, por ocasião das primeiras negociações no intuito de integrar a sua romaria como pesquisador, ela me disse: "Você vai com a gente, e pode

filmar tudo o que você quiser, eu vou chamar o povo da folia lá da Lontra, que sempre toca no meu aniversário, com as roupas, o embornal, como a gente fazia antigamente, pra ficar bem bonito na filmagem!" À minha saída, D. Maria ainda acrescentou: "Você é um músico, você vai gostar de nosso grupo. Eu faço todo mundo cantar, meu filho. Eu digo que a gente entra no céu é cantando. O canto é o que dá alegria: não há como cantar triste. Reza pode-se rezar triste, falso, pensando no outro. Cantar só se pode cantar alegre".[1] No entanto, o que eu experimentei nesses seis dias de romaria não se resumiu na revisita a práticas de tradicionalidade e canto. Foi, por outro lado, uma interessante fusão entre práticas tradicionais e contemporâneas de música e escuta.

Este breve trabalho tem por objetivo analisar o tradicional grupo de romaria a pé intitulado "Pé Na Estrada", liderado por D. Maria Pereira, e algumas de suas práticas de organização e mediação sonora no contexto ritual de peregrinação, a qual se desenvolve por seis dias e noites, e cem quilômetros, entre a cidade de São Francisco e a Serra de Santo Antônio. A seguir, analiso o processo de mobilidade e sonoridade peregrina no tocante aos seguintes aspectos: a) construção e afirmação de espaço e lugar, sensorium espacial e epistemologias acústico-espaciais; b) semiótica da execução, reprodução e apreciação sonoras; c) diálogos e heterogeneidades sócio-culturais, evidenciadas por e refletidas em meio-ambiente sonoro. Para isto, detenho-me sobre dois elementos específicos: os veículos automotores, com seus pujantes sistemas sonoros, e os foguetes de estampido.

MOBILIDADE E SONORIDADE

Ao longo dos seis dias de caminhada peregrina, percebi que muitos romeiros integravam a o rito por tradição e companheirismo – afinal, a romaria já contava com vinte e oito anos de existência. Outros caminhavam por razão de um pacto metafísico íntimo, pessoal, em que a marcha de cem quilômetros representava uma penitência e retribuição a uma graça alcançada. Tantos outros prestavam serviços de motoristas, montadores ou cozinheiros. Muitos, no entanto, não estavam ali por uma necessidade primordialmente religiosa, como esclareceu-me o romeiro Milton, em conversa informal: "Festa de Serra? Isso aqui é uma beleza, a gente come, bebe, reza, farreia, come churrasco e dança até de manhã! Eu não estou fazendo a caminhada não, não tenho promessa nenhuma pra pagar. Eu aqui é só a folia mesmo."[2]

Seja qual tenha sido o motivo de integração à caravana, percebi que mecanismos de reprodução sonora eram constantes da caminhada ritual, e sua falta fazia-se notória

[1] D. Maria Pereira, 17/08/2016, entrevista pessoal.
[2] Milton Guedes, 16/08/2016, entrevista pessoal.

em qualquer momento de descanso. “Faltou um som aqui!” – volta e meia exclamava um romeiro. Ao contrário do que preconizam Asad (1993) e Masuzawa (2005), que associaram a prática religiosa ao domínio premente do silêncio, as práticas populares católicas estão, em geral, muito mais associadas à produção e sobreposição de camadas e códigos sonoros do que à manutenção de teias de quietude e recolhimento. De fato: na romaria “Pé na Estada”, meus ouvidos encontraram “de um tudo”, como gostam de dizer os norte-mineiros, à exceção de sossego. Eram cantos de louvor, estampidos de foguetes, gritos de encorajamento, palavras de ordem e louvação, carros de som. Nos locais e momentos de pouso, refeição, festa e descanso, toca-se viola, entoam-se cânticos, reza-se em alta voz, escuta-se o gerador de eletricidade a diesel ou o tilintar de panelas e outros utensílios utilizados na cozinha a céu aberto.

No encalço dos romeiros, vêm carros, caminhões e motocicletas, ditas “de apoio”, que pudessem carregar ao lado dos romeiros toda a parafernália necessária à completa consecução daquele rito devocional. Ao ouvir ao longe as notas sertanejas ou funkeiras, os diversos grupos de caminhantes, formatos por afinidades de velocidade de marcha, já se alegravam. “Ô, beleza, café tá chegando!”, disse a romeira Avanice em uma das manhãs. Os rádios e alto-falantes dos carros, acoplados com esmero e à custa de muitos reais, eram, de fato, elemento precioso de sinalização para os romeiros, que se alegravam ao pensar nos biscoitos, café doce ou água fresca que estavam por chegar. À iminência de uma pequena pausa, alguns se benziam, outros se assentavam à beira da estrada, outros tantos conferiam os estados de seus pés. O som do funk ou do sertanejo universitário, ao longe, representava pausa iminente, descanso e conforto efêmeros. Significava, ainda, que o próximo pouso já não estava distante. No mais, funcionava, para alguns, como precioso instrumento de encorajamento e estímulo físico, no afanoso caminho: “É um barulho desse sozinho. Eh! Esse ritmo, é o que eu tô falando pra você: na hora que eles põem umas caixas, isso aqui tá aqui morrendo sem as caixas, dá um dom-dom-dom, dá uma animação, nego tá morrendo, e ressuscita na hora!”, confessou-me Nê.[3,4]

Para além da precípua função de expectativa e situação espaço-temporal que representam para os caminhantes, a reprodução sonora constante dos veículos de apoio é uma prioridade para aqueles motoristas. Muito além de ser uma atividade de parco engajamento, a prática do ouvir musical é manipulada enquanto recurso que leva a realizações espaciais concretas. Aqueles ouvintes não são, portanto, consumidores passivo da música que escutam; pelo contrário: a música serve à consecução específica de seus fins espaciais e territoriais. Esta prática é, a todo tempo, negociada, dinâmica

[3] Nê Moreira, 07/06/2017, entrevista pessoal.

[4] Após anuência de meus importantes, houve por bem mencionar a todos, neste trabalho, conforme eram costumeiramente mencionados no contexto romeiro por seus companheiros, o que implica muitas vezes a referência a suas respectivas alcunhas ou apelidos, e não a seus nomes civis.

e vividamente, sempre a serviço da experiência espacial coletiva, em especial entre motoristas e romeiros a pé.

SONORIDADE E PRIVATIZAÇÃO DO ESPAÇO

Os participantes da romaria "Pé na Estrada" trazem para este novo espaço ritual, efemeramente construído e ocupado, as suas práticas e valores musicais de mobilidade não-religiosos, não-rituais. O espaço social da romaria torna-se um ambiente de coexistência de práticas musicais e sonoras, vez que é, também, uma extensão do espaço de escuta e apreciação musical da vida quotidiana. Para além dos aspectos de mobilidade e sentido sonoro-espacial já explorados, entendo ainda que as diversas e simultânea fontes de reprodução musical serviam ao fim de delimitar sub-espaços de afinidade ou aliança, por exclusão, ou oposição sonora.

De fato, a grande romaria encabeçada por D. Maria Pereira era formada por diversos subgrupos, os quais muitas vezes coincidiam com grupos estendidos de parentesco, cada qual com suas estruturas logísticas próprias. Estes subgrupos dispunham-se no espaço romeiro de forma geograficamente cindida. Dada a pluralidade de sons e rumores, a grande estratégia usual de separação espacial consistia simplesmente em dispor-se ao redor de uma fonte de reprodução sonora, elevando o seu volume até o ponto em que as demais fontes sonoras restassem inaudíveis. De modo geral, isto significava a apreciação sonora na casa mínima dos 85 decibéis. A música, portanto, estabelecia territórios contíguos de ocupação temporária nos espaços de acampamento, no âmbito da grande e maior ocupação da romaria.

Eisenberg (2015, p. 199) já afirmou que as práticas sonoras "territorializam em virtude de combinarem vibração física com sensação corporal e significados culturalmente condicionados", o que se torna bastante evidente nos ditos "atos sonoros de publicidade e privacidade em espaços habitados." Referindo-se a Connell & Gibson (2003), Eisenberg (2015, p. 199) ainda nos lembra que "a música mediada é transversalizada pelas dinâmicas opostas de 'fixidade' e 'fluidez'". Sublinho aqui a pertinência desta análise também para regimes de mobilidade e ocupação espacial temporária, dos quais o processo de peregrinação é um exemplo.

Vemos, portanto, que, no espaço sonoro da romaria, a conquista ou apropriação do espaço, ou territorialização, dá-se pela instalação de ambientes sonoros contíguos, mutuamente anuláveis por estratégias de manipulação de volume. Eisenberg (2015) situa tanto o som quanto o espaço no centro do debate pós-estruturalista a respeito da relacionalidade e da natureza situacional, espacial, local do conhecimento, referindo-se ao que Harvey (2006) denominou "ontologia situacional do espaço" (Eisenberg 2015, p. 194).

Ainda para Eisenberg (2015), nos âmbitos da experiência humana e social, "o som é constitutivo do espaço, tanto quanto o espaço é constitutivo do som" (Eisenberg, A. J. 2015, p. 194). No caso de nosso contexto etnográfico, a música agrega, ao mesmo tempo, os comuns, pertencentes ao mesmo grupo, e separa os não-afins, criando barreiras acústicas entre os respectivos subgrupos da romaria. Instauraram-se ali, de acordo com a nomenclatura de Bull, diversos universos sonoros privados (Bull 2010).

Entendo, em extensão ao conceito de Truax (2001), que tais "ilhas sonoras", como convenciono chamá-las, integradas, ao mesmo tempo, por pessoas e objetos sonoros, constituem "micro-comunidades acústicas", em que execução ou reprodução sonoras moldam espaços e relações sociais baseadas em grupos de afeto e afinidade. Nesse sentido, entendo o meu estudo de caso como demonstrativo da formulação de Lefebvre (1991), porquanto o espaço humano da romaria seja estabelecido e mantido como um produto de relações entre a dimensão material (aquilo que é ouvido), o conhecimento espacial instrumental, ou seja, o que é concebido, no domínio da epistemologia acústica, ou, como quer Steven Feld (2015), "acustemologia", e a prática simbólico-espacial (o que é, finalmente, vivido, isto é, executado, reproduzido ou apreciado em som e música).

A IMPORTÂNCIA DE UM ADRIANO

Detenho-me agora a um elemento sônico-espacial específico que muitíssimo me chamou a atenção no processo de peregrinação, para além dos recursos de reprodutibilidade musical, qual seja: a utilização constante de rojões. Com efeito, um dos elementos materiais sonoros de maior importância ritual no processo de romaria é o foguete de estampido, ou adriano, como a ele metonímica- e antroponimicamente se referem os romeiros mais velhos, em alusão à outrora famosa manufatura brasileira de fogos de artifício.

Disparos já se ouviam em frente à casa de D. Maria, às quatro e meia da manhã do dia da saída. Aos poucos, os devotos, muitos dos quais residiam na vizinhança, iam se acercando. Durante as orações iniciais, em que se louvavam as bandeiras das paróquias e se honrava a imagem do Santo, que seguia com os fiéis na caminhada, bem como na saída da marcha ritual, generosos tiros de fogos. Foguetes eram lançados ao longo do caminho, seguidos por exclamações de saudação e alegria por parte daqueles que passam ou que observam ao longo da estrada. Ao foguete, respondem os passantes e expectadores com palavras de encorajamento e fé, além de buzinas de carros, motocicletas e bicicletas, todas endereçadas aos romeiros, facilmente reconhecíveis pelo uso de sua camiseta padronizada.

Os disparos acompanharam espacial e temporalmente todo o processo de romaria. Poucos minutos após cruzarmos o Rio São Francisco em balsa, no primeiro dia de nossa

caminhada à Serra, Jaca retirou um dos foguetes de três tiros que levava no bolso traseiro da bermuda, retirou o lacre de segurança em papel que envolvia o pavio, acendeu-o e rapidamente apontou-o para cima. Poucos segundos depois, ouvia-se o lançamento da bomba e o subsequente estouro ensurdecedor do foguete. "Eu acho que é alegria, né? Rapaz, não sei não.", replicou-me Jaca, logo após a minha indagação a respeito do sentido e serventia do foguete.[5]

Durante as noites de romaria, uma vez acampados para passar a noite ao longo da estrada, os romeiros sempre lançavam seus adrianos. Pouco tempo após o estampido dos foguetes, os acampados costumavam receber visitas de moradores do entorno, que socializavam ao pé da fogueira, e dividiam churrasco e boa pinga. Ao longo de todo o caminho, na chegada aos locais designados de acampamento, à noite, antes, durante e após os momentos de oração, de celebração, de comensalidade, ao saudar habitantes que vivem ao longo da estrada, passantes ou outros romeiros: foguetes, sempre!

À entrada da romaria na Vila da Serra, a preocupação precípua dos fiéis era fazer-se escutar, em suas rezas e cantos de louvor aos ouvidos de Santo Antônio. No entanto, diversas outras fontes de emissão sonora rivalizavam com a promessa: a chegada da peregrinação implicava sua passagem por um longo corredor de comércio. Em um dado momento, Bié proclamou: "Que barulheira esse lugar. Desse jeito o santo nem escuta a gente!" Lena, sobrinha de D. Maria, por sua vez, disse: "De que adianta tanto rezar? A gente já entra na Serra pecando".[6] Lena referia-se aí ao conjunto profano representado pelas músicas de conteúdo sexualizado, às locuções dos vendedores, todos com seus microfones amplificados, que rivalizavam com o propósito da romaria, chamando a atenção dos romeiros ao consumo imediato.

Era preciso um foguete para romper o denso meio-ambiente sonoro profano e permitir aos fiéis a abertura e manutenção dos canais de diálogo com o seu santo de devoção. No entanto, não é de se espantar que, após tantos disparos ao longo de seis dias de caminhada, faltassem foguetes para concluir a jornada ritual, o que gerou uma enorme crise sônico-logístico-teológica entre os líderes do grupo: "Como assim acabou o foguete?", bradou Pavão[7], coordenador de um dos subgrupos da romaria. Finalmente, Rochinha, o contra-regra da caravana conseguira comprar mais uma caixa de Adrianos e, com isso, garantir o sucesso da chegada da romaria. À entrada da Serra, com efeito, seguiram as tradicionais três voltas que os romeiros realizam em torno da capela. Enquanto rodavam, entoavam cânticos de devoção, acompanhados por pandeiro e violão. Em adição, ouviam-se os essenciais prelúdios, interlúdios e poslúdios sonoros dos adrianos.

[5] Jaca Pereira, 06/06/2017, entrevista pessoal.
[6] Bié e Lena Pereira, 11/06/2017.
[7] Pavão, 11/06/2017.

Sendo o som um fenômeno que existe, simultaneamente, no âmago e além dos sujeitos apreensores, ele necessariamente revela espaços sociais como um artefato de "práticas materiais complexamente entrelaçadas a processos semióticos" (Eisenberg 2015, p. 202). Entendo que o foguete cria, recria, delimita e mantém, por meio de seu estampido, o território-tempo do rito. O foguete constitui também, portanto, um elemento de sinalização social, atestando ao mesmo tempo a coesão do grupo e a proclamação à comunidade, na qual os romeiros se inserem, de que o rito está em execução. Ele promove a socialização entre romeiros e comunidades circundantes. Função não menos importante é o de proteção eminente, na medida em que, conforme os peregrinos, o estampido mantém afastadas as onças-pintadas, predadoras vorazes de gente e de bicho.

Com base em minha experiência etnográfica, entendo também que, dentre toda a gama semiótica que envolve o foguete de estampido, a função ou sentido primordial dos disparos dá-se para além das relações sociais, situando-o no campo da relacionalidade sonora sobrenatural.[8] Tal compreensão advém da constatação do emprego do foguete como artefato-símbolo do pacto transcendente de reciprocidade. Entendo que as práticas de oferta e comunicação sonoras dão-se, em todo caso, a partir de uma representação do sentido da escuta transcendente, isto é, representações a respeito das maneiras como os entes sobrenaturais escutam, e o que lhes apraz escutar. Como já enunciou Reily (2002), agradar aos sentidos dos santos com música, dança e beleza plástica é prática essencial em todos os ritos de cumprimentos de pactos de reciprocidade no âmbito do catolicismo popular. Sugiro aqui que o foguete é um elemento igualmente importante à execução sonora ritual, vez que lhes chama aos ouvidos a atenção para a Terra e sua humanidade.

Para Merleau-Ponty (1958), o espaço é o efeito das relações entre seres, e defendo aqui, com bases etnográficas, que o som do foguete de estampido é o instrumento de que se utilizam os seres humanos tanto para relacionar-se com seus pares sobre-humanos quanto para criar, ocupar e delimitar o espaço peregrino, sagrado e transitório, que é por sua vez instrumental à própria relação de reciprocidade estabelecida entre seres humanos e sobrenaturais. As já mencionadas ilhas contíguas de som, temporariamente estabelecidas no processo de mobilidade da romaria, constituem, portanto, para além da relacionalidade social, verdadeiras comunidades ecológico-acústicas (Wrightson 2000). Entendo que tais práticas sonoras inserem-se num âmbito de relacionalidade mais-que-humana, em que se fazem presentes, conforme a sensibilidade ontológico-relacional dos romeiros, além dos seres humanos, os seus santos de devoção.

Os indícios materiais que corroboram a minha hipótese não terminam por aí. De fato, a romaria não termina na capela que demarca o centro geodésico da Vila da Serra

[8] Adoto aqui a definição de "sobrenatureza" cunhada por Viveiros de Castro (2015), a qual, tendo sido cunhada com o intuito de elucidar fenômenos verificados entre os povos originários amazônicos, serve perfeitamente ao meu propósito analítico: "a particular phenomenological quality, which is as distinct from the intersubjective relations that define the social world as from the 'interobjective' relations with other bodies" (p. 290).

das Araras, e sim no topo da Serra Mesma. A sua subida é extremamente perigosa, dadas suas encostas arenosas altamente escorregadias, as quais desafiam os fiéis mais devotos. Aqueles que logram chegar ao seu topo, levam seus foguetes, estouram-nos no ponto mais alto daquela formação, depositam-nos juntamente a velas e orações aos pés do santo, o qual possui uma outra pequena capela naquele alto. Os que não logram tanto sucesso tendem a transferir, aos prantos, os seus foguetes àqueles que resistem à subida, pedindo-lhes que os estourem lá no alto. Ao redor dos foguetes e de suas caixas, os fiéis dão-se os braços e pronunciam orações fervorosas.

O foguete, direcionando-se ao alto, aos céus, onde também está Santo Antônio, é um aviso multilateral, aos homens e céus, de que o fiel cumprira sua parte do pacto. Mais que isso, é um dos elos sônico-espaciais tanto de uma ontologia relacional de base religiosa quanto de uma acustemologia de essência sobrenatural (Feld 2015).

CONCLUSÃO

Tencionei ilustrar, com o presente estudo de caso, de que forma, ao longo do processo de romaria, espaço, som e escuta restam física, fenomenológica e, não menos, simbolicamente conectados. Em última análise, trata-se aqui de padrões diretos e indiretos de relacionalidade sonora no âmbito do rito de peregrinação, dos quais o foguete de estampido e o carro-de-som são, respectivamente, elucidativos exemplos.[9]

Esta análise procura dialogar com as recentes propostas da antropologia além do humano, como propõe Eduardo Kohn (2013), ou de uma antropologia mais-que-humana, como quer Anna Tsing (2015), em que é imprescindível conceber a complexidade humana a partir da relacionalidade firmada e praticada para além do campo social, isto é, somando-se ao campo analítico os domínios contíguos da natureza e sobrenatureza. Esse, creio, é um relevante caminho que tem trilhado a antropologia para oferecer análises holísticas e respostas viáveis aos imensos desafios de nosso tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asad, Talal. 1993. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

[9] Defino a relacionalidade direta como a gama de padrões sonoros deliberadamente direcionados à comunicação transcendente, isto é, entre agentes humanos e não-humanos, reciprocamente estabelecida por recursos de emissão-som e recepção-escuta. Por relacionalidade indireta entendo os padrões de emissão e recepção sonora marginais, circunstanciais, não diretamente direcionados à comunicação transcendente, mas que consistem em práticas necessárias, habituais ou recorrentes ao universo da peregrinação e à consecução de suas metas rituais.

Bull, Michael. 2010. “Ipod: A Personalized Sound World for Its Consumers.” Revista Comunicar 17(34): 55-63.

Connell, John, and Chris Gibson. 2003. Sound Tracks: Popular Music, Identity and Place. London: Routledge.

Eisenberg, Andrew J. 2015. “Space”. Keywords in Sound, edited by David Novak and Matt Sakakeeny. Durham: Duke University Press: 193-207.

Feld, Steven. 2015. “Acoustemology”. Keywords in Sound, edited by David Novak and Matt Sakakeeny. Durham: Duke University Press: 12-21.

Harvey, David. 2006. “Space as a Keyword.” David Harvey: A Critical Reader. Oxford: Blackwell: 270-294.

Kohn, Eduardo. 2013. How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human. Berkeley: University of California Press.

Lefebvre, Henri. 1991. The Production of Space. Trans. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.

Masuzawa, Tomoko. 2005. The Invention of World Religions. Chicago: University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1958. Phenomenology of Perception. Trans. Colin Smith. London: Routledge.

Reily, Suzel Ana. 2002. Voices of The Magi: Enchanted Journeys in Southeast Brazil. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Truax, Barry. 2001. Acoustic Communication. Westport: Ablex.

Tsing, Anna. 2015. The Mushroom at the End of the World: On the possibility of life in capitalist ruins.

Viveiro de Castro, Eduardo. 2015. The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. Chicago: Hau Books.

Wrightson, Kendall. 2000. “An Introduction to Acoustic Ecology.” Soundscape: The Journal of Acoustic Ecology 1(1)): 10-13.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 031. Anthropology of —and in— climate change(s)

SABER SONORO E RELACIONALIDADE INTERESPECÍFICA ENTRE OS GERAIZEIROS DO NORTE DE MINAS GERAIS

Victor de Souza Soares
Universidade de Berna
victor.desouzasoares@musik.unibe.ch

SONIC KNOWLEDGE AND INTERSPECIES RELATIONALITY AMONGST THE GERAIZEIROS FROM NORTHERN MINAS GERAIS

Abstract

In this paper, I discuss the epistemological relevance of sonic and aural practices which involve humans and birds among the Geraizeiros, a traditional rural population of Central Brazil. Focusing on modes and codes of sound perception and communication, as well as on narrative structures within the local account tradition, I address the relevance of human-animal reciprocal sonic and auditory relationality for the elaboration and maintenance of specific structures of knowledge which intertwine cosmological, social, moral-normative and supernatural aspects of Geraizeiro life. Moreover, I argue that the existence and continuity of such epistemological system has been threatened due to severe climatic, spatial-occupational and socio-technological transformations.

Keywords: acoustemology, auditory knowledge, birds, sound semiotics, countryside populations, geraizeiros.

O sol já andava alto no céu quando Seu Euclides, meu companheiro de cavalgada, apontou para o céu: "Olha lá a coã!". Naquele instante, pude finalmente vislumbrar o pequeno gavião de que os geraizeiros tanto falam, e que tanto temem: "Que ela tem uns três sistemas dela cantar. Quando vai chover ela canta de um jeito, quando é pra estiar a mesma coisa. […] Agora quando ela tá avisando que vai morrer uma pessoa em um setor, é diferente, ela fala 'vai à cova'."

Este e outros relatos integram um imenso repertório oral, o qual pude colecionar junto a comunidades geraizeiras ao longo de minha pesquisa no norte-noroeste mineiro[1].

[1] Minha pesquisa de campo foi realizada em comunidades rurais localizadas nos municípios de São Francisco, Urucuia, Chapada Gaúcha e Pintópolis, Minas Gerais, em períodos descontínuos nos anos de 2016 a 2018.

Tal repertório funda-se em um padrão que convenho chamar de relacionalidade sonora interespecífica, isto é, um padrão de relacionalidade estabelecido por teias recíprocas de emissão sonora e escuta entre seres humanos e não-humanos. Tal repertório é conhecido especialmente pelos geraizeiros mais idosos, e associa as vocalizações de determinados animais a diversos aspectos da vida local, em suas mais diversas ordens, dentre as quais a cosmologia, a poética, a moral e a episteme. No presente trabalho, pretendo apresentar pequenos elementos deste repertório, seguidos de pequenas análises que interrelacionam aspectos transespecíficos de agência, mitologia-cosmologia e moralidade (Locke & Muenster 2015). Os saberes e técnicas relacionados às vocalizações animais serão o ponto de partida para análises míticas e sócio-culturais que, não somente apresentam um panorama da cultura geraizeira, bem como explicitam os processos de mudança climática, espacial e sociocultural pelos quais passa essa população nos dias atuais.

A ROLINHA E O BEM-TE-VI: MITO E PASSADO ABSOLUTO

Parte considerável das vocalizações dos animais é entendida pelos geraizeiros como linguagem efetiva. Muitos dos pássaros dessa região proferem, para aqueles, palavras ou frases inteiras dotadas de coesão sintática e coerência de significado. Isso se deve à compreensão, ainda que não-unânime[2] entre os geraizeiros, de que os animais falam. Uma vez mo esclareceu Aristides: "o passarim sabe, né, porque aquilo é um idioma. Os Estados Unidos, os outros países, não têm um idioma? É um idioma, né? Nós temos o nosso. Entendeu? E passarim tem o dele, é!"

Quando me introduziam ao tema dos animais falantes, vários dos meus interlocutores costumavam se referir a uma época "de primeiro", em que todos os seres falavam e podiam se comunicar fluentemente uns com os outros. Sobre esse outro tempo, falou D. Alice: "essas coisas assim passadas, né, de primeiro. Diz que, eu não sei, mas dizem que teve outros séculos, né? Que acabou outros e chegou esse novo, né? E eles falam que esse vai ter fim também, ninguém sabe, né?". Neste trecho, D. Alice apresenta-nos uma concepção de tempo mítico já imbuída de um modo de quantificação ou sincronização exógena. A passagem linear e a própria consecução de unidades seculares de tempo são postas em dúvida. Tal concepção do tempo assemelha-se muito àquela descrita por Eduardo VIVEIROS DE CASTRO em suas *Metafísicas Canibais* (2015). Ao tratar da relação entre temporalidade e estruturas míticas, o antropólogo atesta (p. 55):

[2] Percebe-se que a convicção de que os pássaros possuem atributos linguísticos, o que neste caso representa sua habilidade consciente de proferir palavras em língua portuguesa, é mais comum entre as pessoas mais idosas, e menos comum entre as gerações mais jovens, em especial entre aqueles que frequentaram a escola formal. Uma possível explicação para este fato, cuja exploração extrapola o âmbito deste artigo, é a de que a escolarização tende a desprestigiar, quando não nega diretamente, os sistemas tradicionais de conhecimento.

> o desenvolvimento […], efetuado pela prática teórica indígena, da intuição instauradora da mitologia do continente […], postula a preexistência absoluta de um meio literalmente pré-histórico – algo como o "passado absoluto" de que falam alguns filósofos, aquele passado que nunca foi presente e que portanto nunca passou, enquanto o presente não cessa de passar – definido pela interpenetrabilidade ontológica e a coacessibilidade epistemológica de todos os "insistentes" que povoam e constituem esse meio, e que são os modelos e padrões dos existentes atuais.

Tal como na prática teórica indígena, os geraizeiros concebem os seres humanos e os seres animais como indiferenciados, não de forma generalizada em seu aspecto anímico ou espiritual, mas através do atributo específico da linguagem, o qual entendo representar, de toda forma, um atributo daquela primeira qualidade. Naquele tempo "antigo" é que as vocalizações animais aconteceram pela primeira vez. Um dos exemplos de tal processo tem como protagonista a rolinha pedrez ou rolinha fogo-pagô (*Columbina squammata*). Em conversa com Seu Capucho, da Comunidade Caraíbas, foi-me explicada o origem do canto deste animal:

> *Seu Capucho me falou do tempo quando Noé ia construir a arca, e colocou nela um exemplar de cada animal. Depois de muito tempo vagando à deriva, Noé quis saber se a água já havia baixado, e se já havia terra firme aonde ele pudesse atracar. Para isso, soltou ao mundo uma rolinha pedrez com um raminho em chamas no bico, para que ela pudesse buscar terra-firme. Por várias vezes, a rolinha voltava com o raminho já apagado, quase sempre úmido, e dizia a Noé: "fogo pagô!, fogo pagô!, fogo pagô!", relatando que o fogo do ramo havia sido apagado pela água que ainda abundava no mundo. E Noé, assim, entendeu que ainda não era tempo de deixar a arca.*[3]

O trecho acima apresenta uma versão alternativa de Gênesis 8:6-12, em que Noé se utiliza de uma pomba para saber em que estado encontrava-se o mundo após o grande dilúvio universal. Diferem da versão canônica a função e operacionalidade do ramo, e o aditivo, na versão de Seu Capucho, da comunicação verbal da rolinha para com Noé.

Conforme a cosmovisão criacionista geraizeira, todos os exemplares existentes da rolinha fogo-pagô referem-se diretamente, por meio de sua "cantiga", àquele singular exemplar que estivera com Noé e experimentara o reconhecimento pós-cataclismático do mundo. Todos os indivíduos dessa espécie encontram-se em perfeita confusão de consciência e memória com seu original, bem como todas as vocalizações de todos os espécimes consistem, simultaneamente, de ecos, reminiscências e reencenações do episódio bíblico.Ao executar sua cantiga, a rolinha sempre diz, ou canta, que algum fogo se apagara. Esta enunciação reveste-se de especial força descritiva se pensamos que a prática da coivara, herdade de populações indígenas, é comum nos Gerais. Para preparar a terra para o plantio, os geraizeiros queimam o capim e a madeira secas de forma controlada.

[3] Seu Capucho, Comunidade Caraíbas, São Francisco, MG, notas de campo, 02/02/2018.

O manejo fogo é parte essencial do ciclo econômico geraizeiro, presente também nos festejos religiosos, tais como a Festa de São João. Quer seja em alusão ao fogo iniciado por Noé, quer seja o fogo cíclico das coivaras geraizeiras, fato é que a cantiga da rolinha sempre encontrará, no espaço-tempo geraizeiro (Eisenberg 2015), guarida de sentido e contextualidade.

Muitos dos mitos que explicam a origem da vocalização dos animais costumam apresentá-los aos pares, não raro em evidente conflito recíproco de interesse ou em circunstâncias de oposição moral. O relato a seguir apresenta uma outra compreensão da vocalização da rolinha fogo-pagô, em oposição ao bem-te-vi (*Pitangus sulphuratus*). O seguinte episódio mítico foi contado a mim (V) por Gelsôn (G) e sua esposa (E) em entrevista pessoal[4]:

> *(G) O povo fala que quando Nossa Senhora andou no mundo com Menino Deus, que o Herodes andou perseguindo pra pegar, pra pegar Menino Deus. Nossa Senhora ia esconder da Atentação*[5]*, os velho é que conta essa história, diz que ela ia numa estrada e a Tentação vinha atras de Nossa Senhora pra pegar. Aí Nossa Senhora via que ele ia pegar, mas diz que as rolinha vinha, ela passava caminhando, e as rolinhazinha atrás ciscando, tampando o rasto dela, e pisando e ciscando, tampando o rastro de Nossa Senhora.* […] *Aí quando Herodes chegou, diz que as bichinha falava "aqui não passou" (mas é, o fogo-apagou imita bem "aqui não passou!"). As rolinhazinhas tampando o rastro. Aí diz que a Tenta…, o Herodes, chegou lá: "Aqui já tem dias que ela passou, moço! Mas como é que tá de rastro de passarinho aqui!"* [risos]. *E foi pro outro canto! Defendeu Nossa Senhora! E de já o bem-te-vi disse que tava sentado num pau velho lá: "bem que eu vi!" É certim o que diz!*
>
> *(E) Passaram lá e pergunta pra ele!*
>
> *(G) É, aí perguntou, aí o bem-te-vi velho ia falando: "bem que eu vi!"*
>
> *(E) Ave Maria!*
>
> *(V) Ele falou que passou, e a rolinha falou que não passou?*
>
> *(G) Isso! E o bem-te-vi falando "bem que eu vi" que tinha passado!*
>
> *(V) Será que é por isso que tem gente que não gosta de bem-te-vi?*
>
> *(G) É! Azarento!*
>
> *(E) O trem dele é um grito velho esquisito, né?*[6]

Nesse evento, a rolinha não canta "fogo-pagô", mas sim "aqui não passou". Assim como no conteúdo verbal anterior, intonação e sucessão vocálica se assemelham à vocalização da ave. A rolinha, que tem por vocalização geral "fogo pagô!", nesta especial ocasião da saga de Jesus disse outra coisa: "aqui não passou!". Ao afirmar que "o fogo-apagou

[4] Na transcrição de entrevistas e relatos de campo, optei deliberadamente pela transliteração de regionalismos e formas dialetais, com o intuito de, por um lado, aproximar a transcrição do padrão linguístico oral, e, por outro, manter o relato escrito o mais fiel possível àquele colhido por meio de gravação sonora.

[5] O termo "Atentação" ou "Tentação", aqui deliberadamente grafado com maiúscula, refere-se usualmente, entre os geraizeiros, ao Demônio, em várias de suas personificações possíveis, dentre as quais se inclui aqui Herodes, Rei dos Judeus à época do nascimento de Jesus, a quem, conforme a tradição cristã, atribui-se o massacre dos meninos recém-nascidos em Belém (Mateus 2:16).

[6] Seu Gelsôn e Esposa, Serra das Araras, MG, entrevista pessoal, 08/05/2017.

imita bem 'aqui não passou!'", Gelsôn enuncia duas coisas: primeiramente, reconhece a semelhança fonética entre os dois enunciados; segundamente, que, ao proferir seu canto corriqueiro, a rolinha não pronuncia os dizeres excepcionais, isto é, "aqui não passou", e sim "fogo pagô!". A sua nova elocução, destinada a salvar Nossa Senhora e Jesus, ocorrera de maneira excepcional.

No mais, o que temos acima é um segundo exemplo de como as vocalizações típicas de dois pássaros, a rolinha fogo-pagô e o bem-te-vi, referem-se a momentos bíblicos incrementado pela co-agência de entes não-humanos[7] (Gell 1998, Latour 2005). A figuração, lado a lado, de animais e pessoas na narrativa bíblica ultrapassa o simples âmbito da representação. Ao mesmo tempo em que se posicionam eticamente, os animais atuam diretamente em prol de um ou outro partido no sistema maniqueísta cristão, e são responsáveis pelo desenvolvimento dos dramas. Tais narrativas dramáticas são tidas como reais, faticamente ocorridas no "passado absoluto" em que humanos e não-humanos dividiam o dom da linguagem: "eu acredito nessas histórias, são coisas que os antigos contam, ou contavam, porque muitos já morreram"[8].

Outras versões do mito apresentam o bem-te-vi como um colaborador de Nossa Senhora. Segundo esta versão, o pássaro avisava a Nossa Senhora de que havia visto os guardas de Herodes aproximarem-se no seu encalço: "bem que eu vi!". Isso servia de alarme à mãe, que tratava de se apressar na fuga com seu pequeno filho. Ao posicionar seu entendimento de que o bem-te-vi se trata de uma ave boa, Luzia me disse: "eu acho que o bem-te-vi é bom, os mais velhos conta que ele ajudou a Virgem. No canal mesmo da Canção Nova[9] aparece o bem-te-vi cantando, então é porque ele é do bem".

O caráter, o comportamento e as elocuções dos pássaros do sertão geraizeiro determinam em grande medida como são tratados pelos camponeses. Pássaros que figuraram como benevolentes são adorados, ao passo que pássaros malignos, que cooperam com o mal em alguma medida, são odiados e caçados. O comportamento mítico do bem-te-vi, majoritariamente alinhado ao mal, este, por sua vez, personificado nas figuras de Herodes ou "Atentação", é comumente relembrado pelos geraizeiros para justificar a antipatia que muitos deles têm pelo animal e seu canto. Ao ouvirem o canto do bem-te-vi, muitos dos meus interlocutores disseram que procuravam benzer-se ou tanger o pássaro. O canto do bem-te-vi associa-se a mau presságio ou agouro[10]. O próprio Gelsôn

[7] Tal processo de formulação mítica, que se assemelha à elaboração fabulesca, é bastante comum nas narrativas do catolicismo popular do Brasil Central.
[8] Luzia, Lajeado do Acari, MG, entrevista pessoal, 06/08/2016.
[9] Refere-se aqui ao canal de televisão Canção Nova, plataforma de comunicação audiovisual da principal organização brasileira de difusão do movimento neopentecostal católico, a Renovação Carismática Católica (RCC). Notei a grande presença, entre as comunidades rurais pesquisadas, desta corrente doutrinária, cuja atividade procura combater, por um lado, parte das práticas de cura e medicina tradicionais, tais como os benzimentos e rezas, e por outro, o avanço do protestantismo neopentecostal no campo.
[10] Sobre a crença em consequências das vocalizações dos pássaros, v. próximo item, *infra*.

define-o como “azarento”. Dona Antônia o define como “fuxiquento”, e seu canto como “agourante”[11]. A rolinha, por sua vez, é idolatrada por muitos sertanejos: “quando eu era pequeno, minha mãe me proibiu de matar rolinha, ela me disse que ela era sagrada, um animal de Jesus, eu nem sei por quê”[12].

O bem-te-vi, a rolinha fogo-pagô e diversos outros animais dos Gerais recebem seus nomes por um processo ao mesmo tempo ecomimético[13] e metonímico, em que as respectivas associações de locuções verbais às suas vocalizações animais coincidem com seus nomes de referência. No caso do bem-te-vi, que exclama nos mitos “bem que eu vi!”, nome e elocução típica não coincidem, mas se aproximam.

“Muitos passarinhos cantam só o nome deles”, muitas vezes me explicaram meus interlocutores em campo as vocalizações de pássaros que não possuíam conteúdo semântico preciso. Exemplos dessa regra são o tico-tico (*Zonotrichia capensis*), a jaó (*Crypturellus undulatus*), o curiango (*Nyctidromus albicollis*), e a já referida coã, cuja relação com o povo geraizeiro será melhor explicitada no próximo item.

A COÃ: AGÊNCIA SONORA E EQUÍVOCO

Conforme a compreensão geraizeira, explicitada no relato de Seu Euclides que trago no início do presente trabalho, a coã (*Herpetotheres cachinnans*) “tem uns três sistemas” de “cantar”. Seu Euclides referia-se aqui a diferentes padrões acústicos, os quais, por sua vez, possuem associações simbólicas diferentes. Destes, o mais temido é aquele compreendido como a seguinte fala da coã: “vai à cova!”. Ao escutar esses dizeres, muitos geraizeiros se inquietam, pois dizem que o proferimento destes termos é real e eficaz, isto é, resulta na própria morte. À minha indagação a respeito de o pássaro não só falar realmente, mas de proferir as exatas e temidas palavras, Seu Capucho replicou: “fala, direitinho! E você pode esperar: morre mesmo!”.

Com base em meu acervo etnográfico, podemos compreender o fenômeno descrito acima de duas maneiras possíveis. Segundo alguns dos meus interlocutores, a coã é dotada da faculdade da vidência. Desta feita, ela adivinha e anuncia a morte. Uma segunda compreensão possível é a de que o canto mesmo, ou a própria elocução verbal é o agente responsável por causar a morte, numa variante geraizeira do enunciado performativo teorizado por Austin (1962). Numa ou noutra variante, o aspecto da espacialidade do

[11] Dona Antônia Pema, Serra das Araras, MG, entrevista pessoal, 03/03/2017.
[12] Clóvis Machado, Brasília, DF, entrevista pessoal, 28/07/2018.
[13] Faz-se útil aqui a distinção entre processos ecomiméticos e onomatopaicos. Entendo a onomatopeia em sentido estrito, como o processo de criação de palavras que representam sons específicos. Por sua vez, os processos ecomiméticos operam também por padrões de semelhança. Neste sentido, v. Rhodes (1994).

canto é fundamental, já que a morte (anunciada ou provocada) ocorre na zona em que o canto ocorre. Muitos geraizeiros, inclusive, restringem os efeitos ou ocorrência do resultado mortal àqueles casos exclusivos em que o dito pássaro cantara sobre a casa, ou à frente dela.

Em todo caso, o assunto não é unânime. Em entrevista coletiva com Tinha (T), Diogo, seu filho, (D) e Vanilde (V), na Comunidade do Lajeado do Acari, as minhas interlocutoras pareciam discordar a respeito do nexo de sentido entre o canto da coã e a morte:

> *(V) Sabe nada, moço! Eu não acredito não!* [risos]
> *(D) Mas a Sra. não acredita em nada!*
> *(V) Gente, tudo tem seu canto!*
> *(T) Mas eu não gosto, Victor, que a coã fica cantando aqui não!*
> *(V) Todos os pássaros têm seus cantos, por que é que a bichinha não pode ter? Se ela canta, é porque vai morrer alguém? Não!*
> *(T) É porque ela é nojenta! Por isso é que eu não gosto dela cantar aqui perto de casa.*
> *(V) Aquela que tava cantando, por exemplo, ela canta muito!*
> *(T) Quando ela tá chocando, ela canta mesmo! Mas eu tenho raiva na hora que ela tá cantando! Eu não gosto de jeito nenhum!*
> *(V) É uma coisa que eu não importo!* […]
> *(T) É que eu não gosto do canto dela!*
> *(V) É que ele fala que vai morrer alguém. Ela, quando canta: "alguém morreu". O pior é que é coincidência! Que tem vez que elas canta e o povo morre* […]
> *(T) É só elas começar a cantar, aparece, e a gente sabe que uma pessoa morreu mesmo!*

Vanilde, adepta da Renovação Carismática (RCC), costuma associar os sistemas de crença geraizeiros ao que a sua corrente doutrinária católica intitula crendice ou superstição, compreendidos pela RCC como práticas abomináveis e em dissonância com o bom cristianismo. O próprio Diogo, bastante mais jovem que sua mãe e tia, observa a tamanha posição de negação de Vanilde em relação aos sistemas locais de crença. Tinha, por outro lado, parece convencida de que o canto da coã está associado à morte.

O canto da coã é tão seriamente considerado, a ponto de existirem rituais de emudecimento da coã. Segundo Eustáquio, da Serra das Araras, trata-se de uma "simpatia para queimar a língua da coã":

> *Antigamente, inclusive, o cara fazia o seguinte: pegava uma brasa de fogo pisando – antigamente nego usava muito, eu fiz isso uma vez e valeu! –, uma faca virgem; você infinca uma aqui, abriu um buraco e ficou a brasa de fogo dentro do buraco, e a faca gritar, vai xingar ela com a coã, no rumo que ela tá, queimar a lingua dela, ela pára de cantar. Eu fiz isso e valeu. Eu não acreditava muito não. E valeu! Desse jeito.*[14]

O processo ritual descrito acima dá-se por meios indiretos. A manipulação da faca e da brasa deve ser realizada na mesma direção em que a coã se encontra. Isto faz que sua

[14] Eustáquio Reis, Serra das Araras, MG, entrevista pessoal, 10/05/2017.

"língua" seja "queimada". Com tal sucesso, a mesma resta impossibilitada de proferir as palavras malditas. A existência de um antídoto contra a elocução da coã leva-nos a concluir pela lógica geraizeira da agência da palavra proferida (Austin 1962, Stoller 1989, Latour 2005), e da centralidade do espaço no processo ritual, o que resulta em diversos recursos de co-(ou contra)-agência, dos quais se dispõem essas pessoas para afastar o efeito-morte.

MUDANÇA DO MUNDO E ALTERAÇÕES SÔNICO-RELACIONAIS

Ao falar de hábitos rituais de contra-agência sonora, Eustáquio afirma que essas práticas costumavam acontecer "antigamente". Identifiquei, de fato, esta e outras formas de saber sonoro como de conhecimento "dos mais velhos" ou "antigos", em uma região que tem passado por diversas e rápidas transformações. Vários processos simultâneos têm contribuído para alterar os padrões de relacionalidade (e em especial de relacionalidade sonora) entre seres humanos e animais nos Gerais. A seguir, delineio as que entendo serem mais relevantes, e evidencio as percepções geraizeiras no tocante a esses processos.

Desde a década de 1970, como enuncia Nogueira (2009), a porção de cerrado do norte de Minas – os Gerais –, tem sido sistematicamente desocupada pela população em razão de políticas governamentais de favorecimento de plantios de eucalipto e pinheiro – os ditos "projetos de reflorestamento". Terras que antes serviam ao uso comunal geraizeiro, para a coleta de frutos do cerrado e criação extensiva de gado ("na larga") foram cercadas e seu uso destinado ao desmatamento sistemático e queima para produção de carvão vegetal, com vistas ao subsequente abastecimento de fornos siderúrgicos. Este fator, associado à detectável mudança climática global e à consequente alteração localizada no regime de chuvas, tem contribuído para um processo acelerado de desertificação do território norte-mineiro. Veredas e córregos antes caudalosos e perenes secaram totalmente ou correm apenas no período das chuvas.[15] A desocupação forçada dos campos gerais, por um lado, e a escassez da água, por outro, têm ocasionado um distanciamento sistemático entre ser humano e animal silvestre.

Uma segunda e relevante alteração é de natureza estrutural: consiste no acesso recente dessas comunidades à luz elétrica, graças a programas governamentais voltados a melhorias infraestruturais[16]. Atualmente, a quase totalidade dos lares geraizeiros visitados possui equipamentos de amplificação sonora e televisores. Estes equipamentos funcionam, não raro, como blindagens sonoras, que tendem, no longo prazo, a remodelar os processos de

[15] Somente na rota São Francisco-Serra das Araras, podemos citar os Córregos Vieira, Pau-Pato, Marimbas, as Lajes, e as Veredas Arara, Caldeirões e Baixada. O próprio Rio Acari, afluente do Rio São Francisco, na estação de seca de 2017, deixou de correr em sua porção mais baixa, nos seus últimos dez quilômetros até a foz.

[16] Vide o alcance populacional do programa "Luz Para Todos" do Governo Federal (Anos-Anos) junto a populações rurais do Brasil.

escuta interespecífica. A televisão ligada "na novela das oito" distrai a atenção do geraizeiro para o canto da coã, de importância outrora metafísica e ritual. Muitos dos adultos, jovens e crianças a quem indaguei a respeito do sistema sonoro-epistemológico do qual forneci exemplos nas seções anteriores, fazem-no marginalmente ou de forma fragmentada. Para estes, o saber sonoro advindo dos processos de relacionalidade interespecífica (entre seres humanos e pássaros) tem importância marginal, seja em associação à memória dos hábitos de seus familiares já falecidos, ou de forma inconsciente. Como me disse uma vez Jéssica: "quando essa coã canta, eu gelo todinha! O porquê eu nem sei, mas lembro que minha mãe não gostava dela de jeito nenhum, e eu, por isso, fiquei sem gostar também!".

Esta crise climático-acustemológica (Feld 2015) é notada por praticamente todos os meus interlocutores idosos, os quais conheceram um mundo diferente, "de primeiro". Seu Gino já me havia advertido acerca de diversas mudanças pelas quais as interações entre seres humanos e animais, outrora repletas de sentido e previsibilidade, passavam, por razão da escassez das águas nessa região: "Se a sabiá começava cantar direto, sempre em setembro, outubro, a gente sabia que a chuva tava próxima. Ela anunciava, mas ela sumiu, acabou, porque nem chover não chove mais […], o mundo tá virado!". De Neomício, outro interlocutor, pude escutar:

> *Antigamente, se tinha chuva de trono e o gado vinha todo pra frente do pátio, era sinal de que ia estiar. Hoje tudo mudou, era diferente: hoje os bichos tão acabando, Victor! Não chove mais, os sistemas dos mais velhos não funcionam. Isso é porque o homem quer saber demais, aí Deus muda as coisas.*[17]

Este enunciado reúne de forma desafiadora para o analista aspectos espaciais, sonoros e cosmológicos. Tal forma tradicional de previsão climática tem como variáveis centrais o som do trovão em associação com o consequente movimento do gado para um destino localizado. De fato, em tempos de êxodo rural contínuo, escassez de chuvas e cercamentos no campo – e consequente precariedade de terras de cultivo, manejo e criação –, torna-se desafiador perpetuar um sistema acustemológico que carece da convergência de elementos cada vez mais raros no sertão norte-mineiro.

CONCLUSÃO

O povo geraizeiro apresenta um complexo sistema acustemológico baseado em padrões de relacionalidade sonora humano-animal que entrelaçam diversos aspectos de um conhecimento sistemático do mundo, sejam eles míticos, normativo-morais, religiosos, cosmológicos ou geográficos. Vimos, no entanto, que processos de modernização e

[17] Neomício "do Táxi", São Francisco, MG, notas de campo, 26/07/2016.

alteração de uso econômico do campo têm contribuído para distanciar seres humanos e pássaros no sertão norte-mineiro, e alterar os seus outrora sedimentados padrões de relacionalidade interespecífica, e, por consequência, as estruturas epistemológicas deles derivadas. Cantos animais outrora importantes nos sistemas nativos de previsão meteorológica ou adivinhação e religiosidade vêem-se destacados de sua função passada, ou têm seu sentido esvaziado, quer devido à escassez local de animais silvestres, quer pelo advento de novas tecnologias de informação e amplificação sonora. O geraizeiro não escuta como antes – de fato, escuta cada vez menos os seus pares não-humanos. Por consequência, tem aprendido menos deles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Austin, John L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.

Eisenberg, Andrew J. 2015. "Space". In D. Novak & M. Sakakeeny (eds.). *Keywords in Sound*. Durham: Duke University Press: 193-207.

Feld, Steven. 2015. "Acoustemology". In D. Novak & M. Sakakeeny (eds.). *Keywords in Sound*. Durham: Duke University Press: 12-21.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Nogueira, Mônica C. R. 2009. *Gerais a dentro e a fora: identidade e territorialidade entre geraizeiros do norte de Minas Gerais*. Tese doutoral não publicada. Brasília: DAN/UnB.

Rhodes, Ri. 1994. "Aural Images". In J. Ohala, L. Hinton & J. Nichols (eds.). *Sound Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

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

TELA PRETA: FEMINISMO NEGRO E REPRESENTATIVIDADE EM VIDEOCLIPES

Victória Costa[1]
Universidade Federal do Pará

Resumo

Caminhar por uma cidade cantando a resistência de a ela pertencer, apesar de dizerem o contrário. A beleza negra cantada entre levadas de jazz e batuques em um espaço cuja vista permite ver uma periferia. Trajes excêntricos, batidas eletrônicas e letras ácidas mostram alguém que saber o que quer e como quer. Luedji Luna, Nara Couto, Karol Conká, entre outras, são exemplos do crescente protagonismo da mulher negra em videoclipes brasileiros contemporâneos. Apresentar faces, temáticas e elementos que contém este recorte de gênero e raça alia-se ao contexto em que o empoderamento (palavra que ganhou maior visibilidade nos últimos anos, mas que pode ser aplicada em vários âmbitos, enquanto aceitação de sua condição, indo de encontro a uma subordinação comum) vem ganhando força não somente em movimentos sociais, mas também a nível midiático e estético. Assim, por meio da antropologia da imagem/do cinema, neste artigo venho articular exemplos de videoclipes, onde imagem e som têm equivalente importância pelas mensagens que são capazes de transmitir (conjugada à facilidade na divulgação e no consumo pela internet), ao movimento feminista negro, ao passo em que neste gênero audiovisual esta mulher vem ganhando espaço, sendo ouvida e vista, conquistando representatividade.

Palavras-chave: Videoclipe; Feminismo Negro; Raça; Gênero.

BLACK SCREEN: BLACK FEMINISM AND REPRESENTATION IN MUSIC VIDEOS

Abstract

Walking through a city singing the resistance of belonging to it, despite saying otherwise. The black beauty sung between jazz leads and batuques in a space whose view is a periphery. Eccentric costumes, electronic beats and acid letters show someone who knows what she wants and how she wants it. Luedji Luna, Nara Couto, Karol Conká, among others, are examples of the growing role of black women in contemporary brazilian music videos. To present faces, thematic and elements that contain this genre and race aspect is allied to the context in which

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPa) com ênfase em Antropologia Social. Bacharel em Cinema e Audiovisual (UFPA) e Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda (UNAMA). E-mail: victoriaetcosta@gmail.com

empowerment (a word that gained greater visibility in recent years, but which can be applied in various fields, while accepting its condition, opposing a common subordination) has been gaining strength not only in social movements, but also at the mediatic and aesthetic levels. Thus, through anthropology of image / cinema, in this article I articulate examples of video clips, where image and sound have equivalent importance for the messages they are able to transmit (coupled with the ease of dissemination and consumption on the Internet), the black feminist movement, while in this audiovisual genre this woman has been gaining space, being heard and seen, conquering representativity.

Keywords: Music video; Black Feminism; Breed; Genre.

APRESENTAÇÃO

A mulher negra está sendo vista. Mais que isso, está podendo ser ouvida por uma quantidade maior de pessoas. Em tempos onde os grupos conhecidos como minorias estão reivindicando seus direitos e tomando seus lugares de fala, conquistar e manter o lugar de mulher negra não é um caminho fácil, mesmo no meio artístico, que se propõe tão aberto. Deste modo, através de exemplos de representações significativas neste contexto em vídeos musicais, discuto neste artigo de que forma esta personagem múltipla vem se tornando mais frequente na mídia brasileira não apenas no aspecto de fazer-se presente, mas levando consigo suas particularidades e questões cotidianas.

Como a categoria que irei tratar é interseccional, faz-se necessário explorar ambos os lados que formam essa característica plural. Inicio falando então sobre o feminismo que, em sua raíz, é um movimento que busca o pareamento entre mulheres e homens, seja econômica, social ou profissionalmente. Enquanto no final do século XIX o feminismo ganhava força na Europa com as sufragistas, em outros lugares e realidades, esta movimentação não era tão sintomática. O fato é que, enquanto mulheres brancas e de classe média lutavam pelo direito ao voto e ao trabalho fora de casa, a mulher negra encontrava-se com outras prioridades, lutando pela sua liberdade e direitos básicos no Brasil, por exemplo. No início de 1900, então, algumas pautas a favor de diretos às mulheres começaram a ser discutidas, como a educação e o trabalho. No entanto, apenas nos anos 1980, quando o movimento negro ganhou força no Brasil, então a interseccionalidade (CRENSHAW, 2014) se fez presente nos debates de forma mais incisiva, acolhendo pautas das mulheres negras.

> As mulheres negras queer, as mulheres negras trans, as mulheres negras com deficiência. Mas, também, sabemos que não estamos focando em mulheres negras de forma separatista, porque as mulheres negras sempre se engajaram nas lutas de outros grupos – por vezes, ao ponto de se excluírem (subjugando suas próprias lutas). As mulheres negras estão entre os grupos mais ignorados, subjugados e atacados do planeta. Estão entre os grupos mais não libertos do mundo. Mas, ao mesmo tempo, mulheres negras têm uma trajetória histórica que perpassa o tempo,

> as barreiras geográficas e fronteiras, sempre mantendo a esperança da liberdade viva. (DAVIS)[2]

Hoje, dentro do movimento feminista existe uma diversidade de bandeiras e causas sendo debatidas, que visam dar atenção às particularidades encontradas: feminismo interseccional, liberal, radical, negro, entre outros. Aqui imergirei então no recorte de raça que, segundo dito acima e a perspectiva de alguns autores, não pode desvincular-se do recorte de classe. No entanto, daremos principal atenção ao primeiro recorte.

> Nós usamos o termo feminismo branco porque muitas feministas ainda têm dificuldade em pensar recortes, ou seja, ter um olhar interseccional das opressões. O feminismo negro surge para romper com essa universalidade do sujeito mulheres, colocar as mulheres negras como sujeitos políticos e, ao cunhar o conceito de interseccionalidade, as feministas negras estão afirmando que não pode existir primazia de uma opressão sobre a outra, pois agem de formas combinadas e entrecruzadas" (RIBEIRO)[3]

No que tange à criação de discursos, a hipersexualização dos corpos negros é outra barreira a ser vencida, carregada desde a época em que mulheres escravizadas eram abusadas sexualmente ou usadas como alguém com quem o dono da casa poderia deitar-se ou realizar fantasias sexuais ao contrário do que mantinha com sua pretensa casta esposa. Notamos que não estamos tão distantes disto quando tratamos da imagem do Brasil diante do mundo, em que as imagens divulgadas sobre o Carnaval reforçam mais o aspecto da hiperssexualização do que do ritual e da festividade em si, destacando corpos femininos, em sua maioria negros, seminus, incitando o já conhecido turismo sexual no país, como retratado no filme "Cinderelas, Lobos e um Príncipe Encantado", de Joel Zito Araújo[4]. Danubia Fernandes (2016) comenta a origem dessa fama de acentuação sexual da mulher negra, baseada em Le Bihan (2007). Isso se reflete diretamente nas mídias, seja nos corpos femininos tratados com erotismo, relacionados à perigo, pobreza, sujeira ou falta de inteligência. Seja em novelas, jornais, programas de humor, são marginalizados em vários aspectos.

Com a criminalização do racismo[5] e aumento de debates acerca do assunto, hoje a exclusão se dá de outras formas, muitas vezes, veladas. As mulheres negras, se

[2] "A lição de Angela Davis", por Djamila Ribeiro. Matéria completa em: <https://www.cartacapital.com.br/revista/963/a-licao-de-angela-davis> Acesso em 15 ago 2018.

[3] Entrevista concedida a Kauê Vieira. Para ler na íntegra "O feminismo negro no brasil: um papo com Djamila Ribeiro": <http://www.afreaka.com.br/notas/o-feminismo-negro-brasil-um-papo-com-djamila-ribeiro/> Acesso em: 27 jul. 2018.

[4] Em entrevista, o diretor do documentário relata que 70% das mulheres procuradas por estrangeiros são negras. Ler matéria "Documentário relata turismo sexual no Brasil" na íntegra em <https://www.brasildefato.com.br/2016/05/03/documentario-relata-turismo-sexual-no-brasil/> Acesso em 15 ago. 2018.

[5] "Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação" e "a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais", Constituição Federal de 1988, Art. 3, inciso XLI e Art. 5º, inciso XLI.

considerarmos uma escala, são oprimidas por homens brancos, homens negros e também mulheres brancas, dentro de um espectro de modos diversos de sociabilidades cotidianas, também afirmado por Bell Hooks (1995) e Angela Davis (1999), muitas vezes, também institucionalizada, o que potencializa a diminuição desta personagem social. Por outro lado, enquanto há quem tente abafar a temática, há também quem traga essas verdades à tona, que se aplica a todos os videoclipes que aqui serão destacados.

Segundo Edward Said, no universo colonial as lutas também ocorrem através de "idéias, formas, imagens e representações" (2005, p. 38) e é este aspecto que aqui discutirei. Sobre a criação por parte de quem foi invisibilizado ou marginalizado, Homi Bhabha fala de "culturas de sobrevivência":

> Há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ela emerge em formas culturais não-canônicas – transforma nossas estratégias críticas. Ela nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos objets d'art ou para além da canonização da "ideia" de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social. A cultura se adianta para criar uma textualidade simbólica, para dar ao cotidiano alienante uma aura de individualidade, uma promessa de prazer. A transmissão de culturas de sobrevivência não ocorre no organizado musée imaginaire das culturas nacionais com seus apelos pela continuidade de um "passado" autêntico e um "presente" vivo – seja essa escala de valor preservada nas tradições "nacionais" organicistas do romantismo ou dentro das proporções mais universais do classicismo. (Bhabha, 2003: 240-241)

O audiovisual, portanto, é uma forma de criar esses espaços. É, neste contexto, uma cultura de sobrevivência, visto que as representações artísticas dizem muito sobre uma época, espaços e, principalmente, sobre as sociedades que neles viveram. No campo do audiovisual, desde a facilitação do acesso a dispositivos de captação e de reprodução, a quantidade de obras feitas aumentou consideravelmente. Logo, cria-se mais e consome-se mais, e a internet tem considerável papel também neste processo. Os videoclipes, categoria audiovisual tratada neste artigo, relacionam-se diretamente com este encadeamento[6], indo além de uma categoria de entretenimento, pode ter papel social, como aqui será mostrado. Seu tempo e dinâmica de criação, produção e difusão são diferentes de audiovisuais como filmes ou materiais jornalísticos, por exemplo. É sabido que a recepção deste tipo de material é limitada no aspecto do público que o acessa. Geralmente pessoas que já possuem o costume de assistir videoclipes, descobrir bandas pela internet ou já acompanham os grupos em questão e, portanto, consomem tudo que por eles é produzido. Assim, o vídeo musical tem contextos específicos que refletem em todo seu processo, bem como sua forma de consumo, públicos entre outros fatores.

[6] Para saber mais, consultar entrevista de Guilherme Bryan disponível em: <www.revistapontocom.org.br/edicoes-anteriores-entrevistas/a-linguagem-do-videoclipe > Acesso em 25 jun. 2017.

Ainda que o foco deste artigo sejam produções nacionais, vale citar o caso do álbum visual "Lemonade"[7], de Beyoncé, lançado em 2016. 12 videoclipes que, juntos, formam um longa-metragem repleto de referências à religiões de matriz africana, presença de artistas negras e, mais fortemente, a afirmação do feminismo e da negritude da cantora. Assumir este lugar de mulher e negra diante do mundo e com estéticas e temáticas incomuns foi uma atitude inesperada por muitos, vinda da cantora de música pop, mas que rendeu diversas polêmicas, análises e comentários na mídia internacional. Da mesma forma, os vídeos que serão discutidos a seguir trazem mulheres negras como cantoras e protagonistas de suas próprias histórias. Seja interpretando, seja cantando, seja narrando suas experiências. Todas são cantoras ou bandas brasileiras, com imagem e som que exalam feminismo negro.

IMAGEM E SOM: O QUE SE VÊ E O QUE SE OUVE

Em "Linda e Preta"[8], de Nara Couto, com uma sonoridade com base de jazz (ritmo cujo surgimento foi com músicos negros[9]) e percussão dos batuques afro, canta com uma banda em uma área aberta, que nos deixa entrever uma localidade periférica enquanto exalta a mulher negra com versos como:

Linda e preta, da cor da noite da Bahia
Preta, o dia te anuncia
Linda e preta, você você você virá (...)

Linda e preta, jardim do dia a dia
Linda e preta, brincar de alegria
Linda e preta, você, você, você virá

Linda e preta, diz que nem desconfia
Linda e preta, a conta que te guia
Linda e preta, conta quem é teu orixá

[7] Sobre o álbum "Lemonade", ler mais na matéria "Entretenimento, arte ou activismo: como decifrar Beyoncé?", de Vítor Belanciano, disponível em: https://www.publico.pt/2016/05/04/culturaipsilon/noticia/entretenimento-arte-ou-activismo-como-decifrar-beyonce-1730880> Acesso em: 23 jul. 2018.
[8] Videoclipe "Linda e Preta", da cantora Nara Couto, disponível em: <https://youtu.be/xoaJyoDnvQ4>Acesso: 16 mai. 2018.
[9] Sobre a história do jazz, ler: <https://www.uppermag.com/conheca-o-jazz-origem-historia-principais-artistas-e-expressoes-do-estilo-musical/> Acesso em 10 ago 2018.

Que nem a cor do sol de manhã cedo acorda o mar
Meu mundo começa só depois que te encontrar
Seu cabelo black dá um break em meu olhar
Canto essa canção só pra dizer que você (...)
(Nara Couto – Linda e Preta, 2016)

Seus adereços que alternam entre aneis, um brinco de pente garfo (usados para pentear cabelos crespos e cacheados), argolas, colar de conchas, braceletes, colares dourados somados aos seus cabelos crespos e curtos arrematam visualmente esta composição, que é articulada com as cores usadas pela cantora, em contraste com o cenário, lhe destacando. A vocalista Nara Couto tem destaque em relação à banda, seu rosto é o único que aparece com nitidez e, em boa parte do vídeo, em planos fechados que valorizam os detalhes, seja dos acessórios, como dito acima, mas também de seus traços, como seus lábios e seu cabelo black, cantado na música.

O vídeo foi lançado em 2016, dirigido por Lázaro Ramos, ator cuja militância negra também perpassa para o meio audiovisual através de produtos como a série brasileira Mister Brau[10], protagonizada por ele e Taís Araújo, que levaram à Tv aberta discussões sobre racismo e feminismo em episódios de diferentes temporadas, com aspectos de responsabilidade social, sem deixar o teor de entretenimento do programa semanal.

Figura 1 – Quadros do videoclipe "Linda e Preta"
Fonte: https://youtu.be/xoaJyoDnvQ4

"Tombei"[11], de Karol Conká, tem um teor mais ácido. Em cenários que variam entre um estúdio e um parque de diversões, durante o dia e a noite, a cantora, cercada por dançarinos e dançarinas com suas roupas com telas, transparências, fantasiada de policial e com cores exuberantes, seja na maquiagem, na roupa ou no pink do seu cabelo.

[10] Série de televisão exibida na Rede Globo de 2015 a 2018, dirigida por Jorge Furtado e protagonizada por Lázaro Ramos e Taís Araújo, que fazem um casal famoso de músicos que lidam com o cotidiano da carreira e de suas vidas ao longo das temporadas.
[11] Videoclipe "Tombei", da cantora Karol Conká, disponível em: <https://youtu.be/LfL4H0e5-Js> Acesso: 10 mai. 2018.

Figura 2 – Quadros do videoclipe "Tombei"
Fonte: https://youtu.be/LfL4H0e5-Js

Na letra da música, sempre cheia de atitude, são utilizadas expressões e mesmo referências a contextos e grupos específicos:

Baguncei a divisão, esparramei
Peguei sua opinião, 1-2 pisei
Se der palpitação, não dá nada, conta até três
Negrita de Lacaia Carla que samba no bass

Se quiser conferir, vem cá, pra ver se aguenta
Miro muito bem, enquanto você tenta
Enquanto mamacita fala, vagabundo senta
Mamacita fala, vagabundo senta

Depois que o alarme tocar
Não adianta fugir
Vai ter que se misturar
Ou, se bater de frente, periga cair
Já que é pra tombar
Tombei (bang bang)

(...)
Se é pra entender o recado
Então, bota esse som no talo
Mas vem sem cantar de galo
Que eu não vou admitir

Faça o que eu falo
E se tiver tão complicado
É porque não tá preparado
Se retire, pode ir

No decorrer do vídeo e da música, Karol Conká mostra atitude, em seus movimentos e danças, dominação em relação ao homem com quem está no sofá vermelho. Igualmente o faz nos versos, quando canta "Se quiser conferir, vem cá, pra ver se aguenta (...) Enquanto mamacita fala, vagabundo senta" e "Mas vem sem cantar de galo / Que eu não vou admitir (...) E se tiver tão complicado / É porque não tá preparado / Se retire, pode ir", deixando sempre nítido que sabe o que quer e não admite alguém que tente ir contra isto:

Causando um tombamento (oh)
Também tô carregada de argumento (oh)
Seu discurso não convence, só lamento (oh)
Segura a onda, senão ficará ao relento (oh, oh, oh)
(...)
Já falei que é no meu tempo
As minhas regras vão te causar um efeito
É quando eu quero, se conforma, é desse jeito
Se quer falar comigo então fala direito (fala direito)
É no meu tempo
As minhas regras vão te causar um efeito
É quando eu quero, se conforma, é desse jeito
Se quer falar comigo então fala direito, fala direito
(Karol Conká, Tombei, 2015)

Em "Um Corpo No Mundo"[12], Luedji Luna canta a ancestralidade, a escravização dos antepassados que foram trazidos ao Brasil e situações que ela, enquanto descendente, sente ainda na cotidianidade:

Atravessei o mar
Um sol da América do Sul me guia
Trago uma mala de mão
Dentro uma oração
Um adeus

Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só

[12] Videoclipe "Um Corpo no Mundo", da cantora Luedji Luna, disponível em: <https://youtu.be/V-G7LC6QzTA> Acesso: 16 mai. 2018.

Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte
(...)

Para além da força representada em existir e resistir nestes locais, na letra e nas cenas do videoclipe, fala:

E Je suis ici, ainda que não queiram não
Je suis ici, ainda que eu não queria mais
Je suis ici agora

Cada rua dessa cidade cinza sou eu
Olhares brancos me fitam
Há perigo nas esquinas
E eu falo mais de três línguas
E palavra amor, cadê?
(Luedji Luna – Um Corpo no Mundo, 2016)

Seus antepassados e mesmo o que ela é hoje não importam para quem passa por ela, por estes espaços, não é aceita na cidade. A falta de acolhimento, de afeto da cidade estão presentes na ausência de cores no videoclipe, que tem cores fechadas em sua maioria, o que faz com que a cantora se destaque em suas vestes brancas, que fazem referência à religiosidade africana, aos seus antecessores. Seu semblante sério, a solidão nos espaços, mesmo cercada de gente, refletem a não-aceitação que é cantada.

Figura 3 – Quadros do videoclipe "Um Corpo No Mundo"
Fonte: https://youtu.be/V-G7LC6QzTA

Esta música faz parte de um álbum homônimo da cantora, que tem 11 faixas que contém esse teor. A baiana que, ao mudar-se para São Paulo deparou-se com questões de

racismo e diferente tratamento dos habitantes da cidade em relação a imigrantes como ela, afrodescendentes, transpõe para as músicas as vivências mescladas à sua própria questão identitária, a relação com os antepassados e o estar em trânsito. Sobre o álbum e a faixa, a cantora fala:

> "Um Corpo no Mundo" é uma proposta para se pensar identidade, uma reflexão que surgiu do encontro com a imigração africana em São Paulo. O projeto se fundamenta na ideia do não pertencimento, do corpo que ocupa o espaço, mas não se identifica, e da necessidade de conexão com a ancestralidade, essa inspiração nasceu dessa vivência, mas o single não fala só sobre isso. O fato de estar em São Paulo e não pertencer a cidade reproduz em pequena escala a sensação do que é ser negro da diáspora no Brasil. A música também traz um questionamento sobre corpo, sobres quais são os corpos que merecem afeto, dignidade, respeito e amor. Eu cheguei em São Paulo em um momento em que estavam sendo noticiados muitos casos de xenofobia contra os imigrantes africanos na cidade, xenofobia no Brasil é racismo, porque os imigrantes não negros têm um tratamento completamente diferenciado. (LUNA, Luedji, 2018)[13]

"Apologia Às Virgens Mães"[14], do grupo As Bahias e a Cozinha Mineira é um exemplar mais diverso neste recorte. O grupo, cujas vocalistas são as transsexuais Assucena Assucena e Raquel Virgínia, elenca vários contextos, desde a bíblia, que procuram instituir o que é ser mulher. A mulher aceitável, bem vista e bem quista é moldada por regras estipuladas e tidas como ideal por muitos, ainda hoje.

Quantos tempos teceram teus vestidos de lã?
Quantas tranças os tempos fizeram traçar teus cabelos?
Quantos beiços beberam do teu peito o afã?
E dos seios sugaram o sulco sem dor, dos teus zelos
Senhora de saia, de ventre pré-destino
Quantos tempos cruzaram num ponto de cruz teu destino?

Mães de Jesus, oh virgens, todas virgens!
Mães de Jesus, oh virgens, todas virgens!
Mães

Já choraram teu choro, prantos correm na história
Feito rio que erode do espaço às margens: Trajetória
E dum choro contido, de branco e grinalda na média

[13] Entrevista concedida a Fabiane Pereira. Disponível em: <http://www.azoofa.com.br/post/831/playlist--luedji-luna> Acesso em: 01 ago. 2018.
[14] Videoclipe "Apologia Às Virgens Mães", do grupo As Bahias e a Cozinha Mineira, disponível em: <https://youtu.be/47FynU0IRqY> Acesso em: 09 mai. 2018.

Abusaram o desejo do corpo e teu sonho trajou de tragédia
Menina de saia de gozo pré-extinto
Quantos tempos bordaram o calado bordel de teu instinto?

Mães de Jesus, oh virgens, todas virgens!
Mães de Jesus, oh virgens, todas virgens!
Mães

Na sacola da feira, tem de besteira feijão
Tem também muitas eras de carga alçada em tua mão
Pudera ter tempo, senhora, tanto tempo pudera e tem
Do fruto da feira, vambora, tempos colheitas de tempo têm
Deles, tantos puseram, oh dona, de peso no saco da feira
Se de Madalena o filho, madona

Pesa mais
Não tem eira nem beira
Não tem eira nem beira
(As Bahias e a Cozinha Mineira – "Apologia Às Virgens Mães", 2016)

A mulher que deve ser casta, aquela cuja maternidade é imposta ou cujas dores são diminuídas em razão de um casamento ou bem-estar de um lar. A virgindade falada nos versos, caminha por vários sentidos. Mães que devem ser virgens no sentido de não apenas privadas do sexo, mas de si mesmas, de seus tempos, de seus choros, de seus corpos, supostamente ordenados a fazer o que devem fazer por toda a sua vida. Já os filhos de Madalena, a que não é bem vista por não seguir essas regras socialmente estipuladas, "não tem eira nem beira", assim como suas mães, também são renegados.

Esteticamente, o videoclipe dirigido pelo paraense Jaloo explora diversos cenários, tendo as vocalistas como protagonistas de composições que se assemelham a quadros. Por vezes com delicadeza, outras, com um pouco mais de voracidade, como no Mercado Municipal em São Paulo ou mesmo com os reflexos de seios à mostra, indo de encontro ao que é negado socialmente à mulher, sua liberdade, a falta de controle sobre o próprio corpo colocada em todos os sentidos expostos.

Figura 4 – Quadros do videoclipe "Apologia Às Virgens Mães"
Fonte: https://youtu.be/47FynU0IRqY

A canção "Triste, Louca ou Má"[15], da banda Francisco, el Hombre, é também uma ode à liberdade feminina. Os versos falam sobre as qualificações dadas àquelas que fazem o que têm vontade. No vídeo, mulheres pretas, gordas, jovens ou com traços da idade, dançam livremente em um plano sequência que passeia, seguindo-as pelos cômodos de uma casa.

As roupas brancas e leves, que acompanham seus movimentos desordenados, à primeira vista, os deixa fluidos, ao mesmo tempo que não sabemos o que esperar do momento seguinte, a dança se torna uma surpresa.

Figura 5 – Quadros do videoclipe "Triste, Louca ou Má"
Fonte: https://youtu.be/lKmYTHgBNoE

Assim, "ser o próprio lar" em meio a versos de que nada pode as definir, é refletido nas imagens. Correm e dançam livres pela casa. Da mesma forma que na música anterior, "Triste, Louca ou Má" também é sobre estas mulheres cujas vidas têm regras externas, padrões a serem seguidos mas, neste caso, são quebrados. A independência e a liberdade destas mulheres são transmitidas de modos verbais e não verbais.

Triste, louca ou má
Será qualificada
Ela quem recusar
Seguir receita tal

[15] Videoclipe "Triste, Louca ou Má", da banda Francisco, El Hombre, disponível em: <https://youtu.be/lKmYTHgBNoE> Acesso em: 12 abr. 2018.

A receita cultural
Do marido, da família
Cuida, cuida da rotina

Só mesmo rejeita
Bem conhecida receita
Quem não sem dores
Aceita que tudo deve mudar

Que um homem não te define
Sua casa não te define
Sua carne não te define
Você é seu próprio lar (...)

Ela desatinou
Desatou nós
Vai viver só

Ela desatinou
Desatou nós
Vai viver só

Eu não me vejo na palavra
Fêmea: Alvo de caça
Conformada vítima

Prefiro queimar o mapa
Traçar de novo a estrada
Ver cores nas cinzas
E a vida reinventar
(Francisco, El Hombre – Triste, Louca ou Má, 2016)

Elza Soares, no videoclipe da faixa que dá nome ao seu cd lançado em 2015, "Mulher do Fim do Mundo"[16] envolve relatos carnavalescos ao mesmo tempo em que fala de preconceitos, força, negritude, violência doméstica, dentre outros temas nos quais a

[16] Videoclipe "Mulher do Fim do Mundo", da cantora Elza Soares, disponível em: <https://youtu.be/6SWIwW9mg8s> Acesso em 28 mai. 2018.

cantora lança a sua voz para dar vazão a muitos destes momentos pelos quais ela passou e que hoje, com sua carreira e visibilidade, luta contra. Falando de seu lugar de mulher negra vinda da periferia e que continuou com tons de confronto em seu posterior álbum, "Deus é Mulher", lançado em 2018. Na faixa "Mulher do Fim do Mundo", canta:

Meu choro não é nada além de carnaval
É lágrima de samba na ponta dos pés
A multidão avança como vendaval
Me joga na avenida que não sei qualé

Pirata e super homem cantam o calor
Um peixe amarelo beija minha mão
As asas de um anjo soltas pelo chão
Na chuva de confetes deixo a minha dor

Na avenida, deixei lá
A pele preta e a minha voz
Na avenida, deixei lá
A minha fala, minha opinião

A minha casa, minha solidão
Joguei do alto do terceiro andar
Quebrei a cara e me livrei do resto dessa vida
Na avenida, dura até o fim

Mulher do fim do mundo
Eu sou e vou até o fim cantar (...)

Mulher do fim do mundo
Eu sou, eu vou até o fim cantar
Mulher do fim do mundo
Eu sou, eu vou até o fim cantar, cantar

Eu sou mulher do fim do mundo
Eu vou, eu vou, eu vou cantar
Me deixem cantar até o fim
(Elza Soares – Mulher do Fim do Mundo, 2017)

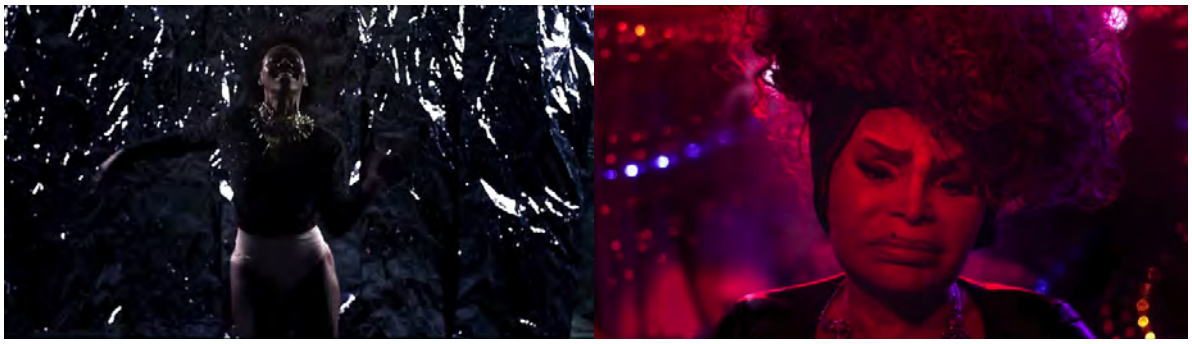


Figura 6 – Quadros do videoclipe "Mulher do Fim do Mundo"
Fonte: https://youtu.be/6SWIwW9mg8s

Elza, que no videoclipe "Carne"[17] também tinha tons de denúncia, com pessoas amarradas e dizeres na tela, em "Mulher do Fim do Mundo", as cores e a ambiência um tanto sombria fazem esses apontamentos de uma forma mais sutil, mas não menos fortes. Entre o samba, lágrimas e sorrisos das atrizes, os detalhes festivos trazem o que seria o alívio do carnaval em meio às dores que são cantadas, as mágoas. No meio das imagens, uma figura de religiões de matriz africana se apresenta, com seus adereços dourados, máscara e pedrarias. Posteriormente, a lança de luz carregada por uma das mulheres. Simbologias de objetos e gestos que remetem à negritude e força, com intensidade por parte das atrizes e mesmo de Elza, cujo rosto aparece em close, maquiado, iluminado com cores fortes e sem deixar de cantar.

CONVERGÊNCIAS

Enquanto produção também social, a arte tem, marcadamente, simbologias de épocas e contextos. Assim, acredito ser o videoclipe, enquanto audiovisual e, portanto, arte, importante objeto a ser observado, conforme foi anteriormente citado em Bhabha (2003). Reunindo as características dos videoclipes citados, podemos ter um panorama de características que se repetem quando se trata deste tipo de recorte.

A expressão "empoderamento" tem sido usada para configurar circunstâncias em que um indivíduo passa a ter noção de si e do contexto em que se vive e, a partir disto, pode vir a tomar seu lugar, gerar mudanças. Nesta linha, a autora Deepika Bahri (2013) diz que a posição do sujeito é construída no discurso, não é preexistente. Logo, nos videoclipes apresentados são construídos na mídia outros tipos de mulheres negras a serem assistidos, conhecidos e reproduzidos. A partir da consciência de si mesma, existe essa "fala", a criação de discursos, a expressão desta mulher e daquilo que a caracteriza por meio do áudio e da imagem, no caso dos audiovisuais. Por um viés que vai contra a perpetuação da colonialidade, Frantz Fanon fala que:

[17] Videoclipe "Carne", de Elza Soares, disponível em: <https://youtu.be/yktrUMoc1Xw> Acesso em 10 ago. 2018.

> A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, na verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a 'coisa' colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta" (FANON, 1979, p. 26-27)

No que tange ao campo do simbólico, vislumbramos nestes videoclipes diversas referências ao feminismo e à negritude em diferentes nuances. Somo ainda às colocações de Geertz da cultura como contexto, em que podemos descrever os símbolos de forma densa (p. 24, 1973), para adentrar um caminho de compreensão. Assim, relacionarei algumas das características que se fizeram presentes em mais de um videoclipe, indicando sua importância.

As vestes brancas, presentes de forma imponente em "Um Corpo No Mundo" e "Linda e Preta" relacionam-se diretamente com a questão da ancestralidade, presente também nas letras de ambas as músicas. A cor, neste sentido, pode estar ligada ao candomblé, em que vestir-se de branco carrega simbologia religiosa, seja no outro lado do mar, como cantado por Luedji Luna, seja na Bahia, em que Nara Couto canta no verso "Linda e preta, conta quem é teu orixá". Já em "Apologia às Virgens Mães" e "Triste, Louca ou Má", que tanto falam sobre o comportamento e ações impostas às mulheres, lhes impõe essa pureza quase sacra, ligada ao divino, também transmitida pelas roupas brancas, mas que no segundo videoclipe acaba se transformando em uma leveza, somada à liberdade dos movimentos e da dança das mulheres.

Posteriormente, destaco os corpos presentes na tela. Quem foram as pessoas colocadas para retratar esta mulher negra cantada? Temos no "Apologia às Virgens Mães" duas mulheres transsexuais que cantam as cobranças da sociedade, que ora são colocadas com a "pureza" da Virgem Maria, seja cuidando dos cabelos de outras pessoas, seja no quadro que remete a um grupo sagrado, ora são apresentadas com a luxúria que seria associada à Maria Madalena, com os seios à mostra em um reflexo no espelho, por exemplo.

Francisco, El Hombre é uma banda com apenas uma integrante mulher, Juliana Strassacapa. Em "Triste, Louca ou Má" existem participações especiais nos vocais de Larissa Baq (a LaBaq), Salma Jô (do grupo Carne Doce), Helena Maria, Renata Éssis (de Os Caramelows), da mesma forma ocorre no vídeo, em que dançarinas do grupo cubano "Danza Voluminosa" executam passos de balé contemporâneo: Maylin Daza, Xiomara Gonzales, Wendy Palomino, Ruby Amaro, Zaire Romai e Ana Julia Marquetis. Em ambos os vídeos, para além do corpo feminino e negro, temos os corpos que também são trans e gordos, outras características que também são julgadas com preconceito e, portanto, alcançam espaços ainda mais limitados, sendo também uma pauta de feminismos interssecionais. No clipe de "Mulher do Fim do Mundo", além de closes da própria Elza

Soares, há atuação de Grace Passô, Mafalda Pequenino, Rene Castillo Ferrer e Daniel Passi na frente das cmâmeras

As falas sobre a realidade brasileira também se repetem. Luedji Luna canta sobre a escravização africana e, para além disso, a discriminação enfrentada por quem passou pela diáspora, pela colonização e ainda lida cotidianamente com racismos e preconceitos em diversas instâncias, mesmo que seja por simplesmente estar em uma cidade, transitando por lugares que não reconhecem como seu, dificultando uma relação de pertencimento. Elza Soares canta o carnaval como uma forma de libertação, onde, após as mágoas e dores ela pode se renovar, cantar.

Como última característica a ser pontuada, a fala de todas entoa resistência. A mulher que não vai se sujeitar mais ao que a sociedade lhe impõe, sendo "Mas vem sem cantar de galo / Que eu não vou admitir", "você é seu próprio lar", "Je suis ici, ainda que não queira, não", "até o fim eu vou cantar". As mulheres retratadas são fortes. É falado de suas dificuldades cotidianas, as cobranças sociais, a tristeza, mas todas como forma de mostrar que se tem ciência daquilo, que não é mais admitido. A mulher negra reconhece a si e canta isto, seu empoderamento, suas atitudes que não negam suas singularidades ou suas raízes, pelo contrário, os toma como ferramenta de luta.

A representatividade, na acepção de ver-se e/ou sentir-se parte de algo, origina-se desde o momento em que esta mulher negra canta, tem um público e pode mostrar sua imagem e de suas semelhantes, suas histórias, suas características. Assim, chega-se ao que Bhabha (2003) diz sobre criar a própria cultura, aquela que será seguida. É sobre não esquecer o passado, mas entendê-lo, para então ter novas perspectivas distantes do lócus colonizador. Criam-se (ou ocupam-se?) espaços em que pessoas com estes traços, anteriormente rejeitados a ponto de não se fazerem presentes em mídias, discursos e elaboração de opiniões, possam escancarar suas especificidades. A partir daí, por que não estabelecer novos imaginários que se perpetuem na coletividade assim como tantos outros marcados na história e nos discursos tão reproduzidos?

A partir do momento em que homens brancos passam a não mais ter total controle ou "falar por" pessoas que são mulheres e negras, um novo cenário se desenha, indo de encontro às reproduções destas estruturas hegemônicas, questionando-as. É inegável que o caminho a ser percorrido ainda é longo e árduo, especialmente em países racistas como o Brasil, mas iniciativas deste tipo, que colocam a temática da negritude e do feminismo em rodas de discussões ou reflexões individuais já são de grande valia, atingindo públicos e lugares anteriormente parcos e carentes desta representatividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observar estes videoclipes nos faz ter um breve panorama da produção de audiovisuais dentro do recorte aqui proposto, de cantoras que colocam seu

posicionamento negro, feminino e feminista nas letras de suas canções e as transpassam para o âmbito visual. A presença da mulher negra neste tipo de mídia é importante não somente no sentido de ocupar os espaços que antes lhes era negado, mas serve como lugar de discussão de temáticas e estéticas que não alcançavam anteriormente o público hoje possível com a internet.

Elza Soares recebeu o título de "melhor cantora do milênio" pela BBC (British Broadcasting Corporation) em 2000, de lá pra cá, lançou seu primeiro álbum completamente inédito, "Mulher do Fim do Mundo", que em 2016 ganhou Grammy Latino de Melhor Álbum de Música Brasileira, e cuja faixa principal foi aqui analisada, mas que nas demais carrega discussões como o sofrimento da mulher negra, misoginia, violência, também transfobia e racismo, que se tornam espaços dessa importante expressividade[18]. Karol Conká é apresentadora de um programa de beleza na GNT, um canal da Tv fechada, posto antes ocupado por mulheres que correspondem aos padrões de beleza, como Ivete Sangalo ou Luana Piovani, ocupado anteriormente apenas por uma negra, Taís Araújo. "Triste, Louca ou Má" fez parte da trilha da novela "O Outro Lado do Paraíso"[19], tornando-se um símbolo musical da liberdade feminina em várias redes sociais. A expressividade através da música e da imagem gera outros espaços de debate, leva estas mulheres para que se expressem em outros lugares, disseminando cada vez mais estes ideais.

"A unidade negra foi construída em cima do silêncio da mulher negra", disse Davis[20]. Assim, o discurso feminista e negro tem sido cada vez mais discutido em diversos grupos e âmbitos. Tratá-lo em produtos audiovisuais como tem sido feito ajuda não só a levantar os temas destacados, mas a firmá-los e lhes dar maior alcance, chegando a públicos que têm outros costumes de consumo a partir de uma abordagem diferenciada, o que pode vir a dar empoderamento e força para muitas mulheres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAHRI, Deepika. **Feminismo e/no pós-colonialismo**. *Estudos Feministas* 21 (2): 659-688, 2013.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de M. Ávila, E. L. L. Reis e G. R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG. 441p. 2003.

[18] Para saber mais sobre o álbum, ler o texto de Aria Rita, "A cantora do milênio é mulher, negra, brasileira e feminista: Elza Soares", disponível em: <http://www.revistacapitolina.com.br/a-cantora-do-milenio-e-mulher-negra-brasileira-e-feminista-elza-soares/> Acesso em: 29 jul. 2018.

[19] Sobre a música na trilha da novela e a personagem que a caracteriza, ler em: https://www.jornalcruzeiro.com.br/materia/831069/musica-da-francisco-el-hombre-esta-na-trilha-de-novela-da-globo> Acesso em: 29 jul. 2018.

[20] Ler Matéria na íntegra em: <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/> Acesso em 03 ago. 2018.

CRENSHAW, Kimberle W. A intersecionalidade na discriminação de raça e gênero. In: **VV.AA.** Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, 2004.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe** [recurso eletrônico]; tradução Heci Regina Candiani. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4248256/mod_resource/content/0/Angela%20Davis_Mulheres%2C%20raca%20e%20classe.pdf> Acesso em: 27 jul. 2018.

_____. I am a revolutionary black woman. In: MULLINGS, Marable Mullings (ed.). **Let Nobody Turn us around**: Voices of Resistance, Reform, and Renewal. An African American Anthology. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

_____. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. Disponível em Geledés: <http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-umanova-utopia-angela-davis/#gs.rNTsonI.SeMGh6c

FANON, Frantz.. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1979.

FERNANDES, Danubia de Andrade. O gênero negro: apontamentos sobre gênero, feminismo e negritude. Revista **Estududos Feministas**, Florianópolis, v. 24, n.3, p.691-713, Dec. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2016000300691&lng=en&nrm=iso> Acesso em 14 ago. 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Zahar. Rio de Janeiro, 1973.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-476, 1995.

RIBEIRO, Djamila. O feminismo negro no Brasil: um papo com Djamila Ribeiro. Site **Afreaka**. Entrevista concedida a Kauê Vieira. Disponível em: <http://www.afreaka.com.br/notas/o-feminismo-negro-brasil-um-papo-com-djamila-ribeiro/> Acesso em: 27 jul. 2018

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Trad: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TADEU, M. 2009. *A linguagem do videoclipe – Entrevista com Guilherme Bryan*. Disponível em <http://revistapontocom.org.br/edicoes-anteriores-entrevistas/a-linguagem-do-videoclipe> Acesso em 25 jun. 2016.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 120. Making Cities, Cities in the Making: Moments of Arrival, Appropriation and Resistance

SUPERQUADRA AS A MODEL FOR BRASILIA'S EXPANSION? NEW SPACES FOR THE MIDDLE CLASS IN BRAZILIAN CAPITAL

Vinicius Prado Januzzi
Universidade de Brasília

Abstract

The superquadra was the authorial contribution of Lúcio Costa to the urban planning of the new Brazilian capital. The idea of Brasilia was to become a new model of urban sociability in Brazil. Living day-by-day at the same space, differences between social classes would be reduced or even suppressed.

Holston has made a strong critique upon the urban model that takes place in Brasilia. In his opinion, the city's urban model could not be responsible for the end of the conflict between classes, as the conflict was profoundly rooted in Brazilian society.

The aim of this work is to present preliminary consideration on ethnographic research that is being developed for my doctorate studies, as a continuation of the research I have developed during my master's degree. My research takes place in two new middle classes spaces in Brasilia: the Setor Noroeste and the Park Sul. These spaces are presented as: (a) innovations of the superquadra model, and; (b) privileged areas of housing, because of its proximity to places considered essential for having a comfortable life. It is important to emphasize that these are spaces where there was already a previous occupation: in the case of Noroeste, indigenous peoples; and in case of Park Sul, fairgrounds and owners of mechanical workshops.

My proposal is to understand the projects and lifestyles of the inhabitants of these new spaces, trying to see how they move in the city and, specially, how they live and how they build the urban space.

Keywords: Urban anthropology; Urban expansion; Middle classes; Brasília

OPENING

In a recent article published in a Brazilian site specialized in "fashion", the *Finíssimo* (something like super chiq or very fashionable, in English), the Setor Noroeste (Northwest Sector) is described in this way:

> [...] the Northwest is the last opportunity to live in superquadras [superblocks] in the *Plano Piloto*. "Integrated in to the Asa Norte [North Wing], separated only by the large park Burle Marx, the location is extremely privileged with several access options. Throughout the neighborhood, there will be cycle paths integrated

> into the landscaping, which is one of the highlights of the green and sustainable neighborhood concept. A noble address, location and quality of life. Most buildings in the Northwest work with the reuse of rain water and solar waterheating, and innovations in the energy system of the common areas, allowing savings in condominium bills. This all reflects in your pocket and is very advantageous. Saving water and energy will always be interesting".[1]

The description is given by a commercial director of one of the constructors with more works in the neighborhood, Villela & Carvalho. Apart from this relation between real estate capital (and speculation) and urban expansion, one of the focuses of this article, the quotation brings other elements to be considered. Among them: (a) the "fact"that the Northwest is the last (perhaps the "best") opportunity to live in superquadras (superblocks) in the *Plano Piloto* (PilotPlan) of Brasilia; (b) mention of the proximity and accessibility of the neighborhood to specific regions of the Federal District; and (c) the ecological character of the Northwest Sector, emphasized both by the way it was built and by the presence of a park next to it (I highlight, a park which is still under construction and is object of dispute between residents, local government and builders).If Park Sul, another of the new spaces of Brasília occupied by medium-sized layers, has its peculiarities, especially because it is surrounded by walls and securtity cabins, it also presents itself to potential buyers as a space near the Plano Piloto, easily accessible and, above all, like a superquadra.

> With a privileged location in a region of upwardappreciation, *Park Sul* Sector has a ready and consolidated infrastructure, between the South Wing and the Southwest. The Living [an apartment building] has an área of 62,500 m² and came as a challenge to create a new neighborhood, mirrored in a superquadra of the Plano Piloto, with the differential of being a gated community.[2]

Based on previous research (Januzzi, 2016) and recently restarted with the residents of the Northwest Sector, as well as initial investigations about the Park Sul, my main goal in this paper is to continue the reflections on the semantics of the concept of superquadra and as its model (formal, architectural and discursive) remains present in Brasília, now in the hands of large and powerful private capital builders.

For that, I divide the text into three sections: the first, in which I work the notion of superquadra since its beginnings and its main foundations; the second, in which I present short notes about the Northwest and Park Sul; and the third and last, when I interweave the change in the meanings of superquadra and the articulation of this transformation with what I have been calling the *classification of space*.

[1] Available at: <http://finissimo.com.br/2018/06/15/setor-noroeste-supera-desvalorizacao-e-e-referencia/>. Acesson: June 2018.
[2] Available at: <http://www.jcgontijo.com.br/1997/Documentos/ConhecaOLivingParkSulSucessoDaJcgontijoEmParceria_232339/>. Acesson: June 2018.

SUPERQUADRA: FROMPLANTOGROUND

In the 1980s, defending new contours for the expansion of Brasília, Lucio Costa, Brasília's principal architect and directlyresponsible for the urbanproject of the "new capital", hasaffirmed :

> The concept of "superquadra" as a residential extension open to the public, as opposed to "condominium" as a closed and private area, was innovative and proved to be valid and civilized. (Costa, 1985)[3].

This text assembles one of the discursive anchors (Costa, 1987) that justify the construction of the Northwest Sector and is even used for the approval of a new master plan of the urban expansion of the Federal District. As I argumented in another moment (Januzzi, 2016), the approval of this plan in 2009 (Territorial Planning Pilot Plan – in Portuguese, PDOT – Plano Diretor de Ordenamento Territorial) allows the construction of new neighborhoods, including those included in the analisy. However, those neighborhoods are approved with great influence by builders, realtors and, not least, potential buyers who wanted "new" spaces in the PilotPlan, close to "everything" that they consider ideal in their *projects* (Velho, 1994).

Notwithstanding, in the initial project of defending the idea of superquadra as a model of Brasília, at least for its central portion (political-administrative), it appeared as fundamentally linked to certain ideals of "neighborhood", "solidarity" and, even more , by the extreme opening to the circulation of people - the structure in *pilotis* and the non-closing of the blocks. A fourth element, not so present in the analyzes of a superquadra as a model[4], is an association between superquadra and other urban equipments. The combination of residential buildings, trade, "free" traffic to pedestrians and schools, movie theatershospitals and libraries would make the superquadra a complete innovation in Brazilian urbanism, because it would provide, ideally, *a complete sociability*, from morning to night, and among all the new residents of Brasília, from the "ministers and their drivers" and, even more, between "the children of ministers and drivers' children", to keep the words of Lucio Costa.

In general terms, the institution of the superquadra in the territory of the Federal District complied with what Costa calls a "civilizing" purpose: a new social order, mediated by new architectural and urbanistic designs, whose core, in the wake of the modernist critique of the "industrial" of European cities, was based on the understanding that life

[3] Third item of a handwritten letter from Lucio Costa dated July 3, 1985 and published by the magazine Módulo, n° 89/90, jan, feb, mar, april 1996, p. 117.
[4] For a historiographical analysis of the concept, see Gorovitz, 2009

went beyond work and moving in the city in an instrumental way, through the encounter between differences and leisure (idle) – some said, like Niemeyer, that Brasília could be, at first, an archetype of communist project in Brazilian territory.

In the company of Holston (1993) and even Epstein (1973), we know that Brasília, since its first new occupants, has become a territory marked by the *class*. If the prediction was that all federal servants could occupy the blocks (with a division already between those who had those status and those who did notlittle by little, "living in the Plan" became an increasingly exclusive option for those who could pay, not to mention, as Ribeiro indicates (2008), the workers ("candangos") who, from the beginning, were marginalized from what would be considered the center of the new capital.

Here we have two concomitant analytical fronts. The superquadra, as its critics show, has never fulfilled the promise of establishing itself as a structural counterpoint to Brazil's striking inequalities, above all, by the centrality of class in Brazil[5] (without, of course, disregarding markers of race and geographical origins, since how Brasília is distributed in demographic terms)[6]. Second, if the originality of the proposed model was in the organic composition among the four scales proposed for Brasilia[7], this one was somewhat relativized (if not abandoned) over time, increasingly meeting aesthetic/ethical standards of certain layers of the Brazilian population and, as a result, what I have called the *legitimate* occupants of the federal capital (2016).

NORTHWEST SECTOR AND PARK SUL: THE EXPANSION OF SUPERQUADRA

The Northwest Sector, according to the "forecast" of Lucio Costa, is located west of the North Wing, in the central region of the Federal District. The builders propagate that the superquadras are new and innovative, close to "everything". Moreover, the neighborhood claims to be an ecovillage, entending to meet certain standards of environmental sustainability, referended in the Manual Verde [Green Manual] (2009).

However, the neighborhood, today with about 15 thousand inhabitants, does not grow in *No Woman's Land* (Borges, 2015). In an opposite way, it advances on an Indigenous Land whose occupation dates back to the very occupation of the Central Plateau (Planalto Central) for the construction of Brasília. Since the 1950s, there have been many ethnic, spiritual, social and cosmological journeys by those who live there (Ingold, 2011) in what they call the *Santuário dos Pajés* (Sanctuary of the Pajés)[8].

[5] We may wonder whether, given the "material conditions of existence," it could, afte rall, be otherwise.
[6] More in: Santarém (2013) and Januzzi (2016).
[7] Residential, monumental, gregarious and bucolic (Costa, 1957; Gorovitz, Ferreira, 2009).
[8] About conflits over the land, see: ver Januzzi (2016), Crevels (2013) and Brayner (2013).

The Park Sul, built next to a high-speed highway in the Federal District and a few kilometers from the Pilloto Plan, is also proposed as space of superquadras and what I formerly called *green urbanism* (Januzzi, 2016). Its differential: having closed access only to residents and visitors, in the molds of condominiums of medium and upper-middle Brazilian layers, analyzed by Patriota de Moura (2012; 2013) in Goiânia and Caldeira (2000) in São Paulo. Where it is being installed some mechanical workshops work and the movement of weekends is intense due to fairs organized in a parallel avenue to the new neighborhood. Both are constant sources of complaint and, to a greater degree, target of formal requests for removal. The same does not apply, for example, to a large shopping mall glued to Park Suk, whose public is mostly composed by people which have medium to large purchasing power.

EXPANSION OF THE SUPERQUADRA BY MIDDLE LAYERS – THE CLASSIFICATION OF SPACE

Holston, in his critique of the modernist capital (Holston, 1993), lists as the prime factor for spatial segregation in the city the simple – but not always obvious – fact that the city was being inaugurated in a country of immeasurable inequalities. Only by state action or by conjunctions between this and other agents (real estate capital, press, etc), Brasilia would remain the capital of the civil service, or rather, its administrative and urban center, the Pilot Plan. In this sense, from the beginnings of construction, through to inauguration and through the first decades, the Plan remained as this space marked more by status and less by class. In principle, those who moved to superquadras, after all, were formally bound to a public agency, regardless of whether "minister or their driver", so to speak.

We know, however, and here lies the main argumentative bet, that, increasingly, Brasília was being crossed by the class perspective, not only in its economic sense, although this still is the main dimension, but in its most symbolic aspects. By the fact that the population growth of the capital and of the employment structure was marked by the massive presence of public officials, the Pilot Plan and its surroundings became, beyond the space where public servants lived, the space destined to those who had the best economic conditions to meet the demands of an inflated real estate market.

In the work *In Search of Paradise* (2010), the anthropologist Li Zhang analyzes new housing and new lifestyles in Kunming, a Chinese metropolis with about 3 million households. Its focus is on the new housing complexes inhabited by middle-class people. Among the many relevant contributions made in his argument, the notion of *class spatialization* is what I consider most relevant to the purposes of this analysis. With the

concept, Zhang's intention is to unite the perspectives of culture and economics on space. The occupation of a certain area is made, according to its ethnography, by people who have a set of possessions sufficiently necessary for the acquisition of parcels of that space and who wish to share lifestyles configured in a growing consumer market. It is a "new" middle class that is defined, to a large extent, by the spatialization itself in new areas, available in the real estate market.

I argue that in Brasilia and in the Federal District, it is possible to speak of a process of classification of the space. With this category, I try to show the mechanisms by which certain socioeconomic layers are territorialized in some spaces of the federal capital – considered central (Frúgoli Jr., 2000) – and build them places of class occupation.

With this notion, I define processes of intervention and subjectivation of a given space, which involve meanings and agencies of multiple orders. Taking advantage of the double meaning of the word "classify", I affirm that spaces in dispute are classified as imbued with new qualities (ecological, urban, administrative, architectural, etc.) but above all because they are identified with specific class segments.

In this process (also discursive), people, groups and Others considered to be unaccomplished with this symbolic tying, or, according to Velho (1994), with their projects, are constantly the target of policies (at their institutional or micropolitical levels) threat, violence or simply embarrassment. It is necessary to mention that, in the ethnographic research that I carried out between 2014 and 2016 together with the residents of the Northwest Sector, this discourse was ambiguous, here extremely tutelary, there rigidly colonizing, with nuances between these two poles. At the time, I proposed, and still agree, that such ambivalence was ineffective in protecting the natives of the Sanctuary of the Pajés from remaining on their lands.

The process of classification of the space involves, in short, the territorial expansion of medium strata towards certain territories, with possible expulsion or not of previous occupant groups. Moreover, since such groups, people and indigenous peoples are expelled, the process of conflict and violence through which they have passed is often made invisible over time. In Brasilia, we have the example of Vila Amaury, installed where today are the waters of Lake Paranoá; and the case of the former occupants of superquadra 110 North, composed mostly of workers hired to build the buildings of the place. Once the superquadra was inaugurated and the new apartments were sold, they were expelled by police forces and district government enforcement agents (CARVALHO, 1992).

With the Sancturay of the Pajés, this process of invisibilization is violent, with specific characteristics. Whether by the collective character of the territorial claim or by the Brazilian constitutional minimum dedicated to the rights of indigenous peoples, the inhabitants of the Sanctuary area are considered, albeit often marginally, subjects whose political actions

can be understood as legitimate. This legitimacy is not recognized by the real estate capital and construction companies or by some of the residents of the new neighborhood of superquadras, whose objectives are to create the "emptiness" to "occupy", but by some governmental instances and by movements for the land struggle or student movements. Their struggle is often transmuted into a struggle that is encompassed by other people and collectives, "against the monsters who are settling there," as an indigenous lady told me in field research.

It may be said, by way of conclusion, that the classification of space involves multiple layers of meaning and agency. In that process, diachronic and synchronous individuals, families, values, resources, organizations and associations enter. The superquadra also enters as a "civilized" and "civilizing" model of the federal capital, opening a dialogue (perverse, by obvious) between an idyllic past of Brasilia (the one that once stood as a utopian horizon of a new society, its exemplary center, Geertz, 1973) and a promising, sustainable, "technological" future for "all". The superquadra, by the way, can lose those that would be its essential characteristics: the integration with the urban network through public facilities (within the concept of Unit of Neighborhood) and the "openness" to the public, always questionable from the point of view of structure, but not morphologically impossible, as in the case of Park Sul. *It's the economy, stupid!*

In the classification, some, such as indigenous peoples and manual laborers, are often treated as cards out of the pack and turned into "voids," although this situation is also circumstantial and it can not be said with any certainty that once outside, will always be excluded from the dispute engendered with the classification processes. If, on the one hand, Brasília is increasingly classified, the permanence of the Sanctuary so far, with good prospects of definitive demarcation[9], may mean that, even on a small scale, some "straight lines" of urban cartesianism "curve"to powers that transcend the homogenized space destined for the middle class, as indicated by the hope in the motto of the movement for the regularization of the Indigenous Land:

> As retas se curvam e o Santuário dos Pajés não se move!, or, in English,
>
> *The straight-line curves and the Sanctuary of the Pajés does not move!*

REFERENCES

BORGES, Antonádia. Brasilia: Misses and Misfits in the Satellite-Cities. *The Funambulist*, v. 2, nov./dez. 2015. Suburban Geographies;

[9] Although the indigenous land to be demarcated is muchs maller than the environment lived and traversed by the indigenous before the construction of the Northwest Sector.

BRAYNER, Thais Nogueira. *É terra indígena porque é sagrada*: Santuário dos Pajés – Brasília/DF. 2013. 145p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2013.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros*: crime, segregação e cidadania em São Paulo. Tradução de Frank Oliveira e Henrique Monteiro. São Paulo: Editora 34, Edusp, 2000.

CARVALHO, Vladimir. Conterrâneos Velhos de Guerra. [Documentário]. Direção de Vladimir Carvalho, montagem de Eduardo Leone. Brasil, 1992, 153 min.

COSTA, Lúcio. (1987). *Brasília Revisitada*. In: Anexo I do Decreto nº 10.829/1987 – GDF e da Portaria nº 314/1992 – Iphan.

COSTA, Lúcio. O relatório do Plano Piloto de Brasília [edição em várias línguas]. *Módulo*, n. 8, 1957.

CREVELS, Christian Ferreira. *A semente pesada nas terras da discórdia*: o Santuário dos Pajés e o signo móvel. 2014. 117 p. Monografia (Bacharelado em Antropologia Social) Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2014.

DISTRITO FEDERAL. *Lei Complementar n. 803, de 25 abril de 2009*. Aprova a revisão do Plano Diretor de Ordenamento Territorial do Distrito Federal – PDOT e dá outras providências. Available at: <http://www.sedhab.df.gov.br/images/pdot/leis/leicomplementar-803-25-04-2009.pdf>. Acess on: feb. 2016.

DISTRITO FEDERAL. Terracap. *Manual Verde do Setor Noroeste*, 74p. 2009. Available at: http://www.terracap.df.gov.br/internet/arquivos/0044103478.pdf. Acess on: jul. 2015.

EPSTEIN, David. *Brasília, plan and reality*: a study of planned and spontaneous urban development. Berkeley: University of California Press, 1973.

FRÚGOLI JR, Heitor. *Centralidade em SP: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

GEERTZ, Clifford. Negara: o Estado-Teatro no século XIX. Lisboa: Difel, 1991.

FERREIRA, Marcílio Mendes; GOROVITZ, Matheus. A invenção da superquadra: o conceito de Unidade de Vizinhança em Brasília. IPHAN, 2009. Available at: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PubDivCol_InvencaoDaSuperquadra_m.pdf>. Acess on: feb. 2016

HOLSTON, James. *A cidade modernista*: uma crítica de Brasília e sua utopia. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

INGOLD, Tim. Against Space: place, movement, and knowledge. In: INGOLD, Tim. *Being Alive*. Essays on Movement, Knowledge and Description, 2011, p. 145-155.

JANUZZI, Vinicius Prado. *O céu e a terra*: o Setor Noroeste e seus primeiros moradores. 2016. 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

MACHADO, Lia Zanotta; DE MAGALHÃES, Themis Quezado. (1985). Imagens do espaço: imagens da vida. In: PAVIANI, Aldo [org]. *Brasília, ideologia e realidade*: espaço urbano em questão. Brasília: Editora UnB, 2010.

PATRIOTA DE MOURA, Cristina. *Condomínios no Brasil Central*: expansão urbana e antropologia. Brasília: Letras Livres, Editora Universidade de Brasília, 2012.

PATRIOTA DE MOURA, Cristina. O urbano e suas múltiplas dimensões. *Anuário Antropológico*, v. 38, n. 2, p. 9-15, dec. 2013.

SANTARÉM, Paulo Henrique da Silva. *A Cidade Brasília (DFE)*: conflitos sociais e espaciais significados na raça. 2013. 158 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2013.

VELHO, Gilberto. A utopia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ZHANG, Li. *In Search of Paradise*: middle-class living in a Chinese metropolis. Londres: Cornell University Press, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 087. Gender, sexuality and reproductive health of women (cis & trans) in the world neoconservative context: political, theoretical and methodological challenges in/to Anthropology

DESDOBRAMENTOS DA RECUSA À PÍLULA ANTICONCEPCIONAL POR MULHERES DA CLASSE MÉDIA BRASILEIRA

Virgínia Squizani Rodrigues
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal de Santa Catarina – 2018/1

Resumo

O presente trabalho se debruça sobre o movimento de mulheres brasileiras, em idade fértil, que se recusam a fazer uso da pílula anticoncepcional, seja como *método contraceptivo* ou como *medicamento de estilo de vida*. Este fato chama atenção, pois acredito que não se trata de um movimento isolado e abre portas para uma tentativa de compreender as transformações que acontecem na atualidade no que diz respeito ao uso da pílula anticoncepcional e às práticas de cuidado do corpo entre as camadas da classe média. Este artigo foi elaborado para ser apresentado no 18° Congresso Mundial IUAES e procura articular o projeto de pesquisa por mim utilizado para adentrar no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina com algumas das leituras realizadas ao longo do primeiro semestre da pós-graduação. Desse modo, o que o leitor encontrará ao longo deste texto corresponde a uma articulação experimental entre conceitos e inquietações acerca dos debates suscitados pelo comportamento de algumas mulheres que optam por não mais fazer uso da pílula anticoncepcional. Alguns de tais debates abrangem questões como: a do controle e autonomia dos corpos das mulheres; da medicalização excessiva dos corpos; das transformações das pautas das lutas feministas; do discurso médico ginecologista ocidental vigente; das novas práticas de *cuidado de si* por meio de métodos de contracepção não hormonais; das políticas públicas de saúde da mulher; entre outros.

Palavra-chave: Pílula anticoncepcional. Antropologia. Gênero. Saúde da mulher. Feminismo.

Abstract

The present study focuses on the movement of Brazilian women of childbearing age who refuse to use the contraceptive pill, either as a contraceptive method or as a lifestyle medicine. This fact draws attention because I believe that this is not an isolated movement and opens a door to an attempt to understanding the current transformations in the use of the contraceptive pill and the practices of body care among the middle class. This article was prepared to be presented at the 18th IUAES World Congress and seeks to articulate the research project I used to enter the Postgraduate Program in Social Anthropology at the Federal University of Santa Catarina with some of the readings made during the first semester of postgraduate studies. Thus, what the reader will find throughout this text corresponds to an experimental articulation between concepts and concerns about the debates aroused by the behavior of some women who

choose not to use the contraceptive pill anymore. Some of these debates include issues such as: the control and autonomy of women's bodies; the excessive medicalization of bodies; the transformations of feminist struggles; the current western gynecologist medical discourse; the new self-care practices through non-hormonal methods of contraception; women's public health policies; among others.

Keywords: Contraceptive pill. Anthropology. Genre. Women's health. Feminism.

INTRODUÇÃO

Este artigo foi elaborado para ser apresentado no 18° Congresso Mundial IUAES e procura articular o projeto de pesquisa por mim utilizado para adentrar no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina[1] com algumas das leituras realizadas ao longo do primeiro semestre da pós-graduação. Desse modo, o que o leitor encontrará ao longo deste texto se trata muito mais de uma articulação experimental entre conceitos e problemas de pesquisa do que abstrações teóricas a partir de relatos etnográficos. Talvez seja possível considerar que este artigo retrata os preâmbulos do trabalho de campo, o momento em que pesquisadores se deparam com inquietações e se dispõem a perseguir alguns problemas bons para pensar.

Nesta fase inicial de pesquisa acadêmica, os diálogos travados com os professores e colegas em sala de aula, sejam sobre as inquietações do fazer antropológico, sejam sobre o objeto de estudo em questão, se revelam, para mim, fundamentais para a construção de discussões ainda mais profundas, com as correntes de pensamento com as quais desejo me aproximar. Desse modo, gostaria de aproveitar este espaço para agradecer àqueles com quem venho trocando perguntas e tecendo novas conexões de aprendizado[2]. Certamente uma pesquisa não se faz só e, durante este período de dois anos durante o qual se pretende escrever uma dissertação a fim de se obter um título de Mestre, talvez também seja possível perceber as relações que fazem emergir um sujeito que se diga *pesquisador*.

Aproveitando o gancho daquilo que *emerge*, gostaria de dar início a este artigo frisando que me esforço em partir de uma noção foucaultiana e butleriana de que não há *sujeito* prévio. Com este conceito sob *rasura* (MALUF, S. W. 2013), podemos pensar que não há *o sujeito* de uma concepção iluminista. Este não está dado, ao contrário, *emerge* da constituição das relações permeadas de poder. Conforme Sônia Weidner Maluf (2013), o campo crítico dos estudos feministas e dos estudos pós-coloniais permitiu o deslocamento do sujeito de sua ontologização essencialista e, assim, abriu portas para a discussão sobre

[1] Agradecimento a CAPES pelo subsídio financeiro que permite a realização desta pós-graduação.
[2] Agradeço em especial aos integrantes do grupo de estudos do Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (TRANSES) e à Professora Sônia Weidner Maluf, coordenadora do grupo pelos debates realizados durante os encontros do primeiro semestre de 2018.

os modos de regimes de constituição do sujeito. Desse modo, neste estudo se pretende pensar "o sujeito não apenas como objeto da análise antropológica, mas como categoria analítica e paradigma para uma abordagem antropológica do contemporâneo" (idem, p. 134).

A emergência do sujeito, assim como os atravessamentos das relações e práticas que o constituem, colabora para a observação de micro realidades e seus respectivos contextos. A micro realidade implicada em minha pesquisa é a de mulheres jovens, em sua maioria da classe média urbana de Florianópolis, que estão deixando de fazer uso da pílula anticoncepcional, seja como método contraceptivo ou como *medicamento de estilo de vida* (NUCCI, 2012). A partir deste ato que eu, particularmente, leio como uma *recusa* que vai além do simples uso de um medicamento, percebo que essas mulheres estão investindo em outros métodos de contracepção não hormonais que, por vezes, implicam em novas técnicas de conhecimento e controle de si (FOUCAULT, 2004), bem como em novos projetos de vida. Acredito na importância de se observar o contexto, disso que podemos chamar de *micro realidade dos métodos de contracepção não hormonai*s, pois se trata, também, de um contexto atravessado por reivindicações feministas de um *antes* e de um *agora*, a partir do qual percebo o desdobramento de uma série de práticas que implicam na materialização *iterativa* de uma diversidade de corpos e sujeitos (BUTLER, 2011).

Articulo este texto em três momentos a fim de melhor situar o campo de pesquisa que se forma. Num primeiro momento, desde uma pequena revisão bibliográfica, contextualizo os modos como se deu a inserção da pílula anticoncepcional no Brasil e quais estudos relacionados a este tema foram realizados até então; em seguida, trato da caracterização do problema de pesquisa em questão e dos modos como me aproximei deste; e, finalmente, aponto alguns caminhos possíveis para esta pesquisa a partir de alguns movimentos observados em campo.

A INSERÇÃO DA PÍLULA ANTICONCEPCIONAL NO BRASIL

A pílula anticoncepcional, desenvolvida na década de 1950, foi introduzida no Brasil em 1962 e, ao longo das últimas décadas, passou a ser vista não só como um método de contracepção, mas também como um medicamento de "estilo de vida" cujo objetivo seria o de tratar condições não patológicas, ou seja, aquilo que não oferece riscos à saúde. A pílula serviria, enquanto uma "droga de estilo de vida", para tornar a vida da "mulher moderna" mais "confortável" (NUCCI, 2012). Entretanto, o anticoncepcional também pode ser considerado uma tecnologia reprodutiva de contracepção. Tecnologias reprodutivas abrangem tanto técnicas contraceptivas, quanto conceptivas e, segundo Lucila Scavone:

> [...] a experiência das técnicas reprodutivas sugere a difusão e a imposição do modelo médico científico, mas também pressupõe a busca - ou a recusa - que mulheres e homens, em diferentes situações, fazem deste modelo. A dominação da natureza, no caso da reprodução, pode ser considerada um elemento de autonomia para as mulheres e também de controle político de natalidade, ou ainda um fator de risco para a saúde. (2004, p.71-72).

Numa rápida contextualização dos modos como se deu a inserção deste medicamento no Brasil, é importante lembrar que a década de 60 foi marcada pela ditadura militar e pela preocupação com as políticas de controle populacional. Conforme Joana Maria Pedro (2003) expressa, a venda do medicamento era destinada, preferencialmente, às mulheres casadas das classes médias. As mulheres das camadas populares poderiam obter a pílula, assim como o Dispositivo Intrauterino (DIU), de modo gratuito através de organismos como a Sociedade Civil Bem-Estar Familiar no Brasil (BEMFAM). "Assim, enquanto em lugares como a França a pílula somente foi liberada para consumo em 1967, no Brasil a pílula anticoncepcional e o DIU foram comercializados sem entraves desde o início da década de 60" (PEDRO, 2003, p. 241).

Jannotti et al. (2015) também buscaram compreender como ocorreu a estabilização das vendas e consumo de anticoncepcionais no Brasil através da investigação de matérias publicadas pelo jornal *O Globo* durante o período de 1960 a 1979. Fazendo uso da técnica de análise narrativa procuraram identificar "como os enredos sobre as pílulas anticoncepcionais foram construídos e como contribuíram para a ideia de um produto seguro, eficaz e oportuno" (JANNOTTI ET AL., 2015, p. 3). Em seu estudo, é possível verificar que o debate social entorno do uso da pílula sempre foi controverso e intermediado por diferentes atores e instituições: médicos, instituições privadas, Igreja Católica e Estado.

Uma das principais controvérsias internacionais que repercutia no Brasil estava relacionada à segurança do medicamento e aos riscos de desenvolver doenças graves, como o tromboembolismo, apresentados. Tais discussões fomentavam o processo de regulamentação e regulação das pílulas por parte do Estado. Sintomas como náuseas, dores de cabeça e retenção de líquido eram vistos como de menor importância frente a problemas considerados mais graves como a gravidez indesejada, os altos índices de "abortos criminosos" e a necessidade de um método eficaz no controle das taxas de natalidade. Desse modo, a pílula foi se constituindo e se fixando como um "mal necessário" - como também podemos ver nos relatos de resgate de memória de trabalhos anteriores:

> *Eu tinha ânsia de vômito, náusea, dor de cabeça, com o Neovlar; depois tinha o Primovlar. Este último que dava problema. Depois passei a tomar o Neovlar. Mas mesmo assim com problema [...] eu tinha que tomar* [Dolores, geração pílula[3]]. (PEDRO, 2003, p.250).

[3] A autora chama de "geração pílula" as mulheres nascidas nas décadas de 1940 e 1950 para se referir às primeiras gerações que passaram a fazer uso da pílula anticoncepcional durante os anos 1960 e 1970.

Os estudos acima mencionados são fundamentais para a compreensão da inserção e disseminação da pílula anticoncepcional no Brasil, assim como para o resgate da discussão em torno da segurança da pílula e dos riscos de saúde que apresenta. O trabalho de Scavone (2000), que toma a década de 1990 como a "terceira década dos direitos reprodutivos", analisa as taxas de esterilização feminina e o quadro do aborto no Brasil nesse mesmo período. Por meio desta investigação, é possível perceber que o pano de fundo dos debates acerca dos direitos reprodutivos e do acesso às técnicas de contracepção estão fundamentalmente ligados ao direito à livre escolha da maternidade e também à "constatação de que as mulheres brasileiras continuam sendo alvo de políticas demográficas de cunho controlista" (idem, p. 3).

Apesar disso, poucos estudos publicados acerca da administração dos usos da pílula por mulheres da atualidade são encontrados, com exceção dos trabalhos de Daniella Manica (2003 e 2009) que, através da análise da medicalização da menstruação e da supressão do fluxo menstrual, dialoga com as dicotomias "natureza e cultura, masculino e feminino" dentro dos estudos de gênero, pensando as relações entre tecnociência, corpos, gênero e sexualidades (MANICA, 2011). Bem como a dissertação de Bruna Klöppel, *Aparatos de produção subjetivo-corporais nas práticas de percepção da fertilidade* (2017), que observa as práticas de aplicação do método de contracepção não hormonal baseado do método billings, uma forma de percepção da fertilidade.

O fato de não encontrar mais estudos que tratem dos usos e desusos dos anticoncepcionais após sua inserção comercial no Brasil provoca em mim uma curiosidade em compreender como a pílula foi incorporada pelas mulheres que nasceram a partir dos anos 1990 e atingiram a puberdade nos anos 2000, momento em que muitas passaram a fazer uso daquilo que já era considerado a evolução das primeiras pílulas formuladas, e o que faz, hoje, com que muitas mulheres optem por não mais utilizar esse medicamento.

DA RECUSA À PÍLULA ANTICONCEPCIONAL

Não tomar a pílula anticoncepcional se configurou como um problema para mim em março de 2017 quando, por sugestões médicas, interrompi o uso do medicamento que vinha administrando há dez anos. Tal interrupção deveria durar somente um mês. Entretanto, lembro de me sentir desconfortável com a ideia de não ter à minha disposição a "segurança" que o controle do ciclo reprodutivo através da pílula anticoncepcional me proporcionava. Por este motivo, somado ao fato de já ter dialogado com outras pessoas do meu círculo de convivência que já não mais utilizam este medicamento, passei a buscar uma série de informações sobre os efeitos corporais provocados pela interrupção do uso do anticoncepcional. Aos poucos, encontrei grupos de mulheres na rede social

Facebook que debatiam a questão e expunham suas experiências acerca de suas percepções corporais após o interrompimento do uso da pílula.

As rodas de conversa de assuntos da feminilidade, por assim dizer, parecem ter se deslocado para os meios online e é justamente nessas plataformas digitais que novas redes de informação se constroem. Pensando que "a rede pode tanto ser o contexto no interior do qual certas relações se produzem, quanto um mediador que transforma relações e possibilita a emergência de sujeitos" (RIFIOTIS, 2016, p.94), o trabalho de "rastrear" as novas conexões que se formam, permite que o foco etnográfico recaia sobre os agenciamentos daqueles que participam e atuam no curso das redes que (se)formam e fazem formar novas práticas.

Pois, justamente nesses espaços, criam-se grupos de apoio e de construção do conhecimento sobre diferentes temas, sendo alguns destes: alternativas não hormonais de contracepção; riscos de saúde provocados pelo uso contínuo de anticoncepcionais; mudanças corporais pelas quais as mulheres passam ao interromper o uso da pílula, etc. Os relatos são, em sua maioria, baseados em experiências pessoais e individuais que, no coletivo, encontram consonância e estimulam novas práticas de autoatenção (MENÉNDEZ, 2003) e cuidados de si (FOUCAULT, 2004). O tema dos efeitos da interrupção da pílula são frequentes, assim como um forte questionamento acerca da necessidade de se tomar este medicamento, ou não. Aos poucos, as narrativas daquelas mulheres me inspiraram a me perguntar em que momento eu havia, de fato, escolhido tomar a pílula e por que mantinha seu uso. Assim, após o um mês da interrupção do uso do anticoncepcional, conversando com minha ginecologista, optei por adquirir um *calendário lunar*[4] para monitorar as fases do meu ciclo menstrual e não mais fazer uso da pílula. Sem saber, eu embarcava em uma série de observações e questionamentos que desembocaram em um projeto de mestrado.

Para poder pensar esse movimento de mulheres, em fase de ciclo de vida fértil e reprodutivo, em tempos de maior experimentação e liberação sexual, que deixam de tomar a pílula anticoncepcional hormonal, acredito que seja preciso voltar o nosso olhar para o início dos anos 2000. Sendo eu também parte deste movimento e não tendo realizado propriamente um trabalho de campo, ainda, me limito a pesquisar na memória da minha própria experiência, assim como nos diálogos informais que venho realizando há, aproximadamente, um ano com outras mulheres brancas, cis, de classe média, residentes de Florianópolis, acerca de suas experiências com o uso de anticoncepcionais hormonais. Enquanto minha memória me leva de volta à primeira consulta ginecológica realizada por volta de 15 atrás, os diferentes relatos de outras mulheres do meu círculo

[4] Disponível em: https://www.mandalalunar.com.br/ Acesso em: 30/07/2018.

de convivência, com quem debato acerca de tais questões, me levam a perceber relações problemáticas que se estabelecem entre alguns médicos e pacientes.

Não gostaria de realizar qualquer tipo de generalização, entretanto, preciso demarcar que ouvi diversos relatos do que foi considerado, por algumas mulheres, como uma prescrição "indiscriminada" da pílula anticoncepcional que coincidem e que me fazem pensar que existiu - e ainda existe – uma tendência médico ginecológica de prescrição exacerbada de tal medicamento. Apesar de muitas meninas já experimentarem uma vida sexual ativa por volta dos 15 anos, os principais motivadores encontrados no discurso do uso da pílula anticoncepcional, nas classes médias, não parecem estar voltados para o controle reprodutivo. Ao contrário, voltam-se para o combate a espinhas/acne, redução de cólicas menstruais, *necessidade de controle do ciclo menstrual*, sem questionar os possíveis riscos dos efeitos colaterais de tal medicamento.

Gosto muito da frase final de *História da Sexualidade - A Vontade de Saber* em que Michel Foucault aponta para a ironia dos *dispositivos*: "é preciso acreditarmos que nisso está nossa liberação" (2017, p. 174). Pensando o conceito de *dispositivo* enquanto uma rede que articula diferentes mecanismos, discursos, saberes, práticas, políticas, regras, normas, objetos, entre outros. Ou seja, como uma ampla teia que envolve um conjunto de ações que atua na produção de sujeitos, sempre ligadas a formas de *saber* e *poder*, Foucault nos ajuda a pensar os modos como somos atravessados pela cultura e constituídos de uma complexidade multifatorial e intersubjetiva. Quando o filósofo se questiona sobre o que significa a produção de uma ciência da sexualidade, ele está direcionando seu pensamento para o saber dos domínios de poder, de modo que pensa o poder não como força repressiva, mas como produtor de práticas e discursos. A pílula que, por alguns, foi tomada como símbolo de poder da mulher sobre seu próprio corpo e que colaborou com a liberação sexual das mulheres durante os anos de 1960 e 1970, parece ser apontada, hoje, por algumas mulheres que se autodeclaram como pertencentes da nova geração feminista, como parte do dispositivo que nos aprisiona e que nos *castra* - para usar um termo recorrentemente encontrado em discursos contra o uso da pílula em redes sociais[5].

É este contexto marcado por médicos ginecologistas, jovens pacientes, prescrição pouco cautelosa de um medicamento hormonal que oferece riscos à saúde[6] - como trombose venosa - que me faz pensar que o não uso da pílula é deliberado e implica um ato de *recusa*. Ou seja, envolve uma *resistência* a um determinado saber médico e produz/

[5] Averiguar, em profundidade, como tais mulheres de fato percebem o uso da pílula e, se a administração deste medicamento está relacionada, ou não, ao discurso dos movimentos feministas, é um dos objetivos desta pesquisa ainda em curso.

[6] Grandes partes das complicações de saúde decorrentes do uso continuado de anticoncepcional são relacionadas ao aumento das chances de se desenvolver câncer de mama, ansiedade, depressão, assim como estão relacionadas à coagulação do sangue que, se estacionário, pode desencadear o processo de uma trombose venosa.

inflama novos tipos de comportamento - comportamentos que, acredito eu, merecem ser observados a partir de um prisma de poder produtivo tanto de práticas, quanto de discursos, bem como de novos dispositivos de controle. Percebo que é preciso olhar para este movimento de modo crítico. Afinal, até que ponto o discurso contra a pílula também não recai na mesma ironia do dispositivo apontado por Foucault?

CORPOS E DESDOBRAMENTOS POSSÍVEIS

Nesta "participação observante" (SILVA, 2015) até o momento realizada por mim, um comportamento percebido é o forte uso de grupos em redes sociais, como mencionado acima, para o compartilhamento de dúvidas e experiências ao longo do processo que se inicia com a interrupção do uso da pílula anticoncepcional. Este passa pelo questionamento sobre as transformações que ocorrem nos corpos dessas mulheres, assim como pela hesitação de quais métodos contraceptivos não hormonais utilizar.

Conforme Fabíola Rohden (1998) expõe, o corpo também pode se apresentar como "um campo maleável de fluxos que participa na elaboração de inúmeras possibilidades que envolvem discursos, práticas e intervenções concretas" (idem, p. 137). Ao resgatar as ideias de Beatriz/Paul B. Preciado (2007) acerca de uma plasticidade tecnológica de gênero e de Nelly Oudshoorn (1994) sobre o papel das tecnologias biomédicas na formação dos "corpos", Manica e Ramírez -Gálvez (2015) reforçam que "o corpo não pode ser mais visto como matéria passiva, mas como uma entidade tecno-orgânica, cuja normalização depende de hormônios, silicone, técnicas cirúrgicas" (idem, p.24). As biotecnologias mencionadas ganham destaque, pois se tornam definidoras das performances de gênero "mais ou menos naturais" e ajudam a questionar que sujeitos têm acesso aos procedimentos químicos que permitem regular a fecundidade, por exemplo, e assim sujeitar-se/alinhar-se, ou até mesmo, dissidiar em "novos modos de individuação/subjetivação atrelados ao corpo e à vida" (ibidem, p.25).

Como aponta Thomas Csordas (2008), o corpo é de fato um bom ponto de partida para se pensar a cultura e o sujeito. Ou seja, pensar o corpo não como objeto a ser estudado em relação à cultura, mas como sujeito dela nos permitiria olhar para sua base existencial ou, pelo menos, para a base existencial de alguma micro realidade.

Neste imbricamento de práticas, corpos-sujeitos e constituição de novas relações que se dão a todo o momento, identifico alguns desdobramentos possíveis de comportamento a se observar que dialogam sobre: controle e autonomia dos corpos das mulheres; precarização das políticas públicas voltadas para a saúde da mulher; medicalização excessiva dos corpos; e responsabilização delas sobre o controle da reprodutividade; entre outros. Assim como questionam sobre: o discurso médico-ginecologista ocidental vigente;

a regulamentação da indústria farmacêutica; e a forma como as informações acerca dos efeitos colaterais dos medicamentos são dispostas em suas bulas; bem como sobre a pouca difusão de conhecimento sobre o funcionamento biológico dos corpos das mulheres e os diferentes métodos contraceptivos disponíveis.

Apresento aqui quatro exemplos de desdobramentos de práticas até então por mim observadas em diferentes ambientes, que ocorrem a partir da interrupção do uso da pílula anticoncepcional por algumas mulheres. Tais práticas não se dão de modo isolado, atravessam-se constantemente e, ao mesmo tempo em que são operadas, operam novos corpos-sujeitos[7].

Dos problemas de saúde provocados pelo uso contínuo da pílula anticoncepcional. Na rede social *Facebook* é possível encontrar alguns espaços que debatem os problemas de saúde provocados pelo uso do anticoncepcional. Dos grupos e páginas existentes, uma em especial, que conta com mais de 154 mil seguidores, chama minha atenção, pois reúne depoimentos de mulheres que tiveram alguma complicação de saúde por conta do uso da pílula. Os relatos são feitos em vídeo ou em texto por quem sofreu os efeitos colaterais do anticoncepcional hormonal. Geralmente esses são relacionados à coagulação do sangue que, se estacionário, pode desencadear o processo de uma trombose venosa. A doença, conhecida como trombofilia, pode ser de dois tipos: hereditária ou adquirida. Dentro do campo da medicina ginecológica (MACHADO e LIMA, 2008) é sabido que mulheres com predisposição genética para o desenvolvimento de trombofilia não devem fazer uso de anticoncepcionais hormonais, pois esses ampliam as chances de se desencadear um processo de trombose venosa, embolia pulmonar ou Acidente Vascular Cerebral (AVC), complicações essas que podem levar à morte ou deixar sequelas profundas. Entretanto, muitas das vítimas destas doenças alegam não ter tido conhecimento prévio de uma possível condição hereditária, ou ainda, de não terem sido adequadamente informadas a respeito do risco de desenvolverem trombofilia devido ao uso prolongado de anticoncepcionais por seus médicos.

Além dos relatos de complicações de saúde sofridas por uso desses medicamentos, reportagens a respeito de determinadas marcas de contraceptivos hormonais que poderiam oferecer maior ou menor risco à saúde, assim como indicações de sintomas que poderiam indicar algum indício de trombose, são compartilhadas com frequência na página da rede social a que me refiro. Debates são suscitados e opiniões divergem conforme cada conteúdo compartilhado. Parece haver senso comum acerca da necessidade de mais informações a respeito dos efeitos colaterais da pílula, porém entre alguns comentários é possível notar

[7] Ressalto novamente que esses desdobramentos indicados não são, em si, resultados de uma pesquisa extensa e aprofundada, mas partem de um trabalho de campo inicial e sugerem possibilidades de desenvolvimento para a pesquisa como um todo.

certa preocupação com a instauração do que seria considerado um "pânico generalizado desnecessário" entre mulheres que optam por fazer uso do anticoncepcional.

Do acionamento das políticas públicas para a inserção do DIU através do SUS. Uma vez que mulheres que mantém relações sexuais com homens deixam de fazer uso da pílula anticoncepcional, seja porque tiveram algum problema de saúde, ou não, elas se voltam para a busca de novos métodos de contracepção. Uma opção bastante procurada por algumas destas mulheres é o uso do Dispositivo Intrauterino (DIU) de cobre. Assim como há páginas na rede social *Facebook* que dialogam sobre os problemas de saúde provocados pela pílula, há grupos fechados que compartilham informações e esclarecem dúvidas sobre o uso do DIU. Através de perguntas e respostas são elucidadas questões sobre a eficácia do método contraceptivo; possíveis efeitos colaterais provocados; assim como interrogações sobre como acionar o Sistema Único de Saúde (SUS) para poder realizar o procedimento de inserção do DIU. Também é possível encontrar diversos relatos de experiências individuais compartilhados por algumas mulheres. Os relatos abrangem tanto experiências tomadas como positivas ou negativas, pois muitas mulheres passam por um processo longo e extenuante de reunião de documentos e avais médicos que justifiquem a liberação da inserção do DIU pelo SUS - *enquanto ainda é possível*[8]. É bastante comum ler sobre a necessidade de se realizar um enfrentamento a posturas médicas, uma vez que ao longo do processo muitas mulheres sofrem tentativas de dissuasão de inserir o DIU e ir adiante com o procedimento. Depoimentos de diálogos de mulheres com médicos ginecologistas que informam, erroneamente, que apenas mulheres que já tenham tido filhos estão autorizadas a fazer a inserção do DIU se repetem no grupo do *Facebook* e sempre são acompanhados de mais relatos de como quem já conseguiu fazer o procedimento enfrentou tais barreiras.

Dos métodos de percepção da fertilidade. A dissertação de Klöppel (2017) traz à tona a micro realidade de um grupo de mulheres que, a partir da compreensão e uso do método Billings de percepção da fertilidade, passa a fazer uso deste não só como uma método contraceptivo, mas também como uma forma de "conhecer o próprio corpo". Este método se aprofunda no estudo das fases do ciclo menstrual e demanda uma série de procedimentos específicos tais como a medição da temperatura corporal e a observação do muco vaginal por parte das mulheres que o adotam. O estudo de Klöppel também deixa claro como o seu olhar sobre os métodos de percepção da fertilidade parte da noção de "contracepção" e, à medida em que a pesquisa avança, se desloca para a noção de "saúde" e "bem estar", o que lhe permite problematizar as noções de "natureza" e

[8] Entendo que a Emenda Constitucional 95, instaurada durante o exercício de governo de Michel Temer em 2017, coloca os gastos públicos com saúde em trajetória declinante, o que coloca em risco a sustentação do SUS assim como demais políticas públicas voltadas para a saúde da mulher.

"cultura" e, a partir dos relatos de campo, descolar a compreensão de "fertilidade" da de "reprodução". Considero este trabalho um bom exemplo que ilustra uma das diferentes práticas operadas pelas mulheres que deixam de tomar a pílula se engajam.

Dos ritos do "Sagrado Feminino". Finalmente, reconheço que existem outras correntes de mulheres que deixam de fazer uso do anticoncepcional e passam a estabelecer outros vínculos de conexão com o próprio corpo, seja através da observação de suas alterações fisiológicas ao longo do ciclo menstrual, seja pela atenção aos seus humores e emoções. Algumas destas passam a realizar alguns ritos com o sangue menstrual, como o *Plantar à Lua*, quando devolvem o sangue coletado através do uso de coletores menstruais à terra, bem como o *Oráculo*, quando realizam desenhos com esse a fim de buscar inspirações para suas inquietações. Por não acompanhar essas correntes em maior profundidade, apenas as cito brevemente com o intuito de ilustrar que os desdobramentos da interrupção da pílula anticoncepcional são vários e multifacetados.

CONCLUINDO OU, MELHOR, COMEÇANDO

Retornando à inspiração butleriana que me ajuda a pensar os modos como o sujeito se constitui por meio de práticas e de relações, tendo em mente que tais práticas não se dão de modo isolado, atravessam-se constantemente e, ao mesmo tempo em que são operadas, operam novos corpos-sujeitos, percebo que a disposição investigativa aponta para um conjunto de problemas e questões a serem exploradas. Cabe agora dar continuidade ao estudo iniciado e buscar compreender em profundidade alguns dos desdobramentos que a recusa ao uso da pílula anticoncepcional implica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, Judith. *Bodies that matter:* On the discursive limits of 'sex', Taylor & Francis e-Library, 2011.

CSORDAS, Thomas. *A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia*. In: Corpo/Significado/Cura. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. In: Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *História da Sexualidade I*: A vontade de saber, Paz & Terra, Rio de Janeiro/São Paulo, 2017.

JANNOTTI, Dra. Claudia Bonan et al. *Controvérsias e estabilização da pílula anticoncepcional no Brasil*: do malthusianismo ao pós-neomalthusianismo. XXVIII Simpósio Nacional de História: Lugares dos Historiadores: velhos e novos desafios, Florianópolis, jul. 2015.

KLOPPEL, Bruna. *Aparatos de Produção Subjetivo-corporais nas Práticas de Percepção da Fertilidade*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

MACHADO, Ana Isabel; LIMA, Jorge. *Trombofilias e Contracepção*. Acta Obstet Ginecol Port, v. 2 n.2 p.84-95, 2008.

MALUF, Sônia Weidner. *Por uma antropologia do sujeito:* da Pessoa aos modos de subjetivação. Campos: Revista de Antropologia Social, Curitiba, v. 14, n. 1/2, p.131-158, out. 2013.

_____. *Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas:* abordagens antropológicas. Esboços - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, [S.l.], v. 9, n. 9, p. pp. 87-101, jan. 2001.

MANICA, Daniela Tonelli; RAMIREZ-GALVEZ, M. C. . *Tecnociência, corpos, gênero e sexualidade*. Mediações – Revista de Ciências Sociais, v. 20, p. 11, 2015.

MANICA, Daniela Tonelli. *A vida social dos medicamentos:* etnografias e escolhas. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.4, n.1, jan.-jun., p.176-188, 2012

_____. *A desnaturalização da menstruação:* Hormônios contraceptivos e tecnociência. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 197-226, jan./jun. 2011.

_____. *Contracepção, natureza e cultura:* embates e sentidos na etnografia de uma trajetória. Tese (Doutorado em Antropologia Social). IFCH, Unicamp, Campinas, 2009.

_____. *Supressão da Menstruação:* Ginecologistas e Laboratórios Farmacêuticos Re-apresentando Natureza e Cultura. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). IFCH, Unicamp, Campinas, 2003.

MENÉNDEZ, E. *Modelos de atención de los padecimientos:* de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. Ciência & Saúde Coletiva, v. 8, n. 1, p. 185-208, 2003.

NUCCI, Marina. *Seria a pílula anticoncepcional uma droga de "estilo de vida"?* Ensaio sobre o atual processo de medicalização da sexualidade. Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, n. 10, abr. pp. 124-139. 2012.

PEDRO, Joana Maria. *A experiência com contraceptivos no Brasil:* uma questão de geração. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 23, n. 45, p.239-260, jul. 2003.

RIFIOTIS, Theophilos. *Etnografia no ciberespaço como "repovoamento" e explicação*. Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS), vol. 31, n.90, 85-98, fevereiro/2016.

ROHDEN, Fabíola. *O corpo fazendo a diferença*. Mana [online]. vol.4, n.2, pp.127-141, 1998.

SCAVONE, Lucila. *Dar a vida e cuidar da vida:* feminismo e ciências sociais [online]. São Paulo: editora UNESP, 2004. 205 p.

_____. *Direitos reprodutivos, políticas de saúde e gênero*. Estudos de Sociologia, v. 5, n. 9 (2000).

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 141. Policies/politics, heritages and arts in contemporary cities

ENTRE CAMISAS E FANTASIAS: A ARTE DE FAZER O CHÃO DO SALGUEIRO[1]

Vítor Gonçalves Pimenta
LEECCC-PPGA (UFF)[2]

Resumo

Neste trabalho, busco pensar esteticamente e politicamente a performance do chão nos ensaios e desfiles da escola de samba Acadêmicos do Salgueiro na cidade do Rio de Janeiro, a partir da cultura material, principalmente, as camisas e fantasias dos componentes. O chão da escola corresponde à comunidade do Salgueiro, ou seja, um grande grupo de corpos, que se subdividem nas diversas alas que compõem a agremiação dessa Escola de Samba, responsável pelo assentamento da escola. A comunidade é formada pela ala das baianas, a ala da Velha Guarda, os três casais de mestre-sala e porta-bandeira, a ala dos(as) passistas, a ala da bateria, ala dos compositores, as alas que contam o enredo da escola, os/s componentes das alegorias, e, ainda, a equipe do carro de som composta por instrumentistas e intérpretes e os diretores de harmonia. Assim, partindo de uma observação participante e dançante e da utilização de entrevista semiestruturada, o objetivo é refletir sobre a comunidade que faz o carnaval na sua dimensão performática, focando na sua produção identitária através dos objetos.

Palavras-chave: Camisas, Fantasias, Visual, Samba, Salgueiro

BETWEEN SHIRTS AND COSTUMES: THE ART OF MAKING THE GROUND OF SALGUEIRO

Abstract

In this work, I seek to think aesthetically and politically about the performance on the ground in the rehearsals and parades of "Acadêmicos do Salgueiro" Samba School in Rio de Janeiro. This Samba School's ground corresponds to the community, that is, a large group of bodies that is subdivided into the various wings – calles "alas" - that make up the Samba School, responsible for the settlement of this Samba School. Salgueiro Samba School consists of "ala das baianas", the old guard wing, the three couples of "mestre-sala and porta-bandeira" (Master of Ceremonies and Flag Bearer), the dancers' wing ("passistas"), the percussion section, the wings that tell the story

[1] Agradeço à FAPERJ por financiar minha pesquisa de doutorado e seus desdobramentos. Agradeço ao professor Daniel Bitter (PPGA-UFF) as ideias sobre o tema do artigo. Agradeço aos/às componentes do Salgueiro, sem eles/as este trabalho não seria possível.
[2] Agradeço ao meu orientador Julio Cesar de Tavares as trocas frutíferas para além das fronteiras acadêmicas. Agradeço à Lívia Buxbaum o apoio presente e resistente na contribuição da minha escrita. Agradeço à Magna Silva pelo apoio fundamental com a língua inglesa.

or explain the plot-theme presented by the samba school in its parade as well as its members on allegorical floats. Besides that, the sound car team is formed by musicians, singers and the directors of harmony. For this reason, based on a personal perspective as a dancer and Salgueiro Samba School member and on the use of a semi-structured interview. The aim is reflect upon the community that makes up the Carnival in Salgueiro Samba School, by focusing on its identity production through its objects.

Keywords: Shirts, Costumes, Visual, Samba, Salgueiro

INTRODUÇÃO

Depois de reverberar algumas questões importantes sobre os corpos brincantes que fazem o carnaval do Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro no artigo intitulado "Algumas reverberações sobre o chão do Salgueiro", apresentado no XVI Congresso de Antropologia na Colômbia e no V Congresso da Associação Latino-americana de Antropologia, considero oportuno me debruçar sobre a produção identitária dos componentes da comunidade através dos objetos: camisas e fantasias.

Nesse artigo anunciado na Colômbia, buscou-se experimentar os ensaios da comunidade, seguindo as palavras de Seghor (1982), em busca da melhor maneira de se alcançar o conhecimento, ou seja, sentindo o Outro, dançando o Outro, e fazendo desse encontro minha existência. Assim, nesta postura enérgica, tentou-se quebrar a dicotomia entre teoria e prática, produzindo um espaço de conhecimento, "onde um corpo sente o outro corpo, onde um corpo dança o outro corpo, onde corpos se conectam uns aos outros na experiência dinâmica, vital de conhecer e compreender o mundo a partir de seus corpos dançantes, que brincam de sambar o mundo" (PIMENTA, 2017, p. 20). Aqui, o objetivo é partir de uma percepção sobre o caráter estético e político da dança, vista sobre a ótica das relações entre o lugar, o ritmo e a gestualidade, como realizado anteriormente, somando-se uma reflexão sobre os objetos que produzem os corpos brincantes, indagando os/as componentes por meio de entrevista semi-estruturada[3].

De uma maneira ampla, compreende-se que esses objetos exercem funções identitárias, manifestando simbolicamente nossas identidades individuais e sociais e, ainda, organizam, individualmente e coletivamente, nosso entendimento sobre nós mesmos (CLIFFORD, 1985; GONÇALVES, 2007). Camisas e fantasias se relacionam fortemente ao corpo e às suas técnicas (MAUSS, 2003; BITTER, 2010), alcançando-se seus sentidos potentes, quando se as percebem por meio dos/as componentes que as usam.

Nesse sentido, a partir da experiência dançante (PIMENTA, 2017) e dos depoimentos dos/as componentes, apresentados no momento da entrevista, busca-se,

[3] As entrevistas qualitativas seguiram roteiro pré-definido, composto com perguntas abertas, tratando de questões referentes à origem e trajetória social e à ala da comunidade ou comercial – relação com a escola, lembranças de outros carnavais, os ensaios, o samba enredo, sobre a fantasia, o ensaio técnico, o desfile, assistir e patrimônio.

aqui, investigar como esses objetos, que marcam a construção estética e política do chão nos ensaios e desfiles da escola, se comunicam com os dois paradigmas que estruturam as escolas de samba e suas relações com o desfile. Esses paradigmas estruturantes são: o "visual" e o "samba no pé" (CAVALCANTI, 1994). Para a autora, o "samba" refere-se ao aspecto festivo do desfile, no qual o destaque é a performance coletiva dos componentes, marcada pelo cantar, dançar, brincar o samba enredo. O "visual" refere-se à dimensão plástica do desfile, destacando-se os elementos expressivos como as fantasias, os adereços, as alegorias, e o caráter espetacular. Nesse sentido, este artigo tem como foco os objetos que constroem o carnaval do Salgueiro.

Precisamente, em termos geográficos, a escola de samba Acadêmicos do Salgueiro, nascida no Morro do Salgueiro, na cidade do Rio de Janeiro, localiza-se na Serra da Carioca, maciço da Tijuca, também chamada de Morro do Mirante. O acesso ao morro dá-se, principalmente, pela Rua General Roca, que se inicia na famosa Praça Sáenz Peña, coração do bairro tijucano, Zona Norte carioca. "Sua população original, formada a partir dos primeiros anos após a abolição da escravatura, congrega muitas famílias negras oriundas do Vale do Paraíba e adjacências e foi, pelo menos até os anos de 1980, forte polo irradiador de tradições culturais de origem africana" (LOPES; SIMAS, 2015, p. 245).

Nos últimos anos, o Salgueiro destaca-se por exibir um chão forte, que compete duramente com as coirmãs pelo título de campeã do carnaval carioca. Ter um chão forte para as escolas, em geral, é reunir um grupo de corpos identificados com o pavilhão da escola e com o samba. É viver, experimentar, ensaiar a construção da escola. "No universo das escolas de samba, termo usado para definir a decisiva participação, no desfile carnavalesco, dos integrantes da comunidade de origem de uma escola" (LOPES; SIMAS, 2015, p. 60). A comunidade[4] é formada pela ala[5] das baianas, a ala da Velha Guarda, a ala dos compositores, os três casais de mestre-sala e porta-bandeira, a ala dos(as) passistas, a ala da bateria, a ala Maculêlê com coreografia, as alas que contam o enredo da escola e, ainda, os componentes das alegorias, a equipe do carro de som, formada por músicos e intérpretes e os diretores de harmonia. Assim, o chão da escola corresponde à comunidade do Salgueiro, ou seja, um grande grupo de corpos, que se subdividem nas diversas alas que compõem a agremiação, responsável pelo assentamento da escola e pela performance no dia do desfile.

[4] Segundo Dicionário da História do Samba: "Grupo de indivíduos que vivem num mesmo lugar, compartilhando interesses comuns. Nas escolas de samba, com a participação cada vez maior de pessoas estranhas ao universo das agremiações, num fenômeno iniciado ainda na década de 1950, a participação de moradores ou componentes oriundos dos núcleos de origem dita a prevalência maior ou menor de elementos característicos" (LOPES; SIMAS, 2015, p. 70).

[5] Segundo Dicionário da História do Samba: "Cada uma das unidades básicas ou células organizacionais das escolas de samba, inicialmente formadas por parentes, vizinhos ou amigos. Em razão de suas funções, as alas eram outrora caracterizadas como 'técnicas' ou 'de componentes'. Entre as primeiras estavam a ala da bateria, a das baianas e a dos compositores (LOPES; SIMAS, 2015, p. 20).

A comunidade reúne-se anualmente entre o final de setembro e começo de outubro para recadastramento dos integrantes nas alas e início dos ensaios. A comunidade é formada de corpos, oriundos de diversos locais: Morro do Salgueiro, Zona Norte, Zona Oeste, Zona Sul, Centro e, ainda, da região metropolitana e de outras cidades mais distantes do município do Rio de Janeiro. A diversidade de corpos é visível: homens, mulheres, LGBT, adultos de todas as idades, de jovens a idosos, negros, pardos, não-brancos e brancos. Eles variam na forma, na altura, no peso, entre outras dimensões. Percebe-se, de maneira geral, que grande parte da escola é formada de mulheres negras. Nos últimos anos, esses corpos passaram a começar os ensaios antes da escolha do samba enredo, uma vez que os/as componentes votam no samba. Nesta fase, restam, aproximadamente, 4 (quatro) sambas enredos em disputa para se tornar o hino oficial da escola para o carnaval do ano seguinte. Assim, os preparativos dessa grande celebração se iniciam no ano anterior ao do desfile. Segundo, Cavalcanti (1999, p. 49), "a confecção de um desfile começa mal terminado o carnaval do ano anterior, com a definição de um novo enredo a ser levado pela à escola na avenida". Os ensaios começam no último trimestre do ano e culminam até o dia do desfile, no mês de fevereiro ou março, no Sambódromo[6].

> Inaugurado em 02 de março de 1984, o Sambódromo é considerado o Templo do Samba. Localizado entre a Praça Onze e o Catumbi, foi construído justamente onde existiu a Pequena África do Rio de Janeiro, concentrando descendentes de africanos [...]. Sua arquitetura é uma criação do renomado Oscar Niemeyer, que só viu a obra concluída conforme o projeto original em 2012, quando foram construídos quatro novos módulos de arquibancadas no espaço anteriormente ocupado por um gigantesco bloco de camarotes (LIESA NEWS, 2014, p. 10).

A construção do Sambódromo, "expressou o reconhecimento oficial do potencial turístico, econômico, artístico do desfile na vida da cidade. Essa obra trouxe rentabilidade financeira para a festa, mas lhe impôs também condições espaciais muito definidas" (CAVALCANTI, 1999, p. 75). Assim, por exemplo, a Passarela do Samba é marcada por uma organização espacial, onde os melhores locais são os mais caros. A arquitetura hierarquiza o ato de ver as escolas. Em outras palavras, quem assiste melhor a evolução dos/as componentes da escola na avenida são aqueles/as que podem pagar mais por um ingresso (Cavalcanti, 1994).

No dia do desfile, os/as componentes são aqueles/as que passam pisando no chão da avenida do samba, vestindo as fantasias e contando corporalmente o enredo

[6] Local onde ocorrem os desfiles do Grupo Especial e do Grupo de Acesso (Série A) e, ainda, o desfile das escolas mirins. A Avenida Marquês de Sapucaí possui aproximadamente 700 metros de extensão. "A Prefeitura do Rio divulgou nesta quinta-feira (11) informações sobre o carnaval 2018. No Sambódromo, os desfiles das Escolas de Samba do Grupo Especial, Série A e Escolas Mirins, totalizando 42 agremiações, deverão atrair cerca de 500 mil pessoas". Disponível em: http://m.jb.com.br/carnaval-2018/noticias/2018/01/11/desfiles-na-sapucai-deverao-atrair-500-mil-pessoas/. Acesso em: 02 jul. 2018.

da escola. Essas fantasias usadas pelos/as componentes das alas da comunidade são emprestadas pela escola e precisam ser devolvidas posteriormente. Caso o/a componente não devolva a fantasia, ele/a é "automaticamente" cortado/a da ala, sendo proibido/a de desfilar no ano seguinte. O caminho da fantasia é o seguinte: a escola passa ao componente e, depois, o mesmo repassa à escola. Em seguida, a escola pode vender as fantasias a outras agremiações ou mesmo reaproveitá-las. Nesta dádiva entre escola e componentes, percebe-se uma relação de dar, receber e retribuir (MAUSS, 2003), fortalecendo a condição de pessoa dos/as componentes da comunidade. Os/as componentes ainda têm outros compromissos com a escola, além de devolver a fantasia. Pode-se destacar, primeiramente, que o/a componente deve se inscrever no grupo da comunidade, sendo designado pela direção a compor uma das alas da escola. Ao se inscrever, o componente é obrigado a participar dos ensaios semanais da escola, que atualmente acontecem às quintas-feiras, de 20h às 22h, podendo o/a componente faltar até três vezes. Caso exceda o número de faltas permitido, ele/a poderá ser cortado/a da escola. Existem ainda outros compromissos importantes com a agremiação, como o ensaio técnico na Avenida Marquês de Sapucaí e a gravação do samba enredo na cidade do samba. Nesses dois eventos, os componentes, normalmente, ganham uma camisa da escola, vermelha ou branca, podendo variar outras cores, e devem usar uma peça branca na parte de baixo, compondo o uniforme da escola. Ademais, os componentes são convidados a participar dos ensaios específicos com um pequeno grupo de alas, que podem acontecer tanto na quadra quanto na vila olímpica da escola, uma do lado da outra, ou na Cidade do Samba, em um dia da semana distinto da quinta-feira, dia oficial de ensaio.

CAMISAS

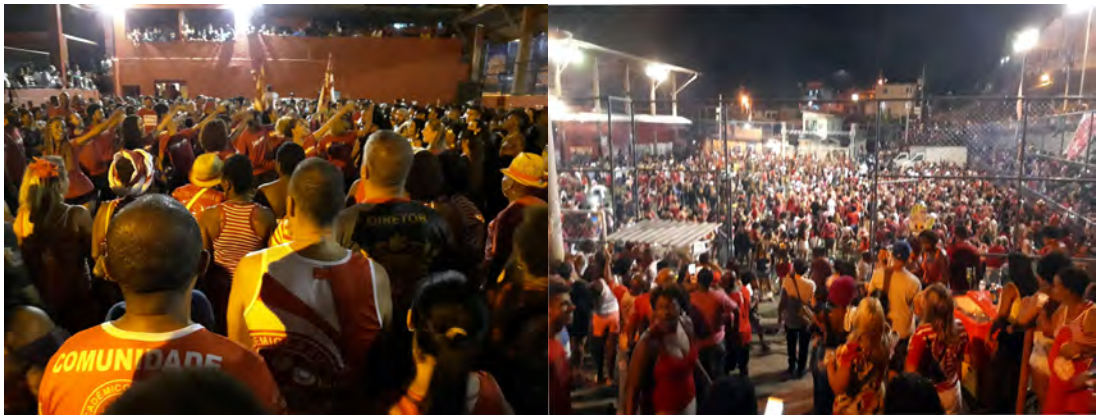


Imagem 1 e 2 – Camisas – Ensaio da comunidade no alto do Morro do Salgueiro

Imagem 3 e 4 - Camisas – Ensaio da comunidade na Rua Conde de Bonfim e Rua Maxwell
Fonte das imagens: Acervo pessoal Vítor Pimenta (Imagem 3 – Foto de Beatriz Freitas)

As camisas vermelhas e brancas do Salgueiro se configuram como o uniforme no dia a dia dos ensaios. Os componentes da agremiação vestem suas camisas em suas casas e, muitos, cruzam a cidade até chegar à quadra do Salgueiro, ponto de encontro da comunidade, na Rua Silva Teles, no bairro Andaraí. Assim, as cores vermelha e branca colorem a cidade no caminhar dos componentes pelas ruas. Ao alcançar a quadra da escola, as camisas se unem para performar o samba enredo da escola, construindo o chão vermelho e branco.

Nos ensaios, os corpos vestem normalmente camisas vermelhas e/ou brancas da própria escola. As camisas são normalmente do mesmo modelo e pano – poliéster, algumas podendo ter na sua composição 20% de algodão -, mudando apenas os enredos e assim as cores, desenhos, arte. Elas também podem ser de outras cores e de outros modelos. Há ainda a possibilidade ainda de o/a componente, por falta de tempo ou outro motivo, não vestir nenhuma camisa do Salgueiro. Por exemplo, quando ele/ela vem direto do trabalho. Mas grande parte da escola veste a camisa ou as cores da agremiação nos dias dos ensaios.

A camisa vermelha e/ou branca torna-se uma obrigação em compromissos como gravações do samba enredo e programas de televisão e, ainda, no ensaio técnico. Entretanto, o diretor de harmonia pode solicitar em um ensaio ou outro os/as componentes irem trajados com as cores da escola, compondo a parte de baixo – calça, bermuda ou saia -, na cor branca. Assim, os corpos se vestem de vermelho e/ou branco semanalmente, mudando de vestimenta somente no dia do desfile. Se considerarmos que os ensaios duram entre quatro a cinco meses, temos no mínimo

16 ensaios na(s) quadra(s)[7] e nas ruas, sem contar o ensaio técnico na Sapucaí e outros ensaios/compromissos na Cidade do Samba ou na quadra da escola. Por exemplo, ensaios menores com mais ou menos 4 (quatro) alas, quando o foco é ensaiar o canto do samba enredo.

Nesse movimento dos ensaios, percebe-se que o chão da escola é assentado com as camisas da escola de vários anos, que se reúnem semanalmente, apresentando uma estética vermelha e branca. Dessa forma, as camisas celebram o enredo do carnaval presente conjuntamente com os enredos passados, os quais, normalmente, referem-se aos últimos anos, revelando a cada ensaio um mosaico da história da agremiação.

Em seguida, apresento alguns depoimentos dos/as componentes das alas da comunidade referentes aos usos de camisas ao longo dos ensaios semanais.

> Gosto [ir com a camisa do Salgueiro aos ensaios], eu acho que já faz parte, você já tem, como se diz, já como se fosse uma fantasia. Você colocar a camisa do Salgueiro é como se já estivesse fazendo parte do Salgueiro, é como se fosse o Salgueiro. Como se fosse a fantasia, o Salgueiro. Como se você estivesse fantasiado inteiro. E eu acho muito bonito, as pessoas olham pra você: "Ih, vai pro Salgueiro". Acho legal, é como você fosse assim, é, voltando ao enredo, celebridade. Aquele enredo celebridade, é como se fosse uma celebridade... Sempre vermelho, porque é a cor forte da escola, então vou sempre com vermelho. A parte de baixo... aí, não. Ai que eu vario um pouco. Boto às vezes preto, uma cor mais clara. Assim pra ficar, eu acho que fica mais bonito o próprio vermelho e branco (JOSÉ RODRIGUES, 44 anos, negro, 10 anos desfilando no Salgueiro, morador do bairro Grajaú).

> Essas blusas não saem daqui por nada. Tipo, dá vontade de botar num vidro, tô falando do Salgueiro, porque é do Salgueiro mesmo, porque é do Salgueiro. Colocar a camisa num vidro ali e falar tá aqui. Desfilei esses anos todos, aliás eu tenho acho que pra mais de 500 camisas de ensaio técnico, que eu não dou nenhuma (ORLANDO BENEDITO, 53 anos, negro, 7 anos desfilando no Salgueiro, morador do bairro Rocha).

> Costumo [ir com a camisa do Salgueiro aos ensaios], mas, ultimamente, não tenho ido, porque as camisas que eu tenho é tudo antiga, então eu não costumo colocar. Eu pensei que esse ano ia rolar uma camisa do Salgueiro, não rolou, né. Aí eu vou de vermelho e branco, né, e tá bom... Uma rosa no cabelo... (JORDÊNIA LIMA, "não importa, seje branco, seje morena, seja negra... o que vale é o coração...", 57 anos, mais de 2 décadas desfilando no Salgueiro, moradora do bairro Leme/Babilônia).

> A expectativa. Que eu tenho o maior orgulho de botar essa, a camisa do Salgueiro. E quanto mais brilho melhor, porque eu sei que as pessoas vão ver que nós somos do Salgueiro. E se não tiver brilho, é uma camisa do Salgueiro que eu tenho o maior orgulho de botar (MARCO AURÉLIO, 61 anos, "sou uma pessoa clara", mais de 4 décadas desfilando no Salgueiro, morador do bairro Piedade).

[7] No carnaval de 2018, houve três ensaios na quadra no alto do morro do Salgueiro.

> É, tem vez que eu gosto do vermelho e branco, só, boto um short vermelho e uma blusa branca... Não sou muito de andar com as camisas, não, mas tem guardada aí. Mas não sou de ir toda vez de ensaios com a camisa, não. Uma que é muito ruim, porque ela não deixa transpirar direito... Esquenta muito. Só isso, mas se fosse de uma outra malha, duma malha mais legal, até queria. Já minha colega Luzinete, ela anda em casa... Não larga... Qualquer lugar que for, ela bota a camisa e vai, ela é mais assim, nesse sentido, mais do que eu (MARIA DA PENHA, 66 anos, negra, 15 anos desfilando no Salgueiro, moradora do bairro Quintino).

A partir dos depoimentos acima sobre a relação dos/as componentes e o "uniforme" dos ensaios, percebe-se que a camisa do Salgueiro e as cores vermelha e branca fazem parte da composição corporal do ensaios semanalmente. As camisas transformam os/as componentes em parte do Salgueiro, identificados pelos próprios/as e pelos outros como membros do universo do samba. Mais do que uma camisa, este objeto emana o orgulho, o amor, a devoção à Academia do Samba. Em um ensaio, vestir uma camisa do Salgueiro ou vermelho e branco é preparar-se ritualmente para construir o chão da escola. É cobrir-se com os símbolos da escola, reafirmando a cada ensaio sua identificação com o pavilhão vermelho e branco. É tingir as ruas da cidade de vermelho e branco, revelando uma estética e política afro-brasileira, marcada pelo cantar, dançar, batucar (no caso da ala da bateria) coletivamente (LIGIÉRO, 2011), que alcança o seu ápice no dia do desfile, neste momento, trajando uma fantasia.

FANTASIAS

Imagem 5 - Ala 16 – Folia Preguiça[8]

Imagem 6 – Fantasia - A Revolta dos Malês de Luiza Mahin[9]

[8] "O carnaval é a época propícia para exercitar um dos pecados favoritos da massa folia: a preguiça. No caminho para a purificação, Dante se depara com o bloco dos penitentes, aqueles que não tem pressa nenhuma para abandonar a grande festa. No ritmo 'é hoje só, amanhã não tem mais', o bloco da Folia Preguiçosa segue aproveitando cada momento do breve êxtase carnavalesco" (ABRE ALAS, 2017, p. 278). Enredo: A Divina Comédia do Carnaval. Carnavalesco: Renato Laje e Márcia Laje.

[9] "A fantasia representa os guerreiros que fizeram parte da mais importante rebelião dos escravos no século XIX:

Imagem 7 e 8 - Ala 19 e diretores/as de harmonia - A Revolta dos Malês de Luiza Mahin
Fonte das imagens: Acervo pessoal Vítor Pimenta

Neste trabalho, o foco sobre as fantasias está nos corpos responsáveis, fundamentalmente, por desenvolver o enredo da escola na avenida, que formam as alas da comunidade. Assim, a abordagem não trata das alas tradicionais da escola como a ala das baianas e a ala da velha guarda e, ainda, a ala dos/as passistas. Pois se considera que as fantasias dessas alas se enquadram em outra tipologia, uma vez que cada uma possui um significado distinto dentro da agremiação. As baianas simbolizam a conexão ancestral com as gerações anteriores. A Velha Guarda reverencia a história dos seus antigos componentes. Passistas, homens e mulheres são responsáveis pela performance gingada do "samba no pé" (TOJI, 2009). As alas da comunidade são a grande massa corporal da escola, onde o chão se faz fortemente. A título de apresentação, no dia do desfile, os/as componentes das alas da comunidade devem estar:

> Caracterizados com a mesma fantasia, com os complementos, como meias, sapatos, luvas, chapéus, esplendores iguais. Deve ser um grupo coeso, homogeneamente trajado, com uma dança animada, todos cantando e seguindo em direção ao final da Sapucaí, passando bem pela avenida junto com o restante da escola. (GONÇALVES, 2009, p. 228).

No desfile, as fantasias da comunidade são responsáveis por contar o enredo da escola. Nesse sentido, o que nos interessa aqui é revelar como os componentes da comunidade se relacionam com as fantasias. Assim, não falarei da confecção das fantasias no barracão da escola. Em primeiro lugar, de maneira geral, o que elas/es julgam ser mais importante é o conforto e a beleza. Os/as componentes avaliam se a fantasia é mais ou menos pesada, mais ou menos confortável, mais ou menos bonita, mais ou menos quente, mais ou menos volumosa, entre outros aspectos. Tocando em suas percepções sobre as fantasias usadas por eles/elas no dia do desfile, apresento abaixo alguns depoimentos dos/as componentes das alas da comunidade.

a Revolta do Malês, em janeiro de 1835, na Bahia. O levante foi protagonizado por negros muçulmanos que liam e escreviam em árabe. As formas de nossa fantasia representam essa tradição islâmica. Uma das principais personagens da revolta foi Luisa Mahin, princesa na África, que veio como escrava no Brasil. 'Quituteira" despachava em 'bolinhos', mensagens escritas em árabe para outros rebelados" (ABRE ALAS, 2018, p. 208). Enredo: Senhoras do Ventre do Mundo. Carnavalesco: Alex de Souza.

Não, bonita eu não ligo não, mas assim, leve e confortável, nada que te incomode não... A que eu me senti hipermega bem foi a de D. João na corte, alguma coisa assim, que foi oconcur, saí de casa vestido, cheguei elegantérrimo, do Fama... (ORLANDO BENEDITO, 53 anos, negro, 7 anos desfilando no Salgueiro, morador do bairro Rocha).

Se vai ser leve, se vai ser pesada... Isso aí que a gente tem que dar prioridade, se vai ser leve... É, porque você tem que evoluir, a fantasia pesada, complicada, o esplendor que te atrapalhe, você não evolui. Esse último, agora, o esplendor machucava muito, aquilo ali, olha, vou te dizer. Eu não fui nas Campeãs, porque eu não tinha condições. Aquilo tava tudo dolorido... Mais marcante... mais marcante... eu posso te dizer só a primeira mesmo, que eu desfilei. Foi uma fantasia linda... Chiquérrima! (De Xica da Silva)... É, sabe, ali foi uma fantasia que souberam gastar em cima dela, foi uma fantasia linda, maravilhosa (JORDÊNIA LIMA, "não importa, seje branco, seje morena, seja negra... o que vale é o coração...", 57 anos, mais de 2 décadas desfilando no Salgueiro, moradora do bairro Leme/babilônia).

Ah, eu gosto assim, não gosto de nada pequenininho. Nada que não apareça não. Eu gosto de coisa, assim, muito cheguei!! Eu acho que fantasia tem que mostrar. Esse negócio de vir com um paninho e tudo. Já chega que quando tiver que sair na ala, na velha guarda vou ter que botar um terno. Pelo amor de Deus, né. Quero mostrar uma roupa que, pelo menos, o pessoal diga assim: "Nossa que lindo!". Mas vai dizer assim: "Você gosta de aparecer né?"... Papagaio [fantasia]. Aquele ano foi lindo também. O ano passado ela não estava feia, ela estava bonita também aquela roupa que nós vestimos, só que o esplendor estava muito pesado, muito... A preguiça estava uma gracinha. E eu também, eu, eu amei porque eu gosto das coisas ligadas assim à Roma, né. Do Joãozinho 30, naquela época, eu desfilei, era "As minas do Rei Salomão". A minha roupa... era tipo um grego!! Pooooo... mas era muito show! Eu amei aquela roupa. E vinha, e, assim, na frente da nossa ala, vinha os destaques tipos umas carruagens, aqueles... rapaz muito bonito. Muito bacana, sabe. Então, eu tenho história, eu tenho história de carnaval... (MARCO AURÉLIO, 61 anos, "sou uma pessoa clara", mais de 4 décadas desfilando no Salgueiro, morador do bairro Piedade).

Pera aí, que foi... o palhaço [fantasia]. O palhaço me... Ah, porque eu me pintei, me extravasei bastante, e o colorido, eu achei muito lindo ele, o palhaço. Foi marcante mesmo... Bonita... Leve, confortável, bonita [nesta ordem] (MARIA DA PENHA, 66 anos, negra, 15 anos desfilando no Salgueiro, moradora do bairro Quintino).

Fantasia bem maneirinha, bem legalzinha, que eu pulei, que foi o bicho, foi do turista. Era a fantasia que eu queria um dia ter desfilado. E eu desfilei. Quando eu vi, é essa que eu quero pular. Quero brincar. Nossa, que delícia, era short a fantasia. Short. Pra mim aquela foi a melhor de todas... Foi muito bom. Foi muito boa. Foi muito maneira da nossa ala. Foi um espetáculo. Uma camisa bem legalzinha. Um desenho de uma máquina fotográfica. Short. Nossa e muito bonitinha. O visual de olhar. Assim, bem legal (SANDRA JESUS, 62 anos, negra, mais de 20 anos desfilando no Salgueiro, moradora do bairro Andaraí).

Marcante, bonita foi a de Fama. Apesar de ser... Mais marcante foi Malandro, não adianta. Aquela capa, aquele chapéu, realmente, quem olhava... E achei engraçado que ela era um terno na frente e atrás era aberta. Ou seja, fresca, não era totalmente fechada. Ela lembrou disso, ela fechou na frente, tipo um terno,

> mas vou deixar as costas atrás aberta, pra poder refrescar. Então eu acho que foi uma fantasia que foi encaixada, foi de acordo com o enredo, foi uma fantasia leve e bonita. Teve a da Portela também, não posso esquecer que desfilei na Portela. Primeira que eu desfilei na Portela foi parecida com essa de Fama, foi uma cartola, capa, terno, calça, né, e bota, praticamente igual... A primeira coisa que eu penso é se é confortável... É, o conforto. Sapato, principalmente. Imagina, você quer sambar com o sapato tá apertado. Ou então o sapato sai do seu pé. Você quer pular, nisso que você pula, você fica com o pé descalço (JOSÉ RODRIGUES, 44 anos, negro, 10 anos desfilando no Salgueiro, morador do bairro Grajaú).

Nos depoimentos apresentados anteriormente, observa-se que os/as componentes preferem uma fantasia leve e bonita. Eles/as desejam estar bonitos/as no dia do desfile, e querem dançar, cantar e brincar o carnaval. Para que isso aconteça, a fantasia precisa ser leve, possibilitando um movimento harmônico dos corpos com a música, reverberada pelo canto, pela bateria da escola e, ainda, pelo canto do público. Assim, o dia do desfile é marcado por essa busca de evolução brincante, vestindo-se uma fantasia que conta o enredo da escola. Em outras palavras, o dia do desfile é o momento de maior esforço corporal do/a componente, quando ele/a enfrenta o desafio de carregar, muitas vezes, uma fantasia pesada sem deixar o corpo desanimar. O desafio é cantar, dançar e brincar, apesar do peso e calor da fantasia. Como se revela nos depoimentos a seguir, o que se sobressai nessa experiência para os/as componentes é a sensação de que estar fantasiado, ou mesmo com a fantasia nas mãos, é algo de extraordinário.

> Nossa, é muito bom [estar fantasiado], né! A gente passa ali, a gente sente glorioso, grande. O pessoal olha pra você, tanto que eles ficam tão contentes com o que tão vendo, se eles gostarem, que eles querem que você dê um pedaço da tua roupa pra eles, sabendo que você tá desfilando. Você não pode tirar no meio da Avenida, "toma um chapéu, toma um escudo, toma a capa", e seguir o desfile, não, porque vai perder ponto. Mas assim é muito gostoso, eu saio de casa já esnobe, saio com o nariz lá em cima. Você pega um ônibus ou um metrô, todo mundo te olhando, ah, dá pra se sentir, dá pra tirar uma onda! (ORLANDO BENEDITO, 53 anos, negro, 7 anos desfilando no Salgueiro, morador do bairro Rocha).

> Sinto, sinto muito feliz. E eu sinto assim como se todo mundo tivesse olhando e eu fico feliz porque as pessoas ficam esperando. Os meus amigos que vem, que eu saio no Salgueiro, elas ficam esperando aquele momento de me ver fantasiado. Ah, quando você perguntou das fantasias, uma das fantasias que me marcou muito, embora fosse muito calorenta, mas foi muito linda, foi com essa homenagem ao Mestre Louro que a fantasia pesava 7 kg. Só que o peso dela no dia do desfile oficial, quando a bateria desfilou com ela, segundo eles, o peso era muito maior. Então, a casaca ela era tão pesada e ela, realmente, era tão calorenta. E eu tenho a maior satisfação de sair vestido de casa! Eu só, o que não dá pra vestir que eu levo. Mas eu tenho a maior satisfação de botar a roupa, né. (MARCO AURÉLIO, 61 anos, "sou uma pessoa clara", mais de 4 décadas desfilando no Salgueiro, morador do bairro Piedade).

> [O que sente quando está fantasiada?] Ah, sambo, né. Sambo, né, Maria. Sambo aqui mesmo, fecho as cortinas e tiro... no corredor já tirei e faço uma evolução. (MARIA DA PENHA, 66 anos, negra, 15 anos desfilando no Salgueiro, moradora do bairro Quintino).

> Não, muda só, assim, maravilhosa de estar com fantasia na mão, sabe, você tá semanas e semanas ali ensaiando e você pega aquele troféu na tua mão, "falta pouco pra você desfilar", e quando acaba dá uma tristeza... muito grande (JORDÊNIA LIMA, "não importa, seje branco, seje morena, seja negra... o que vale é o coração...", 57 anos, mais de 2 décadas desfilando no Salgueiro, moradora do bairro Lema/Babilônia).

> [O que sente quando está fantasiado?] Eu sou o artista. Tanto é que eu saio de casa fantasiado... Ando no meio da rua. Faço questão de sair de casa fantasiado pra todo mundo me ver... [...]. Eu gosto de fantasia quando é fabulosa, maravilhosa, realmente, é a fantasia. É a palavra, é certa... Você se fantasia realmente, é uma fantasia pra você ser aquilo ali por alguns instantes. É o que eu falo pra você, é a emoção e a ilusão. Como diz um samba da Mangueira, o que é Carnaval, "é a doce ilusão, é promessa de vida no meu coração". E é verdade, o carnaval é uma ilusão, uma doce ilusão, que trás uma promessa de você viver aquilo ali, e te dá uma garra pra você continuar o ano em si, nessa energia, entendeu? (JOSÉ RODRIGUES, 44 anos, negro, 10 anos desfilando no Salgueiro, morador do bairro Grajaú).

Nesses depoimentos, os/as componentes revelam o sentimento provocado pela fantasia. O prazer, a glória, a felicidade, por exemplo, emanam desta relação dos/as componentes com esse objeto de desejo aguardado ansiosamente ao longo dos meses. Mas que é revelado materialmente apenas a poucas semanas do dia do desfile. Fantasiar-se é a possibilidade de ser outra personagem. A fantasia precisa "causar" na avenida, sendo linda, fabulosa, maravilhosa, "elegantérrima", entre outras expressões que saltam nas narrativas das pessoas entrevistadas. Ela é feita para ser vista e impressionar aquele/a que a observa. O desfile é o dia da glória do/a componente, quando ele/a é o artista da festa. Entretanto o/a artista experimenta essa noite de magia, atravessado pela beleza da fantasia e pela vontade de brincar o carnaval, sambando.

O SAMBA NO PÉ E O VISUAL

Como se observa nos depoimentos acima, apresenta-se uma tensão entre camisas e fantasias que se revela na relação entre os/as componentes e esses objetos. A tensão aqui se configura, por um lado, na possibilidade de se brincar livremente, quando os/as componentes vestem suas camisas nos ensaios e, por outro lado, na luta por conseguir brincar, quando eles/as vestem as fantasias no dia do desfile. Assim, os ensaios podem ser vistos como momentos, quando o "samba no pé" é experimentado em sua plenitude. Já o desfile é o tempo no qual o "visual" se sobrepõe ao "samba no

pé", uma vez que as fantasias limitam os movimentos dos/as componentes. Quando os corpos estão fantasiados para evoluir na avenida, o que se destaca é o "visual" da fantasia, já que, de acordo com os depoimentos, as fantasias, em sua grande maioria dificultam a evolução do canto, da dança e do brincar o desfile de carnaval.

> Eu acho a fantasia, quem faz a fantasia, não bota a fantasia! Primeira questão é essa. Quem desenha a fantasia, costura a fantasia, não bota a fantasia de jeito nenhum! Por quê? Quantas das vezes... nós somos um país tropical, o carnaval é no verão, a criatura me bota uma fantasia toda fechada. Como é que você vai fazer com que aquilo ali, eu fico assim, gente... Jesus do céu, vou fazer o quê?... Máscara, e o esplendor pra mim, eu bania de vez esplendor. Porque o negócio é tão ruim, que você movimenta, o negócio sobe, prende tua garganta, você quer falar e não consegue, que dirá cantar... Atrapalha completamente, e quando garra um no outro. Teve um ano que, não lembro qual foi a fantasia, tinha uns negócios atrás, tipo umas plumas, que agarra uma na outra. Na Avenida eu vi umas três vezes agarrando... Então eu acho que fantasia tinha que ser uma coisa mais leve, tinha que ser uma coisa mais fácil de leitura. Você às vezes não entende. (JOSÉ RODRIGUES, 44 anos, negro, 10 anos desfilando no Salgueiro, morador do bairro Grajaú).

> Porque eu vou te contar é um castigo. Eu me sinto castigada. Porque não é possível se fazer fantasias tão pesadas. E agora chegou ao cúmulo de que são três camadas. A primeira você nem vê. Não precisava. A segunda... tinha outro jeito. Ou perderam o "*time*", o jeito de fazer fantasia. Que eu não acredito que tenha necessidade dessas coisas que estou desfilando. Está insuportável. Pra mim está em um nível insuportável. Infelizmente, a gente só vê na hora. Mas é um castigo. Eu me sinto castigada. Eu me senti castigada este ano. Eu achei que nós não merecíamos. A nossa ala é maravilhosa. Tem um pique muito maneiro. Que não merecia chegar na hora, uma ala como a nossa ficar apática e tendo que... carregando peso. Isso é um castigo. Alguma coisa, aliás, tem que ser feita. Não sei o quê. Alguém tem que dar um toquezinho lá que... Não pode ser mais [...]. Eu fico, eu ando revoltada com essas fantasias. Tá incoerente demais. Esse ano foi demais. Eu chamaria de fantasia incoerente. Sem noção... Nós não ensaiamos o ano inteiro para evoluir. Uma fantasia que você tem que ficar apática. (SANDRA JESUS, 62 anos, negra, mais de 20 anos desfilando no Salgueiro, moradora do bairro Andaraí).

Os depoimentos acima revelam nitidamente a tensão existente entre a concepção de fantasia daqueles que a desenham e daqueles/as que a vestem. Por um lado, temos o carnavalesco voltado para a dimensão "visual" do carnaval, visto que o personagem carnavalesco é entendido, há algum tempo, como "aquele que além de conceber, realiza um enredo, tornando-se uma espécie de 'diretor geral' de um espetáculo, ou de 'maestro' de uma 'orquestra' ao coordenar a preparação das várias partes de uma escola para o desfile" (CAVALCANTI, 1994, p. 57). Assim, "a tarefa de confeccionar enredos nas escolas de samba, na maioria das vezes, é atribuída ao carnavalesco, pois está intimamente ligada ao processo criativo artístico-visual" (NATAL, 2014, p. 48). No caso específico da escola Acadêmicos do Salgueiro, "o Departamento Cultural começou a exercer também essa função no ano em que o carnavalesco Mauro Quintaes foi o

carnavalesco da agremiação"[10]. Entretanto, há de se destacar, neste mundo artístico dinâmico, a constituição da individualidade artística desse profissional no carnaval carioca (SANTOS, 2009), responsável por dar forma às alegorias, adereços e fantasias. Por outro lado, encontram-se os/as componentes preocupados com a questão do conforto e da estética das fantasias. As fantasias não podem ter um fim em si mesma, ou seja, elas não podem ser bonitas e desenhadas para ter volume e movimento, se os corpos que as carregam não suportam seu peso e formato. Elas devem ser bonitas, mas também confortáveis, permitindo que os/as componentes evoluam vibrantes ao longo do desfile. Essa concepção, revelada pelos/as componentes das alas da comunidade, se alinha à dimensão do "samba", pois só estando leve e confortável é possível executar os movimentos corporais gingados do samba, conseguindo-se a evolução e a harmonia desejada para a competição do desfile. Nesta tensão entre "visual" e "samba", apresenta-se duas concepções distintas de conceber um desfile de carnaval. A primeira, é marcada pelo caráter individualista do carnavalesco. A segunda, é fruto da vontade coletiva de brincar o carnaval. O carnavalesco busca no seu trabalho definir sua individualidade artística constantemente, dialogando com o mundo social que o cerca, ou seja, tentando convencer outros carnavalescos e o público em geral, de que o seu trabalho possui uma "marca" individual (SANTOS, 2009). Os/as componentes buscam fazer no desfile o que eles/as fazem nos ensaios, isto é, ocupar ruas e avenidas para pensarem a vida dançando, cantando, batucando e brincando, produzindo um conhecimento estético e político, a partir dos seus corpos brincantes (PIMENTA, 2009).

Dessa forma, podemos desvendar a denominação "fantasia incoerente", referente às imagens 6, 7 e 8, usada pela componente como uma fantasia que joga contra a própria escola. Pois a escola é avaliada, atualmente, por um corpo de julgadores em nove quesitos, conforme Manual do Julgador[11] (2018). São eles: Bateria, Samba-Enredo, Harmonia, Evolução, Enredo, Alegorias e Adereços, Fantasias, Comissão de Frente e Mestre-Sala e Porta-Bandeira. Dessa forma, se as fantasias dificultam o cantar, dançar e brincar dos/as componentes, elas, ao invés de colaborarem com a performance da escola, acabam por comprometer a evolução e a harmonia do desfile. Como se apresenta no seguinte depoimento:

> Gente! Incoerente. Pra mim, incoerente. Eu acho que de repente está pagando bem caro, pagando o campeonato. Não é nessa ala, mas em outras. A gente não sabe, quem tá lá em cima não vê? Tá vendo. Que estamos perdendo... é claro, nós perdemos no samba. Tudo bem. Ah! Não. Nós não perdemos na evolução...

[10] Ibid.

[11] Ver: MANUAL DO JULGADOR. Rio de Janeiro: LIESA, 2018. Disponível em: http://liesa.globo.com/material/carnaval18/julgador/Manual%20do%20Julgador%20-%20Carnaval%202018.pdf. Acesso em: 04 jul. 2018.

> nós não perdemos. Mas podia tá muito melhor. Essa é a verdade. (SANDRA JESUS, 62 anos, negra, mais de 20 anos desfilando no Salgueiro, moradora do bairro Andaraí).

Nesse sentido dado pela componente da ala da comunidade, o "visual" é visto como um limitador do "samba", colocando em risco o campeonato da agremiação. Assim, percebe-se uma tensão interna na própria construção da escola, que transita entre as duas dimensões do fazer carnaval. Segundo Cavalcanti (1994), analisando as escolas do Grupo Especial do Rio de Janeiro na década de 1990, essa tensão foi vital para as transformações das escolas ao longo da história do carnaval, proporcionando potência na competição em desfile.

> Ao longo dos carnavais, essa tensão alinha as escolas, mais ou menos próximas de cada um desses polos; interfere na competição carnavalesca pela preferência ideológica dos cidadãos; e serve muitas vezes de suporte para oposições de outra natureza. Assim, por exemplo, a escola de samba Estação Primeira da Mangueira produz de si mesma uma imagem identificada ao "samba" que alude à origem de formação das escolas, e defende, no contexto carnavalesco mais amplo, a ideia de uma "tradição" tão apreciada pelos estudiosos da cultura popular. No outro extremo, escolas como a Mocidade ou a Beija-Flor, e seus simpatizantes, tomam o partido decidido do "moderno" e do gosto pela inovação (CAVALCANTI, 1994, p. 53).

Nesse movimento competitivo do desfile, o carnaval e as escolas de samba podem ser vistos como bem cultural em um circuito amplo de indústrias culturais (RAPOSO, 2011). As escolas perpassadas pela comercialização e expansão social, a partir de suas histórias particulares, se aproximariam de uma ou outra dimensão desta disputa carnavalesca. Dessa maneira, em um carnaval, a tensão entre "samba" e "visual" manifesta uma interação, "entre diferentes grupos sociais e diferentes gêneros expressivos. Sua evolução traz tradições populares para a era da mídia e do mercado num processo cultural fecundo que percorre e agita anualmente o Rio de Janeiro" (CAVALCANTI, 1999, p. 51). E esta tensão se perpetua intraescola, uma vez que a escola caminha no fio da navalha entre a "beleza" e o "movimento". No interior da escola, coexistem concepções distintas do fazer carnaval, que se chocam frontalmente no dia do desfile, como se percebe nos depoimentos dos/as componentes.

PROSPECTIVA

Neste trabalho, buscou-se investigar a relação dos/as componentes das alas da comunidade do Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro com os objetos: camisas e fantasias. Ao analisar esses dois objetos, presentes na construção estética e política do chão vermelho e branco, verificou-se a tensão entre o "visual"

e o "samba no pé". A camisa é o traje "oficial" dos ensaios, quando os corpos podem exercitar livremente os movimentos do samba, pulando e brincando o carnaval. A fantasia é a pele do desfile, quando os componentes se transformam em uma personagem do enredo, fantasiados da cabeça aos pés.

Nos ensaios, ao se vestir as camisas do Salgueiro ou camisas vermelhas e/ou brancas, o que se destaca no encontro da comunidade é o "samba", ou seja, o aspecto performático do evento, no qual os movimentos são experimentados de corpo inteiro. Assim, os/as componentes destacam a performance do samba nos ensaios semanais, ficando a dimensão "visual" em segundo plano. O vermelho e branco das camisas sublinha uma identificação dos/as componentes com a agremiação, configurando cada membro parte visual da escola. Todavia o destaque é a performance coletiva dos/as componentes, marcado pelo cantar, dançar, brincar o samba enredo.

No desfile, ao se vestir as fantasias, a dimensão "visual" toma à cena, destacando-se o aspecto plástico do carnaval. As fantasias concebidas pelos carnavalescos acentuam a dimensão "visual" do espetáculo, dificultando a performance dos/as componentes no desfile. Depois de ensaiar por meses, os/as componentes se veem "castigados" por vestir uma fantasia que nãos os/as permitem evoluir facilmente na passarela do samba, quando o "samba" é preterido em relação ao "visual" da escola.

Nessa tensão entre o "samba" e o "visual", os ensaios configuram-se em momentos, quando é possível observar os corpos em movimento, em evolução plena pelas ruas da cidade, "onde um corpo sente o outro corpo, onde um corpo dança o outro corpo, onde corpos se conectam uns aos outros na experiência dinâmica, vital de conhecer e compreender o mundo a partir de seus corpos dançantes, que brincam de sambar o mundo" (PIMENTA, 2017, p. 20). Já o desfile, é o período quando os corpos são tolhidos pelas fantasias, diminuindo consideravelmente a amplitude dos movimentos corporais, a intensidade do canto, enfim, a energia dos/as componentes na avenida. Por fim, o que os/as componentes esperam, a partir dos seus depoimentos, é que a tensão entre "samba" e "visual" não comprometa a harmonia e a evolução do desfile. Eles/as sonham em sambar com fantasias lindas e leves, repetindo na Sapucaí aquilo que fazem semanalmente nos ensaios, isto é, dançar, cantar e brincar "a todo vapor".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRE ALAS. Domingo – Carnaval 2017. Rio de Janeiro: LIESA, 2017.

ABRE ALAS. Segunda – Carnaval 2018. Rio de Janeiro: LIESA, 2018.

BITTER, Daniel. *A bandeira e a máscara*: a circulação de objetos rituais nas folias de reis. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2008.

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

_____. *O rito e o tempo*: ensaios sobre o carnaval. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

CLIFFORD, James. Objects and selves: an afterword. In: STOCKING, G. (Org.). *Objects and Others*: essays on museums and material culture. The University of Wisconsin Press, 1985, p. 236- 246.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos*: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro, 2007.

GONÇALVES, Renata de Sá. Continuidade no espetáculo da mudança: o casal de mestre-sala e porta-bandeira. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata de Sá (Org.). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009, v., p. 221-252.

LIGIÉRO, Zeca. Corpo a corpo. Estudo das performances brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da história social do samba*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

MANUAL DO JULGADOR. Rio de Janeiro: LIESA, 2018. Disponível em: http://liesa.globo.com/material/carnaval18/julgador/Manual%20do%20Julgador%20-%20Carnaval%202018.pdf. Acesso em: 04 jul. 2018.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

NATAL, Vinícius Ferreira. *Cultura e Memória na Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2014.

RODRIGUES JUNIOR, Nilton. O que faz a velha guarda, Velha Guarda?. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata de Sá (Org.). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009, v., p. 309-339.

PIMENTA, Vítor Gonçalves. Algumas reverberações sobre o chão do Salgueiro. Apresentação de trabalho no XVI Congresso de Antropologia na Colômbia e do V Congresso da Associação Latino-americana de Antropologia. Bogotá, 2018.

RAPOSO, Paulo. Virando o outro em Podence: máscaras da pós-ruralidade. Antropolítica, Niterói, n. 30, p. 131-149, 2011.

REVISTA LIESA NEWS. Sambódromo: o palco da alegria completa 30 anos. Rio de Janeiro: LIESA, n. 13, 2014. Disponível em: http://liesa.globo.com/material/ensaiogeral/revista/LN13.pdf. Acesso em: 02 jul. 2018.

SANTOS, Nilton Silva dos. Estilo autoral e individualidade artística: os carnavalescos no carnaval carioca. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata de Sá (Org.). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009, v., p. 156-172.

SENGHOR, Léopold. Sobre a negritude. Diógenes, Brasília, n. 2, p. 73-74, 1982.

TOJI, Simone. Passistas da Mangueira: o desfile das emoções na festa carnavalesca carioca. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata de Sá (Org.). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009, v., p. 221-252.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

PRODUÇÃO SOCIAL DO ESPAÇO URBANO NO MUNICÍPIO DE CRICIÚMA (SC): IMPLICAÇÕES DE MEDIDAS HIGIENISTAS E CIVILIZATÓRIAS NO COTIDIANO DE CATADORES(AS)

Vitória de Oliveira de Souza[1]
Universidade do Extremo Sul Catarinense

Viviane Kraieski de Assunção[2]
Universidade do Extremo Sul Catarinense

Mário Ricardo Guadagnin[3]
Universidade do Extremo Sul Catarinense

Resumo

Este trabalho resulta de uma pesquisa em andamento sobre as trajetórias de catadores(as) de materiais recicláveis na cidade de Criciúma (SC, Brasil) e suas implicações na produção do espaço urbano. Além de compreender o espaço a partir das práticas dos sujeitos da pesquisa, considera-se também o Estado como agente neste processo de produção socioespacial. No início do século XXI, o poder público de Criciúma instituiu normas que influíram diretamente no trabalho destes sujeitos na cidade: a lei 4.424, de 2002, que regulamenta a profissão Agentes Coletores e cria o Programa Carrinheiro Cidadão, e a lei 4.580, de 2003, que regula o tráfego e os serviços de transporte de veículos de tração animal e propulsão humana no perímetro urbano. A análise textual destas normas revelou seu caráter higienista e civilizatório do espaço urbano, buscando controlar e disciplinar os corpos, a circulação e o trabalho de catadores(as) na cidade, e construindo territórios de inclusão/exclusão. A investigação tem demonstrado que estas leis levaram a um processo de exclusão destes sujeitos do centro do município, acentuando um processo de diferenciação entre os(as) catadores(as) com adaptações tecnológicas para continuidade do trabalho de catação. Além disso, outras ações coordenadas pelo poder público – como as mudanças nos espaços e modos de disposição de materiais recicláveis – têm contribuído para novas configurações do espaço urbano e do cotidiano de trabalho de catadores(as).

Palavras-chave: Produção socioespacial; higienização; processo civilizatório; catadores(as) de materiais recicláveis

[1] Bolsista de iniciação científica. Graduanda em Psicologia pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).
[2] Doutora em Antropologia Social (UFSC). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).
[3] Mestre em Geografia (UFSC). Professor dos cursos de Geografia e Engenharia Ambiental e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Abstract

This work results from an ongoing research on the trajectories of collectors of recyclable materials in the city of Criciúma (SC, Brazil) and its implications on the production of urban space. Besides understanding the space from the practices of the research subjects, State is also considered as an agent in this process of socio-spatial production. At the beginning of the 21st century, the local government instituted norms that directly influenced the work of these subjects in the city: Law 4,424, of 2002, which regulates the Collective Agents profession and creates the Carrinheiro Cidadão Program, and Law 4,580 of 2003, which regulates the traffic and services of transport of vehicles of animal traction and human propulsion in the urban perimeter. The textual analysis of these norms revealed its hygienist and civilizing character of the urban space, seeking to control and discipline the bodies, the circulation and the work of collectors in the city, and constructing territories of inclusion/exclusion. Research has shown that these laws have led to a process of exclusion of these subjects from the center of the municipality, accentuating a process of differentiation between the collectors with technological adaptations for continuity of the work of collecting. In addition, other actions coordinated by public authorities - such as changes in the spaces and modes of disposal of recyclable materials - have contributed to new configurations of the urban space and the daily work of the collector of recyclable material.

Keywords: Socio-spatial production; sanitation; civilization process; collectors of recyclable materials

INTRODUÇÃO

O trabalho dos catadores de materiais recicláveis, cuja existência no Brasil não é recente (BOSI, A. P., 2008), vem sendo visibilizado mais recentemente por meio de políticas de gestão de resíduos sólidos urbanos e reciclagem. No Brasil, em 2010, foi instituída a Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS) – Lei n o 12.305 – que prevê a redução na geração de resíduos, por meio do aumento da reciclagem, reutilização dos resíduos sólidos que tem valor econômico e pode ser reciclado ou reaproveitado e a destinação ambientalmente adequada dos rejeitos (BRASIL, 2010). Além disso, a PNRS criou metas para a eliminação dos lixões, instituiu a responsabilidade compartilhada dos geradores de resíduos (fabricantes, importadores, distribuidores, comerciantes, o cidadão e titulares de serviços de manejo dos resíduos sólidos urbanos) e passou a incentivar o desenvolvimento de cooperativas e associações de catadores como uma forma de inclusão social destes trabalhadores.

Apesar deste incentivo,[4] muitos destes empreendimentos solidários, contrariando

[4] Além da PNRS, há também outros marcos legais em prol do cooperativismo e do associativismo destes trabalhadores, como a Lei de Saneamento Básico (nº 11.445/2007), que permite às prefeituras contratarem associações e cooperativas de catadores com dispensa de licitação para o serviço de coleta seletiva; o Decreto Pró-Catador (nº 7.405/2010), que institui o Programa Pró-Catador e denomina Comitê Interministerial para Inclusão Social e Econômica dos Catadores de Materiais Reutilizáveis e Recicláveis integrando e articulando as ações do Governo Federal favoráveis aos trabalhadores da catação; o Decreto 5.940/2006, que institui a coleta seletiva em órgãos públicos federais e destinação dos materiais recicláveis às associações e cooperativas de catadores. O reconhecimento da categoria profissional Catador de Material Reciclável pelo Ministério do Trabalho e Emprego (CBO 2000) no ano de 2002 também representou um importante avanço para esta classe trabalhadora.

sua denominação, operam em uma lógica empresarial, reproduzindo a hierarquia e a exploração do trabalho (UNISOL BRASIL, 2015). Neste cenário de precariedade, torna-se necessário lançar o olhar também sobre os catadores que não estão associados, e realizam esta atividade por meio da catação de material reciclável nas ruas da cidade. Este trabalho resulta de uma pesquisa em andamento sobre as trajetórias de catadores de materiais recicláveis na cidade de Criciúma (SC, Brasil) e suas implicações na produção do espaço urbano. Pretende-se pensar a catação como uma atividade inserida nas transformações econômicas, sociais e políticas nos últimos séculos a partir de uma dupla abordagem: refletir sobre o trabalho e o movimento do(a) catador(a) *na* cidade de Criciúma, e também buscar compreender a cidade de Criciúma *a partir do* olhar dos catadores.

A Revolução Industrial transformou os modos de produzir e consumir das sociedades ocidentais, acentuando as assimetrias de classe e os impactos ambientais ao instituir formas de produção e consumo insustentáveis. Para além das mudanças econômicas, influenciou profundamente na ressignificação dos espaços, o público e o privado, o espaço produtivo e o reprodutivo. Apesar da existência das cidades ser anterior ao início de sua industrialização, é a partir deste processo que se operam mudanças profundas que conferem novas configurações ao ambiente urbano e à vida em sociedade. Sociólogos do início do século XX atribuíram às cidades a produção de novas condições psicológicas e de sociabilidade (SIMMEL, G., 2005) e modos de vida (WIRTH, L., 1976).

A cidade é aqui pensada não apenas como um espaço geográfico ou uma estrutura física, mas a partir das relações sociais entre os sujeitos. Estas relações *na* e *com* a cidade, de acordo com Park, R. (1976), são organizadas por uma divisão social do trabalho, complexificada pela coexistência de inúmeras ocupações profissionais.

Deste modo, a criação do espaço da cidade deve considerar as múltiplas experiências sociais, sobretudo as que marcam o cotidiano atravessado por severas desigualdades, exacerbadas pelo processo de modernização. Para Lefebvre, H. (2008), o espaço urbano resulta das relações entre trabalho e divisão do trabalho, produzidas a partir do processo de industrialização. A partir destas afirmações, cabe pensar a atividade da catação de material reciclável enquanto uma ocupação constituinte e construída no espaço urbano.

As concepções de Michel de Certeau permitem compreender que o espaço apenas adquire significação a partir das atividades que são nele realizadas. É por esta razão que o espaço deve ser compreendido como um "lugar praticado" (CERTEAU, M., 1994). Esta concepção não apenas supera a noção de espaço como uma instância física, como também coloca em perspectiva a ação dos sujeitos que nele habitam ou por ele transitam, criando

seus mapas e itinerários. Ao caminhar pelas cidades, os sujeitos podem atribuir a estes espaços novos sentidos e funções que subvertem aquelas pretendidas pelos "especialistas", como arquitetos, urbanistas e outros profissionais relacionados ao planejamento urbano (CERTEAU, M., 1994).

Seguindo ainda com as contribuições de Certeau, M. (1994), também é importante trazer outros três conceitos concebidos pelo autor: o cotidiano, as maneiras de fazer e as táticas. Enquanto para Lefebvre (2008), o cotidiano é instituído pelo trabalho fabril, que desponta com o desenvolvimento do sistema de produção capitalista, constrangendo os indivíduos a uma rotina determinada pelo tempo da produção, em Certeau, encontramos a possibilidade de superação destas limitações por meio de ações criativas dos sujeitos. Neste sentido, Certeau compreende que os sujeitos desenvolvem táticas para lidar com os sistemas de dominação, desenvolvendo suas maneiras de fazer em meio à opressão cotidiana (CERTEAU, M., 1994).

Pretende-se atrelar o contexto da catação ao cotidiano da cidade, problematizando suas formas de representação e criação de espaços, se aportando nas hachuras sociais que distinguem as organizações espaciais que engendram seu caráter social, político e subjetivo. Por ter sua atividade de trabalho pouco reconhecida e desvalorizada, tendo em vista a cidade enquanto um produto do capitalismo, os catadores tem seu espaço social demarcado nas fronteiras da inclusão/exclusão, conforme apontam Miura e Sawaia: "tornar-se catador é mais um exemplo da inclusão diferenciada ou da inclusão perversa, o que significa a inserção social dos excluídos, dos marginalizados, daqueles que não têm outro lugar na sociedade do trabalho a não ser como catadores de materiais recicláveis" (MIURA, P. O.; SAWAIA, B. B., 2013, p. 331).

Na primeira década do século XXI, o poder público de Criciúma instituiu normas que influíram diretamente no trabalho destes sujeitos na cidade. A análise destas normas revelou seu caráter higienista (SCHRAMM CORRÊA, L., 2011) e civilizatório (ELIAS, N., 1994) do espaço urbano, buscando controlar e disciplinar os corpos, a circulação e o trabalho de catadores(as) na cidade, construindo territórios de inclusão/exclusão. Além disso, outras ações coordenadas por determinados órgãos públicos – como as mudanças nos espaços e modos de disposição de materiais recicláveis – têm contribuído para novas configurações do espaço urbano e do cotidiano de trabalho de catadores(as).

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa documental (SÁ-SILVA, J. R.; ALMEIDA, C.D.; GUINDANI, J. F., 2009) foi realizada por meio da identificação e posterior análise de notícias e textos publicados em jornais locais referentes às seguintes temáticas:

1. Gestão de resíduos sólidos no município;
2. Trabalho de catadores(as) de materiais recicláveis;
3. Discussão e aprovação das leis municipais 4.424, de 2002, a lei 4.580, de 2003.

A pesquisa vem sendo realizada a partir de consulta da clipagem de notícias e demais textos publicados desde 1997 realizada pelo Projeto de Extensão Coleta Seletiva Solidária,[5] além de pesquisa nos arquivos da Biblioteca e do CEDOC (Centro de Memória e Documentação) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

As notícias e textos publicados em jornais são aqui considerados como fontes de conhecimento histórico e social. Pondera-se que os autores e instituições que veiculam estas notícias e textos não são imparciais, pois seus posicionamentos estão situados em um contexto político-ideológico (ZICMAN, R. B., 1985). A utilização destas fontes, portanto, não pretende tomá-las como fatos verídicos ou discursos únicos e homogêneos, mas como vias de leitura das representações sociais publicamente veiculadas.

LEIS MUNICIPAIS: HIGIENISMO E PROCESSO CIVILIZATÓRIO DO ESPAÇO URBANO

Em 2002, foi instituída no município de Criciúma a lei 4.424, que regulamentou a profissão Agentes Coletores e criou o Programa Carrinheiro Cidadão (CRICIÚMA, 2002). No Art. 1º, é exposto que o objetivo da lei organizar a coleta seletiva de lixo, assim como "resgatar a auto-estima dos Agentes Coletores, colocando-os em lugar de destaque, visto sua real importância para nossa cidade e, principalmente, para o meio ambiente".

No Art. 2º, a lei apresenta os deveres do catador, que inclui uma série de normas de comportamento, como "manter bom relacionamento, tratando as pessoas com educação e gentileza nas suas relações diárias" e "ser honesto, responsável e cumpridor dos seus deveres junto ao CADES (Centro de Apoio para o Desenvolvimento Social)". Além disso, estão entre as obrigações do catador manter o Carrinho-Coletor em bom estado de conservação, apresentar-se de uniforme e identificado com crachá, participar de eventos e cursos promovidos pelo CADES, manter os filhos na escola e vacinados, dentre outras.

A mesma lei estabelece que o catador terá direito de receber o Carrinho-Coletor, uniformes, cesta básica, cursos e treinamentos profissionalizantes, acompanhamento odontológico e psicológico, assessoria jurídica e convênio com farmácia. O Programa

[5] O Projeto de Extensão Coleta Seletiva Solidária vem sendo realizado desde 2001 por professores e estudantes da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), realizando estudos acerca da atividade de catação de materiais recicláveis no município de Criciúma e região, além de atividades que visam estabelecer diálogos entre catadores, a universidade e outras instituições locais e regionais.

Carrinheiro Cidadão deveria ser realizado por meio de parcerias público-privada na região.

No ano seguinte, em 2003, foi sancionada a lei 4.580, de 2003, que passou a regular o tráfego e os serviços de transporte de veículos de tração animal e propulsão humana no perímetro urbano (CRICIÚMA, 2003). Esta lei estabelece normas para os serviços de coleta seletiva e fretamento na cidade.

Em relação à coleta, são delimitados horários para recolha e disposição do material, assim como são previstas punições à desobediência destas regras. A lei municipal também proíbe o tráfego de veículos de tração humana na área denominada como "anel viário central", "assim compreendida aquela situada dentro dos limites das Ruas Marechal Deodoro, Anita Garibaldi, São José e Hercílio Luz, e Av. Centenário entre os cruzamentos das Ruas Marcos Rovaris e Henrique Lage (...) e as Ruas Araranguá, Marcelo Lodetti". Esta lei exige que os veículos utilizados nestes serviços contenham determinados documentos e equipamentos, e ainda estabelece medidas de proteção aos animais utilizados na tração.

No Art. 37 da mesma lei, surgem também deveres dos condutores dos veículos voltados a regular seu comportamento e suas relações com os demais atores urbanos, tais como "tratar com urbanidade e polidez os contratantes, o público e os agentes fiscalizadores" e "trajar-se adequadamente".

A análise documental em jornais de circulação local no município de Criciúma revelou que, desde o final dos anos 90, havia uma sustentação acerca dos catadores enquanto indivíduos que perturbavam a cidade. Isso pode ser percebido na reportagem do *Jornal da Manhã* intitulada "Catadores voltam ao aterro controlado" de 1997, onde é posto que, mesmo havendo proibição da catação de materiais recicláveis no aterro sanitário, os catadores continuam efetuando a prática. De acordo com um morador da comunidade, citado no texto, "o grupo costuma vir seguidamente ao aterro, revezando-se com outros catadores. Ele diz que os funcionários (da prefeitura) já chamara a polícia, que alega não poder fazer nada, pois não há lei contra esta atividade". Esse discurso anuncia um processo de marginalização desses trabalhadores, alicerçado pelo preconceito social. Estes sujeitos são vistos como criminosos, mesmo que, de forma legislatória, não haja nenhum descumprimento de lei.

Os jornais da época denotam que há preocupações com contaminação, sujeira, trabalho infantil, acidentes de trânsito e perturbação dos catadores. Sendo assim, há de se perceber a influência do discurso medico-sanitarista. Portanto, os catadores que trabalham em meio à sujeira têm intrinsecamente doenças presentes em si. Essa concepção é generalizada e disseminada; sendo assim, funciona como uma tecnologia de poder (FOUCAULT, M., 1993), que se torna uma verdade encrustada

nas convenções sociais, causando ainda mais a exclusão. Essa concepção em Criciúma, a partir do século XXI é fomentada através do discurso judicial, onde, conforme apontado anteriormente, recorria-se à polícia e à legislação como forma de controlar tais atos. Conforme aponta a carta de uma leitora enviada ao jornal *A Tribuna*, em julho de 2001:

> é uma vergonha que uma cidade do tamanho de Criciúma ainda conte com carroças atrapalhando o trânsito. Mais absurdo ainda é as pessoas e autoridades acompanharem de perto toda a situação, sem tomarem providências. Como bem disse o editorial do *Tribuna do Dia* de ontem, várias ilegalidades são cometidas pelos carroceiros, as principais são exploração da mão-de-obra infantil e os maus-tratos aos cavalos.

A referida reportagem citada pela leitora é também do jornal *A Tribuna*, do mês de julho, intitulada "Afrontando as leis", onde o trecho destacado como principal na reportagem diz: "Carroças são risco constante a motoristas e expõe a exploração infanto-juvenil".

Estas condições de trabalho denotam o que Judith Butler (2008) denomina de "zonas inóspitas" e "inabitáveis" no cotidiano social, o que vai além do espaço físico onde estes trabalhadores se encontram, pois passa a fazer parte de suas identidades sociais. Deste modo, estes passam a não ser mais sujeitos, dignos de direitos e cidadania. O caminho percorrido depois da criminalização destes indivíduos modifica-se, iniciando um processo de controle social que visa civilizar tais práticas (ELIAS, N., 2011). Para isso, os jornais começam uma nova série de notícias, como pode ser observado no jornal *A Tribuna* de 2001, na reportagem intitulada "Carroceiros serão organizados". Com um discurso apoiado em professores universitários, a reportagem afirma que a prefeitura busca regularizar os veículos de tração animal, principais meios de trabalho dos catadores nesse período. Conforme aponta Elias, N. (2011, p. 78)

> O que achamos inteiramente natural, porque fomos adaptados e condicionados a esse padrão social desde a mais tenra infância, teve, no início, que ser lenta e laboriosamente adquirido e desenvolvido pela sociedade como um todo. Isto não se aplica menos a uma coisa pequena e aparentemente insignificante como um garfo do que a formas de comportamento que nos parecem mais importantes.

Esse discurso civilizatório toma o espaço das manchetes dos anos de 2000 a 2001, com a busca por acabar com os problemas trazidos pelos catadores, por meio de estratégias legais. Como explana a reportagem de julho de 2001 do *Jornal da Manhã*: "Prefeitura vai até os bairros conversar com catadores", que aponta a necessidade de regulamentação, trazendo a problemática da circulação deles pela cidade. Já no mês seguinte, em agosto, o jornal *A Tribuna* traz a seguinte reportagem "Entidades elaboram projeto",

onde é informado que a Secretaria de Meio Ambiente da cidade, o poder legislativo e a Universidade criaram leis para que fossem resolvidas as questões referentes ao trabalho infantil, maus-tratos aos animais e ao tráfego dos catadores pela cidade.

As justificativas para a implementação da lei sobre o tráfego de veículos com tração animal tem justificativa ambiental e animal, entretanto, a preocupação apenas com o tráfego em área central da cidade revela o caráter higienista e civilizatório da proposição, corroborada por normas implicadas aos comportamentos dos trabalhadores, bem como vestimentas. É importante ressaltar que este higienismo do século XXI está revestido por novas estratégias, aliando o discurso médico-sanitarista a ideais ambientalistas, mas que cumprem a mesma função social de controle.

A partir do final da primeira década dos anos 2000, o tema valoração do lixo foi crescendo no discurso da mídia criciumense, como mostra a reportagem de *A Tribuna,* de 2010, "Do lixo, o sustento de muitas famílias", que traz informações sobre uma cooperativa de catadores e os ganhos nas vidas das famílias com o trabalho de triagem. Junto com essa valoração, vem o fortalecimento do discurso ambientalista, é o que fica evidente na reportagem do *Jornal da Manhã,* de 2012, "Importante para o meio ambiente e para quem realiza", que também mostra o cotidiano da cooperativa e o número de materiais reciclados, tratando sobre os impactos ambientais positivos.

O lixo tem em sua história uma série de produções, dentre elas, analisamos a abjeção dos corpos que fazem dele sua matéria prima de trabalho, esse espaço de não-identidade e dessemelhança apontada por Kristeva, tem sua função panóptica, descrita por Foucault (VILLAÇA, N., 2006). Mediante o poder, os corpos que não são identificados enquanto uma categoria social, que estão além da margem, não fazem parte da trama social, a não inteligibilidade e o Outro, visto materializado na corporeidade que se significa no lixo, no ínfimo.

A exclusão se dá ao que é relativizado como inessencial, o que não é passível de existir, dentro da matriz cultural. Os catadores passam despercebidos e invisíveis no cotidiano da cidade. Butler, J. nos ajuda a pensar na abjeção a partir do que assombra as fronteiras do "eu". Esse é um aporte necessário para pensar que o processo de exclusão discursivo "relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas 'vidas' e cuja materialidade é entendida como 'não importante'" (PRINS, B.; MEIJER, I. C., 2002). Falar dos corpos abjetos, reconhecer sua existência, atribuir-lhe importância por meio de contra-discursos é empoderá-los, subvertendo os discursos hegemônicos que os invisibilizam.

A reflexão acerca do trabalho dos catadores de materiais recicláveis requer uma análise da produção da abjeção, esta abrange os estudos da atualidade, por requerem uma ideia de identidade social e de não-identificação, que pode ser verificada a partir da

invisibilidade destes indivíduos no cotidiano das cidades. A ideia do poder disciplinador que instaura estas práticas discursivas a partir do uso de tecnologias de "docilidade" dos corpos e moralidade dialoga com a abjeção.

COMENTÁRIOS FINAIS

Apresentamos, neste texto, alguns dados iniciais de uma pesquisa em andamento sobre a relação entre o trabalho de catadores de materiais recicláveis e a produção social do espaço urbano do município de Criciúma (SC). Estes dados, obtidos por meio de pesquisa documental, apontam construções discursivas acerca da presença destes sujeitos na cidade, aqui caracterizadas como higienistas e civilizatórias, que promovem a exclusão e maior invisibilidade destes catadores por meio da produção da abjeção.

Além da instituição de leis municipais, nossa pesquisa também tem o impacto de outras normas que regulam a disposição de lixo no espaço urbano, que deverão ser analisadas com maior profundidade. Nos últimos anos, mudanças no posicionamento de lixeiras de edifícios têm dificultado o acesso de catadores aos materiais recicláveis no centro da cidade.

Nossos primeiros contatos com estes trabalhadores nas ruas de Criciúma têm revelado a importância de atentar para suas táticas (CERTEAU, M., 1994) empreendidas em seus deslocamentos na cidade. Pois, ainda que as normas instituídas na primeira década dos anos 2000 dificultem seu trabalho no centro urbano, estes sujeitos estão presentes no cotidiano da cidade, acionando a construção de itinerários e rotinas específicas (CERTEAU, M., 1994). Temos observado que alguns destes sujeitos passaram a adaptar seus veículos de locomoção, como bicicletas, e formar redes de socialidade com comerciantes para continuar a realizar o trabalho de catação nas ruas centrais da cidade.

Deste modo, esperamos que a continuidade do trabalho possa nos fazer refletir sobre não apenas sobre o trabalho destes sujeitos *na* cidade, como também possamos pensar *a* cidade por meio destes catadores.

REFERÊNCIAS

AFRONTANDO leis. *A Tribuna*. Criciúma, 03 de julho de 2001, Opinião, p. 9.

BOSI, A. P. A organização capitalista do trabalho "informal": o caso dos catadores de recicláveis. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo , v. 23, n. 67, p. 101-116, Jun. 2008.

BRASIL. *Lei nº 12.305,* de 02 de agosto de 2010. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras providências. Brasília: Diário

Oficial da União. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12305.htm>. Acesso em: 04 Jun. de 2017.

BUTLER, J. *El genero en disputa*. El feminismo y la subverción de la identidad. Barcelona: Paidós, 2008.

CATADORES voltam ao aterro controlado. *Jornal da Manhã*. Criciúma, 16 de julho de 1997.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano* I: as artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CRICIÚMA, *Lei nº 4424*, de 12 de dezembro de 2002. Autoriza o Chefe do Poder Executivo Municipal a regulamentar a profissão Agentes Coletores – antigos Catadores de Papel – bem como criar o Programa Carrinheiro Cidadão, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.camaracriciuma.sc.gov.br/documento/lei-no-4424-2002-4316>. Acesso em: 06 jun. 2018.

CRICIÚMA, *Lei nº 4580*, de 17 de Dezembro de 2003. Dispõe sobre o Sistema de Transporte e Tráfego de Veículos de Tração Animal e Propulsão Humana no Município de Criciúma, adequando-o à legislação federal, em especial ao artigo 129 da Lei no 9.503, de 23 de setembro de 1997 (Código de Trânsito Brasileiro) e à Lei Municipal no 4.320, de 21 de maio de 2002 e dá outras providências. Disponível em: <http://www.camaracriciuma.sc.gov.br/documento/lei-no-4580-2003-4472>. Acesso em: 06 jun. 2018.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Edgard Blücher, 1993.

IMPORTANTE para o meio ambiente e para quem a realiza: materiais reaproveitados servem de matéria prima e revertem em trabalho para muitas pessoas. *Jornal da Manhã*. Criciúma, 26 de abril de 2012, p. 14.

LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2008.

MIURA, P. O.; SAWAIA, B. B. Tornar-se Catador: sofrimento ético-político e potência de ação. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 331-341, 2013.

NOBERT, E. *O Processo Civilizador:* Uma História dos Costumes. Vol. 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

PARK, R. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p. 26-76

PRINS, B.; MEIJER, I. C. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revistas de Estudos Feministas,* Florianópolis , v. 10, n. 1, p. 155-167, Janeiro de 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29 Jul. 2018.

PROCURADORES. *A Tribuna*. Criciúma, 04 de julho de 2001. Cartas, p. 10.

RODRIGUES, T. Entidades elaboram projeto: se aprovado pela câmara, a lei vai regular horários e evitar acidentes. *A Tribuna*. Criciúma, 06 de agosto de 2001, p. 12.

SÁ-SILVA, J. R.; ALMEIDA, C.D.; GUINDANI, J. F. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 1(1), 1-15, jul. 2009.

SCHRAMM CORRÊA, L. O caráter civilizatório das práticas higienistas no século XIX. *Revista Geográfica De América Central*, 2(47E), 2011. Disponível em: <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2618>. Acesso em: 06 jun. 2018.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, Out. 2005.

UNISOL BRASIL *O que é o falso cooperativismo?* São Paulo: UNISOL Brasil (Central de Cooperativas e Empreendimentos Solidários) Disponível em <http://www.unisolbrasil.org.br/o-que-e-falso-cooperativismo>. Acesso em 10 jul 2017.

VIEIRA, M. Prefeitura vai até os bairros para conversar com catadores. *Jornal da Manhã*. Criciúma, 05 de julho de 2001, p. 11.

VILLAÇA, N. Sujeito/abjeto. *LOGOS 25*: corpo e contemporaneidade. Rio de Janeiro, Ano 13, 2006. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/15220>. Acesso em: 29 Jul. 2018.

WINCK, A. Carroceiros serão organizados: prefeitura estuda a criação de uma lei para regulamentar veículos de tração animal. *A Tribuna*. Criciúma, 26 de junho de 2001.

WIRTH, L. O Urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p. 90-113.

ZICMAN, R. B. História através da imprensa: algumas considerações metodológicas. Projeto História. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, n. 4, p. 89-102, 1985.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 146. Public Space, Conflicts and Morals

URBAN TRANSITS: A PERSPECTIVE OF URBAN MOBILITY FROM BICYCLE ADVOCACY MOVEMENTS IN RIO DE JANEIRO

Vivian da Silva Garelli Machado
Universidade Federal Fluminense

Resumo

A bicicleta torna-se um símbolo da demanda por um novo planejamento urbano que inclua diferentes demandas de acesso à cidade, tornando a bicicleta um veículo de transformações para a inclusão da mobilidade urbana nos debates de políticas públicas que promovam a 'humanização do trânsito'. Acessibilidade e mobilidade fazem parte da agenda de defesa de bicicletas - ativistas da bicicleta - que no Brasil ganharam força nos últimos anos, evocando conflitos relacionados à identidade e engajamento, além de construir novas relações com outros movimentos sociais relacionados a gênero, periferia vida, educação e saúde. Esses grupos de defesa da bicicleta usam a agenda do "direito à rua", expondo seus próprios corpos - e a bicicleta, como um objeto para o corpo - na dinâmica das disputas diárias de trânsito. O direito de ir e vir é reivindicado através de passeios coletivos, ou através do discurso de ocupação do "espaço público da lei". Com a criação do 'Código de Trânsito Brasileiro' novos movimentos sociais emergiram da reivindicação dos direitos de mobilidade urbana, tornando visível a criação de agendas de políticas públicas relacionadas à sustentabilidade, acessibilidade e planejamento urbano. A mobilidade urbana envolve não apenas o movimento físico, mas também um movimento de redes, interações culturais, políticas e econômicas, já que a rota e a trajetória influenciam os sujeitos, tornando a viagem parte da definição de identidade e da criação de grupos sociais que interagem com o meio ambiente. . A mobilidade urbana, ou sua ausência, é um dos fatores determinantes para que as pessoas alcancem diferentes redes sociais e culturais que a cidade apresenta, pois o movimento está diretamente relacionado a fatores como moradia, renda, acessibilidade, classe, etnia, gênero e segurança. . A capacidade de se deslocar no ambiente urbano e o conhecimento do espaço são experiências diferentes para diferentes grupos sociais da cidade, construindo interpretações plurais do espaço urbano a partir do transporte, espaço, meio ambiente e pessoas.

A palavra "trânsito", que, em português, está associada ao ato de trânsito, carrega uma definição prática avessa à ideia de movimento, pois no cotidiano das grandes cidades brasileiras está associada à impossibilidade de passagem pela cidade. devido à falta de soluções em relação à distribuição e caminhos suficientes para todas as pessoas, criando reivindicações e propostas conflitantes para o próprio conceito de cidade, a partir do trabalho de campo nas cidades de Niterói e Rio de Janeiro, apresento os debates e atores do movimentos sociais de defesa de bicicletas, em suas formas de identidade, busca de visibilidade de direitos e construção social da cidade, que não apenas modificam o ambiente urbano, mas suas relações sociais além do trânsito.

Palavras-chave: Movimentos Sociais; Identidade; Bicicleta

Abstract

The bicycle becomes a symbol of the demand for a new urban planning that includes different demands of access to the city, making the bicycle a vehicle of transformations for the inclusion of urban mobility in the debates for public policies that promote 'transit humanization'. Accessibility and mobility are part of the agenda of bicycle advocacy - activists for the bicycle - who in Brazil have gained strength in recent years, evoking conflicts related to identity and engagement, as well as building new relationships with other social movements related to gender, periphery living, education and health.These groups of bicycle advocacy use the 'right to the street' agenda by exposing their own bodies - and the bicycle, as an object to the body - in the dynamics of daily traffic disputes. The right to come and go are claimed through collective outings, or through the speech of occupation of the "public space of law". With the creation of the 'Brazilian Traffic Code' new social movements emerged from the claim of urban mobility rights, making visible the creation of public policies agendas related to sustainability, accessibility and urban planning. Urban mobility involves not only physical movement, but also a movement of networks, cultural, political and economic interactions, since route and trajectory influence subjects themselves, making travel a part of the definition of identity and the creation of social groups that interact with the environment. Urban mobility, or its absence, is one of the determining factors that enable people reaching different social and cultural networks that the city presents, since, movement is directly related to factors such as housing, income, accessibility, class, ethnicity, gender and security. The ability to move in the urban environment and the knowledge of the space are different experiences for different social groups in the city, building plural interpretations of the urban space from the transport, space, environment and people. The word "traffic", which, in Portuguese, is associated with the act of transit, carries a practical definition averse to the idea of movement, because in the daily life of large Brazilian cities it is associated with the impossibility of passing through the city due to the lack of solutions regarding the distribution and sufficient pathways for all people, creating conflicting claims and proposals for the very concept of a city. From the fieldwork in the cities of Niterói and Rio de Janeiro, I present the debates and actors from the social movements of bicycle advocacy, in their forms of identity, search for rights visibility and social construction of the city, which not only modify the urban environment, but their social relations beyond transit.

Keywords: Social Moviments; Identidy; Biclycle.

INTRODUÇÃO

Massa Crítica (MC) ou Bicicletada é um movimento internacional que nasceu 1992 em São Francisco, Califórnia (EUA) a fim de organizar eventos públicos de visibilização dos ciclistas no meio urbano. Sua origem propõe o uso da bicicleta como meio de transporte alternativo, criticando a locomoção não-ativa[1], ou seja, aquela que envolve a prioridade da utilização de um veículo motorizado. O evento principal da MC consiste na reunião de ciclistas locais para a realização de um percurso urbano em conjunto, que pode incluir música, 'gritos de guerra' e que são iniciativas locais promovidas por indivíduos e coletivos diversos. Tal evento ocorre atualmente em mais de 10 cidades no mundo, marcando a data da última sexta-feira do mês como dia fixo de encontro das Bicicletadas no mundo.

[1] Mobilidade ativa é um termo usado para designar os modais de transporte que utilizam a propulsão humana, ou seja, que não dependem de motores para a locomoção, como a bicicleta, skate e a mobilidade a pé.

No Brasil, a primeira MC surgiu em 2002, em São Paulo, e chegou a se formar no estado do Rio de janeiro nas cidades de Niterói e Rio de Janeiro em 2011. Em Niterói tal movimento chegou a realizar 2 *bicicletadas* mensais, nas regiões Centro-sul e região Oceânica na cidade, que devido a ausência de interligação de fácil locomoção ativa entre ambas as regiões até o ano de 2017 com a construção de um túnel, eram realizados por grupos de ciclistas distintos. Anteriormente as obras do túnel na cidade de Niterói, a MC/Bicicletada perderam força em ambos os grupos entre 2015 e 2016, passando a existir apenas através dos grupos de discussão do facebook até o presente momento, portanto, minha investigação se inicia nas redes sociais para a partir de então ganhar o debate nas ruas da cidade de Niterói.

Neste artigo pretendo discutir a minha pesquisa inicial de campo feita no primeiro ano de mestrado em antropologia, no qual, eu parti do meu conhecimento empírico dos movimentos cicloativistas na cidade de Niterói para alcançar os debates sobre o uso da bicicleta de maneira mais ampla, portanto aqui, tenho como objetivo refletir sobre algumas situações de campo que me permitiram desnaturalizar debates sobre direito a cidade e visão de cidadania defendidas por um campo no qual sou pertencente.

Nesta fase da etnografia acompanhei os eventos de bicicleta organizados na cidade de Niterói, e aqui o meu foco foi nos debates realizados nos grupos online de ciclistas sobre o motivo da ausência de mais eventos de bicicleta, sobretudo da Massa Crítica/Bicicletada. Para garantir maior fluidez do texto, abreviei anteriormente o nome extensivo Massa Crítica/Bicicletada para MC, como é usado em muitas demais cidades no Brasil e em outros textos também como *Bicicletada*, porém na cidade de Niterói, é comum a abreviação ser feita apenas como 'Massa', portanto afim de manter a fidelidade local, manterei a sua nomeação niteroiense. Para começar a tratar então de questões como cidadania e direitos, apresento a relação do tema bicicleta com as políticas públicas e seu contexto na cidade de Niterói para tratar da categoria cicloativista como ponto de partida para ampliar a construção de direitos e identidades. Como se constrói essa categoria e quais são os limites da identidade política e a bicicleta?

BICICLETA E POLÍTICA

No grupo *Massa Crítica/Bicicletada Niterói*[2], em novembro de 2017, inicia-se uma discussão sobre a falta de participação no grupo e ausência de engajamento para além das redes sociais. Outrora o grupo se reunia mensalmente para pedalar, fazendo rodas de conversa e até marcando reuniões com os poderes executivo e legislativo na cidade

[2] Disponível em: < https://www.facebook.com/groups/BicicletadaNiteroi/> Acesso em Janeiro de 2018.

de Niterói, porém, entre 2015 e 2016 o grupo passou a perder fôlego com encontros marcando uma presença cada vez menor de pessoas até que a participação se tornou presente apenas no ambiente virtual.

Nesse debate em questão, o criador do tópico sugeria a inclusão de novos moderadores no grupo e chamava a participação do grupo para atividades presenciais. O clímax do tópico se tratava da suposição levantada por um dos participantes do grupo: "andar de bicicleta seria por si só um ato político?". A discussão desenvolveu mais de 60 respostas em um universo de 1800 membros, mas que se destacava ainda pelo movimento em comparação com as postagens anteriores no ano de 2017 que não alcançaram mais de 10 pessoas, e que ainda assim estava aquém do número de integrantes. A discussão se seguiu para uma mudança na administração da página e, portanto, na tônica das postagens, o que abriu espaço para a expressão de questões 'como engajar mais pessoas no coletivo' e 'como retornar às ruas':

> ***Renato**: "Eu gosto da ideia de reunir, sair e promover isso, mas sem misturar com política....."*.
>
> ***Fernando**: "Complicado não querer envolver politica!! Uma hora ou outra o assunto sempre surge. Cobrar ciclovias e ciclofaixas, manutenção, repintura de faixas, programas de educação ao trânsito....a quem cobramos isso...é claro são os que estão no poder..... sim falta vontade politica!! (...)só acho complicado como falei, não envolver politica. Eu nunca gostei, mas no dia a dia agente acaba comentando algo ou reclamando..."*
>
> ***Rodrigo**: "Então. Sobre política. No fim, tudo é política, né. Mas botar a bici na rua também é um ato político. Pedalar sorrindo é um ato político. Ficar em silêncio, também. Responder xingamentos com flores, também. Não tô dizendo que é pra fazer isso, mas a ideia é essa. A gentileza é um ato político. A gentileza é revolucionária"; (1/11/2017)*

Nesta discussão, a definição da categoria de identidade ciclista é colocado em questão, pois a delimitação dos participantes do movimento é necessária para a articulação das atividades, porém dentre o próprio grupo ela não é um consenso. O andar de bicicleta não parece ser suficiente para tal definição, esbarrando em outras categorias, como a própria categoria de cicloativista: ela é autodeclarada ou socialmente construída? Vou trazer a voz de Rodrigo sobre tal argumentação:

> ***Rodrigo:** "Vale lembrar também que a semente da Massa Crítica não é política. Era uma "pedalada por pedalar" com o único propósito de ocupar espaço. Tornou-se política depois de ser atacada pela política, depois de tentarem proibir etc. etc. Por muitos anos, a Massa Crítica era só um encontro de pessoas que saíam para depredar carros. Se houve tantas mudanças, porque não pode haver outra, agora? A Bicicletada Massa Crítica Niterói com viés político é essa que está aí, e está esgotada. Virou uma bolha. Tem uma imagem negativa perante a sociedade. São fatos. Quem deseja manter essa cultura, que mantenha, mas assuma a trolha". (01/11/2017)*

O esgotamento se relaciona à necessidade de acompanhamento contínuo das políticas públicas envolvendo mobilidade urbana e bicicleta na cidade, que era antes

defendido por um grupo menor e relatado nas postagens como fruto de apenas uma linguagem dentro do movimento. Mas então que demais linguagens seriam essas? Quais seriam as novas pessoas a assumir esse desafio de reinventar o debate no grupo e ele próprio? A atividade da *Bicicletada* poderia, como sugeriu Rodrigo, a ser reunião de ciclistas nas ruas para além de um passeio/lazer? E a questão da política e o "pensar criticamente sobre sua atuação nas ruas"?

Dentro do campo de demais coletivos e organizações de ciclistas na cidade de Niterói, a Massa é frequentada por demais grupos ou pessoas independentes, que na ausência de lideranças acaba por ser capaz de agregar diversas personas distintas, que inclusive enxergam a cidade e a possibilidade de construção de direitos de forma distinta e não-homogênea.

Para além dos ciclistas autodeclarados como mais politizados, há ainda demais ciclistas que dentro da Massa que utilizam as redes sociais da Massa para tratar de assunto além dos passeios de bicicleta,como sobre música, esporte, lazer e cicloturismo, caracterizando a relação da bicicleta com sua capacidade lúdica, porem demais tópicos incluem denúncias, postagens sobre a atuação do poder público, além de pesquisas sobre mobilidade urbana. Existem, portanto, diferentes grupos e diferentes visões de cidade, de categorias e de interligações, seja com política, direito ou cultura, pois as motivações para andar de bicicleta são igualmente distintas, como por conta da mobilidade urbana, sustentabilidade, economia, rapidez, e dentro do cicloativismo também existem subdivisões e diferentes leituras.

A relação entre bicicleta e política apontada aqui se tornou um grande exemplo da minha abordagem em campo que, antes de prosseguir com questões em torno das ações e alcances do movimento cicloativista, retornei a uma questão essencial: Quem é de fato a persona ciclista? Como se constrói essa categoria social e como essas categorias são construídas e acionadas? Passei então em meio o campo a mudar minha abordagem assim como meu objetivo: investigar o conceito do *ser ciclista* e a relação entre o uso da bicicleta e a cidade na conquista de direitos. A mobilidade urbana além dos movimentos cicloativistas: qual o impacto da bicicleta na dia-a-dia? A fim de confrontar as experiências e desconstruir a ideia do ciclista como uma categoria de identidade única, procuro suas nuances práticas no cotidiano urbano.

O CICLOATIVISMO

Segundo a pesquisa A Economia da Bicicleta no Brasil (2018)[3], o cicloativismo se encontra dentre uma das 5 dimensões que apreendem a bicicleta no Brasil, dentre a

[3] Pesquisa realizada em parceria pelo Instituto e o Labmob da UFRJ, lançada em abril de 2018 e apresentada pela primeira vez no evento Velocity 2018 na cidade do Rio de Janeiro.

cadeia produtiva, transporte, políticas públicas, atividades e afins, e benefícios. Dentro da categoria de atividades e afins, o cicloativismo é descrito como um grupo não-homogêneo que compõe segundo registro na União dos Ciclistas do Brasil (UCB) como composta por 55 entidades atuantes e que movimenta em torno de R$ 5,1 milhões em receitas provenientes de programas de financiamento público e privado, ou ainda da venda de produtos e da promoção de eventos. Esses números não alcançam a pluralidade sensível de atividades realizadas por essas entidades, mas são importantes, pois demonstram o impacto real e integrado da atividade de ativismo na sociedade brasileira, sendo alvo por exemplo, de produções acadêmicas atuais, que segundo a pesquisa dentre 2007 e 2017 somam 124 projetos de pesquisa centrados na bicicleta no Brasil. Para buscar entender a experiência da bicicleta no ativismo, é necessário compreender os diversos contextos locais em que se encontram essas entidades e a sua relação com as políticas públicas locais, por isso me foco nesse trabalho no campo da cidade de Niterói, e em específico no movimento da Massa na cidade. Essas divisões, porém não incluem as possibilidades de interligação e interferência de atores, que, por exemplo, podem trabalhar com a bicicleta e ainda assim utilizá-la em momentos de lazer, ou como esporte e/ou ativismo. A categoria de políticas públicas, por exemplo, no contexto da cidade de Niterói, vai além das definições de infraestrutura construída pela prefeitura da malha cicloviária ou de estacionamento para bicicletas, pois a participação e pressão que os grupos políticos de bicicleta realizam como protestos e campanhas na internet fazem parte do jogo político de visibilidade da bicicleta como veículo de mudança na estrutura física e social da cidade.

BICICLETA E POLÍTICAS PÚBLICAS EM NITERÓI

A cidade de Niterói está localizada a uma distância de apenas 13,29 km da capital do estado, a cidade do Rio de Janeiro, segundo dados do IBGE[4], na qual os principais meios de locomoção são o rodoviário pela Ponte Rio-Niterói, que é um empreendimento estatal, mas que está atualmente em concessão à empresa Ecoponte, ou aquaviário pela CCR Barcas. Niterói é uma cidade com uma extensão territorial de 133,919 km² e com uma população de 487.562 habitantes, que também segundo o IBGE, conta com o maior IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) do estado do Rio de Janeiro, com grande influência do seu passado histórico, por seu protagonismo como capital do estado até 1975.

Com características de metrópole, é a única cidade não-capital a integrar a Pesquisa do Perfil do Ciclista Brasileiro de 2015[5], apresentando resultados quantitativos de grande

[4] IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em:<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=330330&search=rio-dejaneiro|niteroi|infograficos:-informacoes-completas> Data de acesso: Novembro de 2017

[5] Pesquisa disponível em http://transporteativo.org.br/ta/?page_id=9762 Acesso em maio de 2018

ciclomobilidade na cidade, que além do fatores de articulação de movimentos ativistas locais, apresenta uma geografia plana de curtas distâncias, o que facilita o uso da mobilidade ativa, e também da bicicleta. Em Niterói os outros sistemas de transporte ferroviários foram desativados, concentrando a mobilidade interna da cidade através do modelo rodoviário externamente agregado a possibilidade de integração com o sistema aquaviário para a cidade do Rio de Janeiro.

A partir da década de 1980 no processo de redemocratização brasileira, a pauta do meio ambiente e da sustentabilidade ganhou força localmente. Os novos movimentos sociais, de defesa da sustentabilidade como pauta de mobilização impulsionam as primeiras organizações e atividades feitas por ativistas da bicicleta. Segundo o presidente da Associação Transporte Ativo Rio de janeiro, F. José Lobo (Zé Lobo), que realiza diversas pesquisas de referência sobre o Cicloativismo brasileiro e carioca: "no Rio de Janeiro, já nos anos oitenta, logo após voltarem do exílio na Europa, Alfredo Sirkis e Fernando Gabeira davam os primeiros passos do cicloativismo [ativismo pelo uso da bicicleta] brasileiro. Eles traziam uma outra cultura de lá e já queriam implantá-la por aqui" (LOBO, 2007).

Através desse estopim de cunho sustentável, a bicicleta reaparece como protagonista em meio os movimentos sociais autodeclarados cicloativistas, que defendem a utilização da bicicleta como meio de transporte e como solução urbana. Lobo continua:

> "Nessa época, em 1984, houve a primeira Bicicleta, pedalada que vinha pela Orla do Flamengo e ia até o Leblon, liderada por ambos. Por alguns anos muito pouco ouvi falar de ciclovias ou cicloativismo até que em 1990 em uma corrida de MTB em Teresópolis, fui dar um depoimento à um repórter da Bicisport. Ali pela primeira vez percebi o que era o cicloativismo, o repórter era o Arturo Alcorta. Naquele dia ele me abriu os olhos para a bicicleta na cidade, que eu já utilizava, mas nunca tinha visto como um veículo! Com o boom mundial do MTB (Mountain Bike) e o crescimento das vendas de bicis no final dos 80, numerosos grupos de ciclistas começaram a aparecer, mas em sua grande maioria com um enfoque esportivo. Dalí sairiam ativistas como a Renata Falzoni e seu Night Bikers, em São Paulo, que já começava a reivindicar ao invés de apenas pedalar. Paralelo a isto aqui no Rio existia o ITC, Instituto de Tecnologia para o Cidadão, ONG que prestou consultoria para o governo na implantação das primeiras ciclovias na Orla, no início dos anos noventa, que era liderada pelo Ricardo Neves. Com ele vi um primeiro esboço do Desafio Intermodal e de outras ações mais no estilo Bicicletada. Após este período, alguns indivíduos isoladamente faziam a parte da sociedade civil buscando negociações com a administração da cidade". (LOBO, 2007)

Em 1997, a bicicleta passa a integrar o Código de Trânsito Brasileiro, reconhecida como um veículo (a propulsão humana), assegurando seu direito de circulação pelas ruas e estradas, conquista que foi comemorada pela campanha Bicicleta Brasil: Pedalar é um direito, que pedalou da cidade de Paraty (RJ) até Brasília (DF) para celebrar a inclusão da bicicleta como meio de transporte, segundo *Renata Falzoni*, que desde 1989 criou um grupo de pedais noturnos, chamado *Night Biker's Club*. A partir dos anos 2000,

o Cicloativismo cresce no mundo todo e no Brasil, movimento que é repercutido também nas cidades de Niterói e do Rio de Janeiro.

Em 10 de julho de 2001 é promulgado o Estatuto da Cidade e (Lei 10257/01) pelo governo federal, que estabelece mudanças nas diretrizes gerais da política urbana, garantindo maior autonomia e responsabilidade das cidades pela promoção da política urbana e sustentável:

> Artigo 20: A política urbana tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e da propriedade urbana, mediante as seguintes diretrizes gerais: I - garantia do direito a cidades sustentáveis, entendido como o direito à terra urbana, à moradia, ao saneamento ambiental, à infraestrutura urbana, ao transporte e aos serviços públicos, ao trabalho e ao lazer, para os presentes e futuras gerações. (Estatuto da Cidade e Lei 10257/01)

Este estatuto permite uma cobrança mais aproximada das políticas de investimento e promoção da mobilidade urbana nas cidades, aproximando assim a criação de associações, projetos, coletivos e ongs locais que promovem, fiscalizam e ocupam o espaço público como forma de promoção da bicicleta como meio de transporte, concedendo maior autonomia e responsabilidade das prefeituras para incidir sobre a mobilidade urbana nas cidades. Com a ampliação da malha cicloviária pela prefeitura de Niteroi a partir de 2014 através da aproximação com a pauta da sustentabilidade na cidade, o número de ciclistas nas ruas teve também um aumento, estabelecendo uma relação direta com a visibilidade da mesma nas ruas em proporção a visibilidade dos movimentos sociais cicloativistas atuantes. A Massa passou a receber mais ciclistas e construir suas primeiras plenárias para debater como engajar e atuar de maneira afetiva com o governo, principalmente na aproximação com o projeto da prefeitura Niterói de Bicicleta, estrutura ainda existente nos dias de hoje mas que não exprime atuação mais próxima aos movimentos.

Em Niterói, a Massa Crítica/Bicicletada é também um ponto de partida para as mobilizações locais, começando a ocorrer em 2011, em conjunto com a criação do Estatuto da Bicicleta, projeto de lei que não foi até então legislado, mas que pela sua criação já promove debates que iniciam a construção de uma malha cicloviária na cidade de Niterói. Em 2013 surge o coletivo Pedal Sonoro, que promove passeios de bicicleta pela cidade de forma lúdica, como forma de chamar a atenção para a ocupação do espaço público pela bicicleta; em 2014 o Bike Anjo de Niteróie o Ciclista Aprendiz, com sua *Cicloteca*, uma biblioteca itinerante; e a Bicicletada da Região Oceânica de Niterói, que apesar de ser uma cidade majoritariamente plana, a Estrada da Cachoeira divide a cidade entre região oceânica e região centro-sul, necessitando ter um movimento próprio e local na zona oceânica. O projeto*Mobilidade Niterói*surge em 2014, que assim como o Transporte Ativo no Rio de Janeiro, atua através de pesquisas e contagens e pesquisa sobre mobilidade na cidade.

Dentre toda essa pluralidade de coletivos e projetos em torno da bicicleta, estima-se, segundo os dados da pesquisa do Perfil do Ciclista Brasileiro (2015), que a maior parte dos brasileiros que utiliza a bicicleta o faz com o objetivo de transporte, em torno de 88,1%, contra deslocamentos para lazer e compras se encontram respectivamente nas marcas de 76% e 59%.

Na cidade do Rio de Janeiro são 420 mil viagens de bicicleta por dia, com grande destaque para zona oeste da cidade que possui um uso intenso em uma região muito carente de transporte público de qualidade. Na cidade de Niterói, segundo dos dados de contagem dos ciclistas pela organização Mobilidade Niterói, não há uma distinção entre as categorias locomoção e passeio, que juntas alcançam 98% das viagens, enquanto a categoria serviços ocupa apenas 2%.

BIKE VS CARROS

Os movimentos sociais de promoção da mobilidade ativa pela bicicleta possuem pluralidades de demandas construídas nas distintas apreensões sobre o ser ciclista e das regras e usos da bicicleta no contexto urbano, porém a legenda que une todos os grupos é a promoção do uso da bicicleta em uma cidade planejada prioritariamente para a mobilidade do automóvel.

A oposição entre bicicletas e carros é simbólica na construção das pautas dos movimentos sociais de cicloativistas, e que possui produções imagéticas claras como o documentário *Bike Vs Carros*(2015) [6]ou nas atividades organizadas pelos coletivos de bicicletas com gritos como "HÁ-HÁ-HÁ, eu não pago IPVA". Essa construção tem origem não apenas no debate de ocupação do espaço da rua, ou debates sobre a velocidade, mas tem origem na própria dominação do espaço pelo automóvel e seus signos de status, classe e poder, principalmente na construção social do carro através das propagandas de automóveis, que realizam a associação do objeto a ideias de velocidade, virilidade e poder.

A potência e a velocidade dos carros é um recuso de marketing que contrasta com a realidade dos engarrafamentos urbanos e os limites de velocidade, sendo a principal pauta de oposição dos coletivos de cicloativistas: a cultura da 'desvelocidade', que propaga a ideia da bicicleta como um veículo que ao contrário do carro, permite uma maior interação com o ambiente urbano, na ideia de valorizar as relações humanas para 'fora da caixa', como é presente nos discursos principalmente no ambiente da Massa Crítica/

[6] Documentário do diretor sueco Fredrik Gertten traz grande destaque ao Brasil entre os países investigados. Trailer disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=QfpKgnLRGRY> Acesso em festivais e exibições coletivas organizados pelos cicloativistas nas cidades de Niterói e Rio de janeiro. Disponível atualmente também na plataforma Netflix.

Bicicletada. É nesse contexto que o projeto *Pedalentos* surge na cidade do Rio de Janeiro, promovendo até campeonatos de *slow bike* (pedalada devagar), que agora é incorporada nos circuitos de eventos de bicicleta, como uma tarefa difícil e de estrema habilidade, pois exige um grande equilíbrio e destreza.

As medidas de diminuição da velocidade média de deslocamento nas ruas são defendidas como uma possibilidade de diminuição de conflitos e acidentes de trânsito, garantindo tempo de reação a todos e possibilitando um deslocamento mais rápido com a manutenção de uma velocidade média, porém essa ideia é recebida com resistência por grande parte dos motorista, que constroem um projeto de cidade distinto, que valoriza a velocidade como um elemento de fascínio e de demonstração de poder.

Segundo VIRILIO (1996), a cidade sempre foi uma caixa de velocidades. A organização das cidades são as ruas, por onde a pressa se instaura como regra de circulação, e aqueles que se demoram na interação com o ambiente, na possibilidade de flanancia são acusados de interromper a circulação. Essa é a ideia sustentada pelos ciclistas na promoção do pedalar como uma opção a velocidade e interação com o ambiente. Quanto maior a densidade de pessoas, maior é a pressa e a impossibilidade de locomover-se. Essa é a síntese do engarrafamento. A velocidade impede inclusive a possibilidade de reparar nas casas, no comércio, nas demais pessoas envoltas no transito. É como depois de muito tempo se dar conta que uma casa antiga já não reside mais ali, pois a velocidade se torna uma 'projeção cinemática da realidade', quem que vemos os*flashs* da realidade, sem quase sequencias montadas na direção do nosso trajeto.

Um caso emblemático aconteceu em Brasília no ano de 2017. O cicloativista Raul Aragão e integrante das Ongs Rodas da Paz e Bike Anjo, além de aluno de sociologia da UNB foi atropelado por um veículo que trafegava a 92km/h em uma via de 60km/h[7]. Ele não resistiu e faleceu algumas horas depois. Sua morte gerou uma grande comoção e ênfase na defesa de um projeto de cidade alternativo, que desvalorize a velocidade como fator determinante na expressão de mobilidade urbana. Alguns dias depois, no retorno do velório, um grupo de ciclistas relatou terem sido perseguidos e atropelados por outro automóvel que trafegava em alta velocidade na rua.

A velocidade e seu impacto na construção das relações de poder nas ruas é presente na análise de Virilio, pois a baixa velocidade se equipara a ausência de poder, a sensação de quase morte na lógica da rua. A exibição de poder e o reconhecimento como um habilidoso motorista se relaciona a força e velocidade exibidos no volante, ideia que é resinificada pelos grupos de ciclistas, principalmente ativistas, como uma demonstração de ausência de habilidade e de performance de equilíbrio. O conhecimento sobre leis de

7 Notícia disponível em: <http://www.jornaldebrasilia.com.br/cidades/ciclista-da-ong-rodas-da-paz-parte-deixando-licoes-de-respeito-e-de-solidariedade/> Acesso em março de 2018.

trânsito e a destreza da capacidade de se locomover em baixa velocidade é contrariamente enaltecida á lógica do automóvel, que é colocada em pauta dentre diversos grupos de ciclistas. Os campeonatos de 'desvelocidade' nos desafios intermodais e/ou nas *Fixolimpíadas*são demonstrativos dessa outra lógica de construção de possibilidades e hierarquias no trânsito.

A 'aristocracia da velocidade', segundo Virilio, constrói um ambiente de estímulos em demasia, que parece necessitar dominar cada vez mais novos espaços. Como em "a lógica da corrida, desinvestindo da terra e do mundo, e investindo progressivamente no vetor, promove um verdadeiro assalto à natureza humana". (Virilio,1996)

Pedalar corretamente de acordo com o Código de Trânsito e saber usá-lo em embates no trânsito são características reivindicadas pelos cicloativistas como um reconhecimento de habilidades, porém essa é uma construção desigual quando colocada no acesso à educação e acessibilidade de classes, o que provoca debates internos no movimento sobre a significação do termo ciclista e seus desdobramentos práticos realizados por pessoas fora dos movimentos que se locomovem na contramão do trânsito e/ou nas calçadas.

A organização social dos grupos impacta na forma de participação e composição do grupo atingido, determinando seu alcance e as possibilidades de sociabilidade dentre os grupos diversos. Os ativistas que participam desses grupos levam as amizades e relacionamentos para além dos grupos de pedaladas, tornando a bicicleta um veículo de ativismo, mas também de trocas e emoções. Esses sentimentos são explorados principalmente em momentos rituais claros, que envolvem a comoção dos integrantes em torno da exposição a emoções forte, o que é em grande parte presente em situações de atropelamento de ciclistas nas cidades. Um exemplo de rito de passagem na formação de ativistas consiste na situação da 'Ghost Bike' ou Bicicleta Branca/Bicicleta Fantasma.

A *GHOST BIKE* E A MORTE

A bicicleta fantasmaconsiste em uma mobilização em torno da morte de um ciclista envolvendo algumas fases de mobilização, ou atos de construção das atividades, que envolvem o primeiro ato de mobilização na internet, o segundo ato depreparo de uma bicicleta branca, o terceiro ato de presença de atividades na concentração da pedalada, o quarto ato de protesto no local do atropelamento e de colocação da bicicleta no local do atropelamento em local visível, e por fim o ato de retorno do trajeto.Utilizarei como exemplo um dos casos que acompanhei na cidade do Rio de Janeiro, em que uma ciclista e ativista Fernanda L. Ribeiro foi atropelada no bairro de Botafogo, zona sul da cidade em Julho de 2017[8]. A comoção foi especial para algumas pessoas que a conheciam e mobilizaram atividades de contestação.

[8] Notícia do caso disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/ciclista-morre-atropelada-em-botafogo-na-zona-sul-21638394> acesso em março de 2018.

O primeiro ato de mobilização nas redes sociais e internet envolve a criação de um evento com as definições das mobilizações do mês, em que por seguinte começam os preparos para conseguir as peças de bicicletas em ferro-velho para pinta-la de branco e transportá-la para o local da concentração da pedalada. Duranteo terceiro ato na concentração da pedalada foram feitas falas sobre a ciclista e a questão da visibilidade do caso nas mídias. Em eventos de homenagem a ciclistas falecidos, a música é por vezes desligada e do lugar as falas de apoio e gritos de protesto "- Atropelar ciclista... Não é acidente" que é repetido quase que incessantemente durante todo o trajeto. Normalmente é feita uma votação sobre qual será o destino da pedalada, porém nesse caso o trajeto sempre leva até o local do atropelamento, onde outra fase do ritual é realizada.

Com a chegada ao local onde aconteceu o atropelamento[9] o quarto ato se inicia, com a paralização da pedalada e desmonte das bicicletas, porém todos permanecem ocupando ao menos uma faixa da rua, e logo em seguida parte da pista dos carros é bloqueada pelo corpo de ciclistas, que levantam faixas e cartazes com escritos "O carro é seu e a rua é de todos", de forma a utilizar o espaço da rua para alterar a rotina da mobilidade no espaço determinado, além de utilizar a obrigação de redução da velocidade dos automóveis como foram de propagar os dizeres das faixas. Nesse espaço de tempo a polícia apareceu para gerenciar o bloqueio da pista e registar a atividade, pois o local do protesto é também uma via expressa que possui uma grande circulação e visibilidade na cidade. Então finalmente o ato de fixação da bicicleta branca é feita no poste mais próximo, de modo a reivindicar visibilidade do acontecido. Em todo o mundo, as bicicletas brancas cumprem essa função e se espalham nas grandes metrópoles urbanas.

Porém elas não são unanimes, existem ativistas que discordam da colocação das mesmas por tratarem que esse é um rito "muito triste" em que "visualiza-se mais a morte do que a vida", que deixa alguns ciclistas temerosos quanto à possibilidade de desmobilização de outros novos ciclistas pela associação da bicicleta com a morte e não com a vida. Todas essas são suposições de demais ciclistas ativistas com quem conversei dentro e fora do estado do Rio de Janeiro, porém que ainda não consultei nessa fase da pesquisa com pessoas que utilizam a bicicleta em outros contextos. A relação com a morte instiga a relação da bicicleta com temas como segurança e violência, temas que são muito abordados por ativistas e que estão diluídos dentre outros debates polêmicos como gênero, roubos de bicicleta, violência urbana e, principalmente o debate divisor de águas em todos os grupos de bicicleta de ciclismo urbano: o capacete.

[9] Inicialmente escrevi a palavra 'acidente' porém uma das pautas mais reivindicadas sobre o assunto dentre os cicloativistas é o fato da necessidade da desconstrução da palavra acidente nos diversos casos de atropelamento em que a responsabilidade do acontecimento é do motorista. Tal debate foi calorosamente replicado em todo Brasil por conta do caso de Raul Aragão. O motorista foi indiciado pela morte com a pena de homicídio culposo, que não tem intensão de matar. A repercussão dessa sentença para os coletivos de cicloativistas foi de insatisfaçãopor tratar a situação como uma ausência de responsabilidade do motorista na atividade de excesso de velocidade.

O capacete foi um elemento chave para compreender as pluralidades de demandas e construções de cidade dentro dos grupos cicloativistas, pois elevam debates longos e duradouros em torno da defesa ou acusação do capacete como item obrigatório para pedalar na cidade. Esse assunto não é debatido os grupos de ciclistas esportistas, pois nesse caso é tratado como equipamento obrigatório nas vestimentas de demais itens para pedalar, porém apesar de também presente nos grupos de cicloativistas o debate é evitado afim de não gerar polêmicas.

O capacete, assim como outros itens utilizados pelos ciclistas, constroem a percepção e o reconhecimento das pessoas que utilizam a bicicleta como ciclistas. O seguimento das normas de trânsito como não pedalar na calçada, utilizar os equipamentos de segurança, além de demais aparatos como as roupas próprias e acolchoadas para ciclistas são marcações visuais para o status de ciclista no meio urbano. Essa construção e reivindicação de direitos pode vir a alavancar demais discussões em torno da construção desse indivíduo como ciclista, cicloativista ou bicicleteiro.

CONSTRUINDO A IDENTIDADE A PARTIR DA BICICLETA

Diversos relatos sobre a construção de uma identidade de "ciclista" promovem entendimentos distintos de como categorizar essa definição. Algumas das reivindicações que definiam o meu conceito de ciclista em campo esbarravam no porte de bicicletas, que é tido como discurso hegemônico: basta ter uma bicicleta, porém aos poucos fui descobrindo a necessidade de desconstruir esse conceito.

Quando pedalo na ruaRoberto Silveira em Icaraí em uma das mais importantes ciclovias da cidade de Niterói, reparo que esta possui uma estrutura de passagem para bicicleta em ambos os sentidos, duas mãos, no lado esquerdo da via e é muito utilizada em ambos os sentidos. O tamanho de cada via (mão) é planejada para a largura de uma bicicleta, porém dentre todos os modelos de bicicleta existentes, existem modelos como as *bicicletas cargueiras e triciclos* que possuem um tamanho muito maior e portanto, por vezes pessoas portanto esses bicicletas tentam utilizar o espaço da ciclovia, gerando um bloqueio quase que total das pistas e nem sempre as demais pessoas de bicicleta conseguem desviar e permitir a passagem. Vejo muitas dessas 'bicicletas de trabalho' andando pelas ruas com produtos como gelo, bebidas ou até colchões para transporte de alguma empresa, assim como nas regiões de bares noturnos são comuns portarem caixas de isopor para venda de bebidas. Por suas dimensões e seus usos, elas se diferenciam do uso como mobilidade urbana pessoal, lazer ou esporte, pois tem uma função distinta, de entregas, e que existem muito antes das malhas cicloviárias nas cidades, principalmente pelas suas descontinuidades e

ausência de conexões importantes nas cidades, portanto sua mobilidade perpassa por questões além do uso como reivindicação política, ela possui a função de trabalho.

A partir de uma situação, comecei a repensar a ideia de "ser ciclista apenas pela posse de uma bicicleta", pois não é incomum perceber outros usos da bicicleta, inclusive andando nas calçadas ou na contramão dos carros, o que é proibido segundo o CTB, mas que é uma prática principalmente por entregadores de modo geral, que não se sentem incluídos nem no espaço da ciclovia, e nem no espaço da rua: eles alternam entre andar um pouco por cada via, criando sua própria forma de deslocamento e estando a margem das regras e definições de mobilidade na cidade. Quando confrontei alguns ativistas sobre o essa determinada performance de mobilidade, muitos respondem sobre a responsabilidade da prefeitura em incluir esses modelos de bicicleta no planejamento urbano das ciclovias e principalmente a ausência de campanhas de educação de trânsito para todos. Porém vou além à minha reflexão, e questiono: esses trabalhadores se reconhecem como ciclistas ou gostariam de se reconhecer? Essa é uma reflexão que ainda não alcancei mais resultados, pois demandam maior trabalho de campo de forma a investigar e conversar com trabalhadores dessas diversas categorias de entregas sobre sua construção de identidade sobre si mesmo. Será que os demais os reconhecem como também ciclistas no dia a dia?

As pautas em eventos nacionais e internacionais[10] de promoção da 'cultura da bicicleta' tratam da importância do alcance cada vez maior da bicicleta como possibilidade de modal de deslocamento para pessoas que estão além do universo cicloativista. A definição de 'apenas portar uma bicicleta' novamente não basta e nem inclui tantas outras categorias como a grande massa de pessoas que se desloca de bicicleta nas periferias, mas tampouco segue leis de transito ou demais normas de deslocamento. Minha impressão inicial, que demanda também maior investigação para outros grupos além do ativismo, se desenrola do sentimento da bicicleta como um meio de deslocamento para além das normas de trânsito, que funciona como um estado de suspensão das normas, podendo criar seu caminho de deslocamento entre a calçada e as ruas. Esse sentimento parece ser fruto da sensação de marginalidade dentre os automóveis e os pedestres, algo semelhante no uso de motocicletas que recriam espaços e normas de deslocamento, utilizando o 'corredor' dos carros até as calçadas. A bicicleta aqui é utilizada como um modal da ausência, com a criação de outras normas e regras, integrando outros direitos, como o de se locomover livremente e de reivindicação de uma nova visão de cidade, distinta do que é defendido pelos cicloativistas e talvez também distinta da categoria de ciclista. Mais uma vez me questiono seu reconhecimento como parte desse conceito, o que demanda maior investigação.

[10] Referencia aos eventos com tema bicicleta que acontecerão em 2018 na cidade do Rio de Janeiro: Velocity, Bicicutura, 100Gurias100Medo, Encontro Lationamericano de Bicicletas compartilhadas e Fixolimpíadas.

E é a partir dessa aproximação com os motoqueiros que surge no meio da bicicleta construção de diferenciações dentre *ciclistas* e *bicicleteiros*, que demarca o conceito de bicicleteiro como uma categoria de acusação dos ciclistas para definir essas outras formas erradas de se locomover na cidade, portanto definindo pela negação a categoria de ciclista como a partir das normas e regras de trânsito. Porém essa definição de ciclista como quem pedala seguindo as leis também é uma definição que esbarra em problemas por não incluir outras experiências na cidade de ciclistas que utilizam a bicicleta, mas nãos seguem completamente as regras de transito e o CTB[11] por desconhecimento ou receio de sua segurança na rua. Esse é o caso de muitos pais, principalmente mães, que levam seus filhos nas cadeirinhas acopladas na bicicleta, mas que por segurança temem andar nas ruas e preferem as calçadas, assim como as pessoas que seguem o mito popular de andar na contramão, pois seria 'mais seguro', uma prática que era replicada pelos mais velhos em tempos onde o CTB não existia e que o volume de carros nas ruas era menor, uma prática mais comum ainda na periferia, mas que se faz presente em todas as cidades, inclusive nas zonas mais ricas.

O conhecimento das leis e a sua aplicação são funções distintas para grande parte dos ciclistas na cidade, que além de andar nas normas da rua, necessitariam acoplar itens de segurança como espelho retrovisor do lado esquerdo e luzes reflexivas nas bicicletas, itens que são caros para grande parte da população que usa a bicicleta não apenas por uma opção ou estilo de vida, mas que depende dela por questões financeiras, pois muitas vezes acaba sendo o meio mais rápido e barato de locomoção na sua espacialidade da cidade. Com isso, esbarramos em 3 definições, ainda em aberto, na construção de identidade a partir da bicicleta:

O cicloativista – aquele que escolhe a bicicleta como um modo de vida e a utiliza como ferramenta de reivindicação social. O envolvimento com os movimentos sociais pela bicicleta pode se dar como organizador ou participante dos coletivos nas cidades, mas propaga as ideias de mobilidade urbana no seu dia-a-dia, realizando campanhas de educação e de participação política, a fim de visibilizar os direitos e deveres do ciclista, principalmente a partir das regras do Código de Trânsito Brasileiro – CTB.

O ciclista - Pessoas que utilizam a bicicleta no dia-a-dia e que participam esporadicamente dos eventos agendados pelos movimentos sociais e coletivos de bicicleta na cidade. É uma categoria que tem origem movimentos sociais na conquista da sua definição a partir das leis de trânsito, mas que depende da auto declaração como ciclista e que na verdade abarca diversos usos e práticas distintas, como as diversas definições e conceitos sobre o ser ciclista.

[11] Código de Trânsito Brasileiro criado em 1997

O bicicleteiro – categoria de acusação criada para demarcar a ausência do ser ciclista, principalmente pela reprodução de práticas contrárias as leis e normas oficiais, mas que se faz muito presente no cotidiano nas ruas. Como é uma categoria de acusação não é reivindicada como identidade pelos indivíduos, mas utilizada pejorativamente a outro ciclista.

Essas definições precisam ser continuamente investigadas para cada vez mais integrar as falas em campo do que minha descrição e impressão sobre ele. Os usos da bicicleta são plurais e demandam muitas novas classificações e agrupamentos, e apesar dessas categorias aqui empregadas, elas permeiam mais num âmbito de união ou de separação das demandas, como construções acerca de si mesmo e do movimento social como um todo a fim de inferir sobre as políticas públicas e ganhar representatividade como movimento social, porém existem ainda distintos grupos internos que se organizam a partir de segmentações de demandas distintas. Esses grupos se organizam e se reconhecem a partir de construções plurais do conceito de ciclista através dos modais e bicicletas diferentes que usam, impactando diretamente na construção da definição de ciclista no meio urbano.

A discussão da construção de ciclovias é um tema não consensual no movimento, pois enfrenta cisões no grupo sobre a atuação do governo sobre as escolhas de construção de ciclovias, sendo privilegiadas nas regiões de zona sul da cidade de Niterói assim como foi feito anteriormente na cidade do Rio de Janeiro. A ciclovia ascende uma questão do posicionamento limiar de participação do espaço urbano, que se dá através das oposições de espaços entre a calçada e a rua. A calçada é um espaço garantido pelo CTB à circulação de pedestres, enquanto a rua é um espaço garantido à circulação de veículos. No sentido legal não há dúvidas, porém apesar da inclusão da bicicleta no CTB como veículo, na prática a ciclovia usa o espaço da calçada e por vezes ela utiliza o espaço da rua. Então qual espaço é o espaço da prática da bicicleta? A rua ou a calçada?

Os ciclistas se sentem em uma posição de *limiaridade* no espaço urbano, pois dentro do processo ritual de inclusão da bicicleta nos planos urbanos, seria este um rito de passagem para a criação de um sentimento de pertencimento no meio urbano. Seriam divididos em 3 fases: estaria a fase de criação de uma regra para bicicletas (CTB), uma fase de reorganização das ruas com a inclusão de ciclovias, ciclofaixas e ciclorotas[12], além de sinalização, para um dia chegar ao reconhecimento social da bicicleta como membro da malha urbana de mobilidade urbana. Segundo o conceito de limiaridade, a bicicleta escaparia no contexto prático de redes de classificação do seu papel social na malha urbana, e essa situação de limiaridade é determinante para a escolha desse modal – pela

[12] Diferentes formas de divisão do espaço urbano para faixas exclusivas ou não para a circulação de bicicletas.

possibilidade de burlar as leis e regras de transito durante sua circulação - enquanto que para outros ciclistas essa é uma situação de instabilidade que propicia os conflitos e esvazia as possibilidades de ação, pois uma vez que se esta na rua exercendo o seu direito de circulação, mas o mesmo não é reconhecido por outros, a sua situação na rua é e marginalizada na prática.

A performance, termo que deriva do francês *parfournir*, "completar" ou "realizar inteiramente" refere-se, justamente, ao momento da expressão - é utilizado por Turner para se referir ao estudo não apenas da estrutura, mas da antiestrutura também. É uma forma de compreender as expressões e interações provenientes do constante balanço dentre estrutura e antiestrutura, como uma forma de construção de dramas sócias, que assim como o processo de limiaridade, são transitórios, porém se sucedem de maneira permanente na construção da vida social urbana. Toda a estrutura social acompanhada pelos ritos que concedem direitos de acesso em determinadas esferas de poder, statuts e cooperação para a existência de uma antiestrutura e para o surgimento de *comunitas*. A análise do drama social para Turner emerge do seu interesse pelo estudo do que não é harmônico, pelo que se apresenta discrepante, fruto de conflitos incompatíveis entre si, pela natureza aberta e processual da vida social.

O movimento cicloativista se define como movimento social pela promoção da mobilidade urbana ativa, ou seja, oposição à mobilidade não ativa, aquela que depende de motores como automóveis, motocicletas e transportes de grande porte. Essa definição é uma contraposição à estrutura automobilística, que gere o planejamento urbano desde a década de 50 no Brasil pela abertura econômica às fábricas automotivas. Por isso sua associação como movimento se assemelha a definição de *comunitas*, que une os sujeitos sociais em situação limiar como uma forma de marcar a sua relevância social em um contexto político, social e/ou jurídico através da solidariedade dentre membros.

A ideia de solidariedade como forma de associação para uma situação de limiaridade e sua capacidade de adaptação para os diferentes embates entre estrutura e antiestrutura, assim como as ideias de conflito e coesão apresentados por Evans-Pritchard em que, adaptando ao contexto atual, a solidariedade e colaboração entre os diversos grupos de ciclistas é realizado estruturalmente organizado de acordo com as pautas polêmicas que estão em jogo, de acordo com os conflitos tematizados. A defesa da utilização da do capacete é algo defendido pelos grupos de esportistas, como um equipamento de segurança necessário, porém que é visto com maus olhos pelos cicloativistas. Porém quando o conflito se trata da defesa do interesse de construção de ciclovias, os ciclistas esportistas não se interessam pelo assunto tanto quanto a reivindicação do espaço por cicloativistas e fixeiros. A estrutura que constrói as relações entre os Nuer e demais tribos locais é semelhante as possibilidades de fortalecimento de pautas entre diferentes tribos

de ciclistas. Todas as pluralidades de movimentos possuem demandas que se associam ou que discordam entre si dependendo da pauta.

A *Pedalada Pedalada Rio de Janeiro* (World Naked Bike Ride) é um evento que reúne muitas tribos de ciclistas, de diferentes localidades, bicicletas e performances, em prol da visibilidade do ciclista e de promoção da fragilidade do corpo, humanizado na simbologia da nudez. A página online no ano de 2018 foi atacada com mensagens de ódio e protestos quanto discordâncias em relação a motivação do despir-se, provocando conflitos nas redes sociais, que foram defendidos por ciclistas urbanos de modo geral, cicloativitas e fixeiros. Porém durante a pedalada, em um momento de crise em que o grupo foi parado pela polícia, divergências surgiram em torno de decisões de representatividade e simbologias que a polícia possui com a ideia do evento. Desde a necessidade ou não tratamento respeitoso com os policiais, que é entendi como reação negativa para alguns ativistas enquanto para outros ciclistas deveria-se tentar estabelecer um diálogo memso em um momento de opressão. São confrontos de visões de cidade distintas, que partem de papéis sociais mutáveis para além da bicicleta, mas que influenciam seu ativismo ou não no universo do ciclismo. Tai papéis sociais podem ser minimamente mapeados na discussão de identidade a partir dos diferentes usos e dos diferentes modelos de bicicleta e de formas de pedalar na cidade.

DIFERENTES BICICLETAS E DIFERENTES USOS

O uso da bicicleta em detrimento a outros meios de transporte, em especial ao automóvel, constrói uma nova visão de mobilidade que pode ser integrada a outros modais como as barcas, metrô ou trem, como são feitas principalmente pelo uso das bicicletas compartilhadas nas grandes capitais brasileiras onde o serviço é oferecido. Na cidade do Rio é comum ver uma 'laranjinha' como são chamadas, circularem pelas ruas, porém a cidade de Niterói, como não é mais uma capital, não possui esse serviço de compartilhamento, e caso não ocorra um deslocamento para a cidade do Rio de Janeiro, não há opções de integração na malha urbana, portanto há uma divisão ainda mais clara entre aqueles que circulam de bicicleta e os pedestres ou motoristas.

A questão da bicicleta como uma possibilidade de escolha já foi colocado em outras partes do trabalho, mas é um debate importante que permeia todo o trabalho: Existem construções distintas sobre a forma de utilizar a bicicleta no meio urbano e suas motivações. Os novos movimentos sociais pela sustentabilidade abrem espaço para a presença da bicicleta como ferramenta de mobilização política e social, porém essa é uma visão muito demarcada pela questão de classe, que se difere do uso da bicicleta pela questão econômica, pois ela nem sempre é uma escolha. A distância entre o local de moradia e o trabalho é

determinante para pessoas que não podem escolher usar a bicicleta, assim como horários de trabalho que seriam perigosos ou até tipos de trabalho que não possuem estrutura com banheiros e chuveiros para esses ciclistas. A bicicleta não é uma escolha para outra parte da população que não possui integração com outros modais, que não possui agencia sobre seu próprio deslocamento, que é definido previamente como possível ou não de utilizar a bicicleta.

A bicicleta como forma de trabalho, na figura da cargueira ou triciclo, é um exemplo de atividade que já define por si só o deslocamento do trabalhador envolvido. A dimensão da bicicleta e seu uso modificam a forma como esse ciclista? se desloca e constrói sua visão de cidade. O mesmo acontece com os distintos tipos de bicicleta e seus usos.

O Bike Anjo, ONG que nasceu há 8 anos na cidade de São Paulo e existe de forma atuante no Rio de Janeiro desde 2011 e na cidade de Niterói desde 2015, que é responsável por ensinar adultos e crianças a pedalarem, através de métodos educacionais e de orientação para a pedalada nas ruas. O seu método para adultos inclui um tipo de bicicleta chamada dobrável, que é um modelo adaptável as diferenças alturas dos ciclistas, o que influencia na escolha do modelo da bike, e que pode ser dobrada até ficar em um tamanho fácil de transportar em outros veículos. Esse modelo é muito utilizado para o passeio e para o deslocamento ate o trabalho por muitas pessoas que gostam da sua praticidade e/ou se apegam por terem aprendido a pedalar nela, apesar de não oferecer muita rapidez ou conforto é um modelo muito procurado para o deslocamento no dia-a-dia ou para lazer, porém para outras atividades como esportes, ou dentre os coletivos de ativistas, ela não é escolhida por não ter um grande desempenho na locomoção. Os próprios *anjos*, como são chamados, possuem uma bicicleta dobrável sua ou fruto de doação e as utilizam apenas nos eventos chamados Escola Bike Anjo (EBA), mas possuem outros modelos de bicicleta que utilizam para o cotidiano.

Os tipos de bicicleta não só influenciam em novas formas de deslocamento como também criam tribos urbanas dentro dos movimentos de cicloativistas e de ciclistas na cidade. Os tipos de bicicletas e a adequação e conhecimento de um tamanho ideal são discussões que influenciam os tipos de bicicleta escolhidos, que são muito mais presentes em grupos de *ciclistas esportistas* ou de *fixeiros,* que se preocupam mais com sua performancesobre a bike. Esse processo se chama bikefit[13], que calcula as dimensões do corpo para propor um tamanho ideal que máxima o desempenho e evita problemas musculares ou de saúde na adequação das dimensões necessárias para o corpo. Mas essas não são discussões muito presentes nos movimentos em geral e necessitam mais do que um capital financeiro de investimento, mas um capital cultural que se adquire no envolvimento cada vez maior com a cultura da bicicleta.

[13] Bikefit: <http://www.bikefit.com/> acesso em março de 2018

Existem modelos de bicicleta distintos para diferentes usos da bicicleta:a bike *fixa*, *montain bike*, *bmx*, *speed*, *dobrável*, *elétrica* e a categoria ampla de bicicleta *urbana*, nas quais vou falar um pouco sobre cada uma, dentre as diferenças de uso para o esporte e para a mobilidade urbana.

O ciclismo de esporte representa a categoria de usos da bicicleta que não tem uma relação direta com a mobilidade urbana, e que utiliza a bike para treinos em equipe e individuais nas ruas em horários contrários do tráfego de pessoas, normalmente de madrugada, em trilhas e espaços para treino, como a pista de treino em São Francisco – Niterói, assim como em locais específicos como o Velódromo – Barra da Tijuca RJ. Os tipos de bicicleta mais usados são as bicicletas speed feita muitas vezes de fibra de carbono, voltadas para a produção de alta performance nas corridas e treinos, a Montain Bike (MTB) que possui uma preparação para aguentar o translado entre cidades e terrenos distintos sendo muito usada para ecoturismo e pedais de longa distância; e a BMX, que é muito utilizada em competições de modais como skate e patins para desenvolver manobras em pistas específicas e campeonatos dedicados a esse tipo de evento.

O Ciclismo urbano é definido em linhas gerais como a prática que relaciona o uso da bicicleta exclusivamente à noção de mobilidade urbana e lazer, portanto é comum utilizar bicicletas que sejam desenvolvidas para serem práticas e confortáveis. Normalmente são enfeitadas com adesivos e acessórios que facilitam o uso do dia-a- dia. Os modelos mais utilizados são a bicicleta de tipo urbano, normalmente um modelo genérico de quadro com rodas tamanho aro 26, que são os modelos mais comuns, sendo em grande parte ausente até de marchas; a *bicicleta dobrável* pela sua capacidade de se dobrar e diminuir de tamanho, facilitando seu armazenamento muitas vezes dentro do trabalho ou dentro da própria casa; a bicicleta elétrica, que possui uma bateria recarregável e que diminui o esforço de quem pedala, mas como chega a alcançar 20km/h tem sido alvo de questionamentos sobre sua classificação como bicicleta, além de representar um dos itens mais caros da lista; e a bicicleta tipo *speed*, que ganha velocidade com o pneu fino, ou ainda a *speed de tipo fixa*, que se encontra no limiar entre o ciclismo urbano e o de esporte, pois ao mesmo tempo que representa uma tribo urbana e está presente cotidianamente nas ruas, possui a organização de eventos como as *Fixolimpíadas*[14], que demanda treino para as atividades específicas voltadas para as habilidades de equilíbrio e destreza no trânsito.

Tais tribos urbanas inseridas no contexto da bicicleta produzem usos da mesma em diferentes ritmos, temporalidades e espaços, produzindo também performances distintas, que são visualmente perceptíveis através das vestimentas e acessórios necessários para cada atividade. Essas diversas tribos pluralizam inclusive as noções antes empregadas ao

[14] <http://www.fixolimpiadas.com.br/> acesso em março de 2018

"ciclistas" da cultura da desvelocidade, mas que ao longo do processo enxerguei como uma demanda dos cicloativistas, pois dentre as atividades de esportes a velocidade aparece como um fator essencial dentre a resistência e habilidade para as competições.

Um bom exemplo de um momento que tentei transpor os grupos sem me atentar a necessidade de produção de performances distintas, em uma tarde, uma amiga me convidou a pedalar com ela na manhã do dia seguinte, para 'girar' em São Francisco, na pista de treinos de Niterói. Ela me recomendou roupas leves, água e capacete, pois a intenção do treino era capacitar o corpo para a velocidade possivelmente alcançada. Foi minha primeira vez na prática esportista e como toda boa caloura, fui confrontada com escolhas erradas.A manhã do dia começarias as 6h – nunca havia acordado tão cedo para pedalar, pois normalmente terminava a noite no bar junto dos meus grupos –o que já desde o inicio me causou estranhamento, mas a grande dúvida na verdade consistia no tempo, que me parecia instável e chuvoso, por isso resolvi carregar minha capa de chuva, que na verdade é um poncho feito exclusivamente para ciclistas. Coloquei minha capa na mochila, peguei minha água no congelador, e portando meu capacete há tempos jogado num canto sai para pedalar. No caminho ainda comprei umas bananas com um feirante, o que causou grande impacto na minha chegada ao ponto de encontro: "- Como assim você esta de mochila?! E essa água congelada? E essa tranca de bicicletas? Ao menos trouxe o kit de reparos?" Respondi timidamente que sim, e aliais estava equipada com todas as minhas ferramentas. "Menina que peso ehin? Mas vamos logo que já esta tarde". Chegamos na pista de treinos as 6h30 min e grande parte dos grupos de ciclistas já estava finalizando os treinos. Um deles, conhecido nosso nos disse "Já vou indo pois ainda vou para o trabalho. Chego aqui às 5h".

Nem toda a estranheza da minha amiga foi capaz de prever também o impacto que nós duas causamos na chegada da pista e no decorrer do treino. Todos os ciclistas ali estavam equipados com breteles[15] ou jerseys[16] de ciclismo nas mesmas estampas de equipe, acompanhadas de bermudas de ciclistas – que possuem espuma na região das nádegas – além de capacetes de ciclismo e sapatilhas para o encaixe nos pedais adaptados com presilhas e até óculos de ciclismo. E então chegam duas mulheres de legging, camiseta e allstar, com capacetes de skate decorados. O impacto também estava no tipo das bicicletas: os grupos tinham modelos de alta performance de speed adaptadas para o esporte, incluindo tipos de fibra de cabono. Nós estávamos equipadas com duas bicicletas de speed tipo vintage: umacaloi 10[17] e uma monark 10[18], ambas da década de 70. E o choque não para por ai: todos os grupos eram majoritariamente compostos por

[15] Tipo de vestimenta em que uma bermuda é suspensa por alças de tipo cavada. Funciona como um macacão para ganho de velocidade.
[16] Tipo de camisa própria para pedalar com possível bolso traseiro para guardar água.
[17] Modelo antigo da marca de bicicletas Caloi
[18] Modelo antigo da marca Monark

homens, contando com pouquíssimas presenças femininas, normalmente associadas a esposas e/ou namoradas de integrantes do grupo, que estão sempre acompanhadas dos parceiros; enquanto nós éramos duas 'garotas' solteiras e 'sozinhas'. Claramente não fazíamos parte daquele ambiente, mesmo que um olhar de fora nos considerasse igualmente ciclistas, as categorias internas produziram diferentes entendimentos e construções de identidade sobre o que é ser ciclista.

Projeções

Neste trabalho tenho a pretensão de abordar as variações referentes ao tema de construção de identidades dentro da cultura da bicicleta. Minhas abordagens iniciais se deram no acompanhamento dos grupos de cicloativistas, em que fui enxergando as pluralidades discursivas e a necessidade de buscar conhecer as opiniões e demais construções sobre a bicicleta para além do ativismo. Para isso necessito realizar o movimento inverso, que será o meu foco de continuidade: conversar com ciclistas em ambientes para além das pedaladas e eventos destinados apenas para o tema bicicleta. Quero investigar mais as questões de classe e de trabalho associadas ao objeto da bicicleta: um veículo de promoção da subsistência como vendedores de pipoca, entregadores, e trabalhadores em geral.

Minha intenção nesta produção acadêmica é transmitir meu objetivo de investigação, além de apresentar a pluralidade investigativa que esse campo possibilita, tentando criar através do debate sobre construção de identidade e direito a cidade, um panorama da cultura da bicicleta, um recurso que senti falta na minha primeira investigação da graduação, pois se tratando de um campo novo de investigações, a mobilidade urbana pela bicicleta é um tema riquíssimo, que possibilita o encontro de diferentes pautas e que me instiga cotidianamente a repensar meu próprio lugar de atuação e possibilidade de agência dentro dos circuitos urbanos. Espero com esse trabalho que tanto o conhecimento acadêmico quanto a atuação social sejam contemplados, pois o conhecimento deve se preocupar em também permanecer em mobilidade constante, se adaptando e contribuindo para a sociedade no mesmo nível em que a sociedade contribui para o saber científico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BINATTI, G. Mobilidade de Cultura de Bicicleta no Rio de Janeiro. Transporte Ativo, 2016. Disponível em versão online: <http://ta.org.br/educativos/docs/cmb_rio.pdf>Acesso Novembro de 2016

_____. Mais Amor menos motor: Mobilidade e Cultura de Bicicleta no Rio de Janeiro. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Rio de Janeiro e Instituto Brasil PNUMA, Rio de Janeiro, 2012.

CAIAFA, Janice. 2005. “Comunicação da Diferença”. Revista Fronteiras, vol VII, nº 1. Programa de PósGraduação em Ciências da Comunicação. Universidade da Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS

CICLOCIDADE, Grupo de Trabalho de Gênero. Disponível em: <http://www.ciclocidade.org.br/noticias/640-por-que-discutir-genero-eciclomobilidade> Acesso Novembro 2016

DAMATTA, Roberto. A casa & a Rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5ª ed. – Rio de Janeiro, Rocco, 1997.

APPADURAI, A. A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói, EDUFF, 2008

LACERDA, J. ; LOBO, F. J. Um panorama da bicicleta no século XXI. Série Cadernos Técnicos ANTP, Volume 7. Ed.: ANTP/ BNDES. São Paulo, 2007, pág. 10-19.

MELO, V; SCHETINO, A. A bicicleta, o ciclismo e as mulheres na transição dos séculos XIX e XX. In: Rev. Estud. Fem. vol.17 nº.1 Florianópolis Jan./Apr. 2009 Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2009000100007> Acesso em Março de 2016

TRANSPORTE ATIVO. Perfil do Ciclista Brasileiro. Parceria Nacional pela Mobilidade por Bicicleta, Rio de Janeiro, 2015.

SCHETINO, André Maia. Pedalando na Modernidade: a bicicleta e o ciclismo na transição do século XIX para o XX. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaio. Ferrari, Florencia. Dullei, Iracema; Pinheiro, Jamille; Valentini, Luísa. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TURNER, Victor W. O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, Vozes, 1974. Capítulo 3.

_____. Dramas, campos e metáforas. Niterói; Eduff, 2008.

VELOSO, E.L. Ciclismo e Cultura: Anotações sobre os usos da bicicleta. Universidade Estadual do Centro-Oeste Grupo de Estudo e Pesquisa Educação Física e Cultura (UNICAMP). In: Anais do V Congresso Sulbrasileiro de Ciências do Esporte. UIVALI, Itajaí, SC, 23 a 25 de setembro, 2010. Disponível em: <http://www.rbceonline.org.br/congressos/index.php/vcsbce/vcsbce/schedConf/presentations>.

VIRILIO, Paul. Velocidade e Política. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 056. Critical Issues in the Anthropology of Risk and Disaster

MEMORIES OF THE FLOOD OF 1974 AND THE SOCIAL PRODUCTION OF SPACE IN THE MUNICIPALITY OF TUBARÃO (SC)

Viviane Kraieski de Assunção[1]
Universidade do Extremo Sul Catarinense

Abstract

The flood of 1974 displaced 60,000 of the 70,000 inhabitants and caused the deaths of dozens of people of the municipality of Tubarão (SC). The city has kept the memory of the flood through several initiatives, which have intensified in the early 21st century. From the perspective that disaster investigations should take into account not only their contingency, but also post-catastrophe studies, a document research about the politics of memory of the flood of 1974 was carried out. The research aims at understanding these actions as politics of memory and investigating their relation with the social production of urban space through analysis of the monuments in the city and the adoption of other measures, such as the institution of the day of remembrance of the catastrophe. Memory is considered as both a collective and selective process about what must be remembered and forgotten, which can be materialized in the urban landscape, representing a link between time and space. The research demonstrates that these monuments and references to the flood present close relation to moments and political personages of the city, and concludes that these policies are key elements for the construction of the urban history and identity and legitimation of new political actions.

Keywords: flood, memory, social production of space, monuments

1 INTRODUCTION

The 1974 flood was not the first flood to strike the municipality of Tubarão, State of Santa Catarina, Brazil. The local press had recorded floods caused by the overflow of the Tubarão river since the foundation of the municipality in the nineteenth century. Freitas, C. F. (2001, p. 12), referring to a flood that occurred in 1887, states that "the inhabitants of the city were already accustomed to seeing floods and knew that the waters would not exceed a certain level". A similar perspective is presented by the historian Amadio Vettoretti (1992, p. 225), who concludes that the inhabitants "had lost the memory of previous floods, because in the last decades, they only happened in the fields".

[1] Doutora em Antropologia Social (PPGAS/UFSC). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

In 1974, heavy rains on Friday, March 22, and Saturday, March 23, had already flooded the lower regions of the municipality, which were already on alert. According to the authors, the flood was caused by a combination of several factors: prolonged rainfall since the beginning of March of the same year, which led to the saturation of the soil, along with the rains and winds from the coast, a phenomenon known locally as the *lestada* that had caused the damming of the river waters of the Serra Geral mountain range. The sedimentation of the river and the high tide, during the same period, would also have hindered the flow of the water to the sea (VETTORETTI, A., 1992; CARGNIN, A., 2000) (ASSUNÇÃO, V. K., 2014, p.197).

The flood led many residents to shelter on the roofs of houses or in neighboring buildings. There were also landslides, such as on the Morro do Caruru, which caused 25 deaths - a number that, according to reports from residents affected by the flood, was much higher. Rescue and the delivery of food shipments were made by helicopter and Fire Department boats. The destruction caused by the strong current was documented by the press, which came to portray Tubarão as "the city that drowned to death"[2] and that "seemed to be crossed off the map"[3]. News and reports from residents describe the destruction of homes, streets, railroad tracks and the interruption of the power supply and telephone services. The death toll is still disputed.

> According to official data, the 1974 flood caused the deaths of 199 people and displaced 60,000 of the 70,000 inhabitants of the city of Tubarão at the time. The death toll, however, is disputed by the residents who lived through the flood. The press had reported during the flood that the death toll would be in the thousands. Some residents affirm the existence of common graves to bury bodies and a high number of missing persons. (ASSUNÇÃO, V. K., 2014, p. 197-198)

This information can also be found in reports published by the press at the time, as in this excerpt from a report published in the magazine *Veja*, dated April 3, 1974: "The dead were buried quickly in mass graves and the stench spread the panic of air-borne epidemics. The corpses were no longer being identified and there was a growing certainty that the victims could be over a thousand, even 4,000 or 5,000."[4] The existence of only one common grave, opened at the rear of the city's central cemetery, was documented by reports published in the printed newspapers of the time. It was also frequently reported in the press after the flood that part of the population was leaving the city, which motivated calls in several newspapers for the residents to remain in the municipality.

[2] The city that drowned to death. O Cruzeiro, 17 April 1974, Collection of news on the flood of 1974 of the Historical Archive of the Municipality of Tubarão.
[3] Tubarão after the catastrophe. Correio do Povo, Porto Alegre, March 21. 1976, Collection of news on the flood of 1974 of the Historical Archive of the Municipality of Tubarão
[4] Hunger, Death and Destruction. Veja, 03 April. 1974, Collection of news on the flood of 1974 of the Historical Archive of the Municipality of Tubarão.

Memories of the flood are still present in residents' accounts - both those who experienced the disaster and those who did not live in the city during the flood or who were born in the subsequent years. The city maintains the memory of the flood through several initiatives, which have been taking place since the beginning of the 1980s, but intensified at the beginning of the twenty-first century.

Although a disaster is generally perceived by the subjects as a temporally limited event (VIGH, H., 2008), some scholars, such as Oliver-Smith, A. (1999), consider the importance of analyzing it as a process. In this sense, disaster research should take into account not only its contingency, but must also include post-disaster studies (OLIVER-SMITH, A., 1999; SMITH, G., 2012). Ullberg, S. (2016) argues that post-catastrophe is a cultural and political process that confers an interpretation to a critical event of the past, unfolding in time and space. This process can be considered as memory (ULLBERG, S., 2016).

Following this perspective, documentary research was carried out with the objective of identifying the policies of memory of the flood of 1974 and analyzing their relationship to the social construction of the space of the municipality of Tubarão. These policies of memory can encompass a range of practices and actions developed by social actors and institutions that seek to build and maintain the memory of the disaster. Memory is a dynamic and selective process of what is to be remembered or forgotten (WOORTMANN, E. F., 2000), and its continuity may also encompass re-significations of the event and its consequences. In this sense, the politics of memory can involve different, and sometimes divergent, intentions and interests, according to the perspective of the social actors and institutions involved.

It is understood that memories of the flood are spatially integrated into the landscapes that serve as evocations and play a central role in the construction of places. In this way, memory is integrated into space in a form that can be materialized or objectified and is invoked through things and objects that have a symbolic role (ULLBERG, S., 2016). This article analyzes the process of the construction of monuments and other references to the flood of 1974 since the 1980s in Tubarão, such as the institution of the Municipal Day of the Remembrance of the Catastrophe. These are initiatives by political groups and municipal institutions to produce and maintain the memory of the disaster. These actions are linked to a process of construction of history and urban identity, which are used to legitimize new political actions in the municipality.

2 METHODOLOGICAL PROCEDURES

Memory is the methodological foundation of this research, considered here in its collective and social character: "A man, in order to evoke his own past, often has

to appeal to the memories of others. They refer to reference points that exist outside of him, and which are fixed by society" (HALBWACHS, M., 1990, p.54). Memory represents more than a recollection, for it is also an action that can contribute to the transformation of the life of individuals and social groups (BOSI, E., 1998).

Memory is not limited to memories of what has been lived in the past. In Ellen F. Woortmann's words (2000: 213), "memory operates in the sense of "working" the past to forge the present and build the future, and this can be done both through remembrance or forgetfulness." Thus, both the said and the unsaid are fundamental in this construction of the present and the future. Memory acts in a selective manner, as it makes certain events or (or fragments of events) present to the detriment of others, to which may be attributed different meanings according to time and space" (WOORTMANN, E. F., 2000).

In order to obtain data on the construction of monuments and other initiatives created to produce the memory of the flood, the research used documentary sources. An analysis was carried out of the news about the flood of 1974 and the works carried out to prevent new floods in Tubarão, published between 1974 and 1983 in the local newspapers *Tribuna Sulina, Nosso Jornal, Jornal da Cidade, Imprensa do Sul, Folha da Semana* and *Jornal do Sul*, in state circulation newspapers in the State of Santa Catarina *A Gazeta, O Estado, Diário Catarinense, and Jornal de Santa Catarina*, besides *the Correio do Povo* (from Porto Alegre) and the national circulation magazines *Veja* and *Fatos e Fotos*. Some of these sources were found in collections of news clippings about the flood compiled by the Tubarão Municipal Historical Archive, which are available for consultation on site.

Also included in the corpus of the research was news on the same themes published in the local newspapers *Diário do Sul, Sul em Foco* and *NotiSul*, from 2004 to 2015. The temporal cuts - 1974-1983 and 2004-2015 - were established as the periods related to the dredging and straightening works of the Tubarão River and the inauguration of monuments and other initiatives previously identified by the research. Bibliographical research was also carried out, through consultation in written works on the history of the municipality and memories of the 1974 flood, such as Albeirice, P. (1981), Cargnin, A. (2000), Feuerschuette, I. J. (2004), Machado, C. C. (2005) and Vettoretti, A. (1992).

By using newspapers and magazines printed as sources of historical knowledge, it is considered that the performance of these vehicles does not occur impartially, because they are immersed in the political-ideological field. In this way, these media not only make neutral records of events, but also "filter" and organize these events, denoting intentionality (ZICMAN, R. B., 1985). Their use in this research is not,

therefore, associated with attesting "truthful" facts, but aims to recover records on the construction of monuments and the forms that significance was attributed to them, without considering these discourses as unique or homogeneous.

3 THE INTERRELATIONSHIP BETWEEN SPACE AND MEMORY

As Ullberg, S. (2016, p. 25-26) proposes, memorials designed to remember big atrocities seem to be a modern genre, as they are found all over the world, such as the Berlin Holocaust Memorial, the Peace Memorial Museum in Hiroshima, the memorial built on Ground Zero, in honor of the victims of the terrorist attack on the World Trade Center, in New York, among others. Similarly, memorials are built in remembrance of natural catastrophes, such as the Tsunami Museum in Aceh, the Indian Ocean Tsunami Memorial in London, and the memorials to the victims of Katrina in New Orleans. Official and unofficial places coexist, like those created in memory of the fire in a nightclub in Buenos Aires in 2004. Survivors and families of the victims created a shrine with works of art and symbolic images, while the local government built the Memorial Square in honor of the victims. In order to understand and problematize the construction of these places and later to analyze the monuments and other initiatives related to the memories of the 1974 flood in Tubarão, initially there is an analysis of the relationship between memory and the social construction of space.

According to Ullberg, S. (2016, p.19), some authors differentiate three coexisting modes of memory function. The evocation would be equivalent to what Aristotle calls *mneme*, the memory that comes without effort, through lived experiences and memories of places and people. The Aristotelian notion *anamnesis*, or amnesia, refers to something that will be forgotten if no effort is made or if there is no wish to remember it. Amnesia can be related to two forms: commemoration and reminiscence. The latter refers to the effort to remember something that may take place, during a conversation, for example. Celebration would require a ritual remembrance, usually held in a public space, such as the activities that occur as a result of the institution of the Municipal Day of Remembrance of the Catastrophe of 1974, in the municipality of Tubarão, which will be described later.

Using Geertz's conceptions, Ullberg, S. (2016) points out that there are spatial dimensions *in* and *for* memory. While the dimensions *for* memory indicate behavioral models, the dimensions *of* memory supply the symbolic representation for these models.

The flood-related monuments can be considered "places of memory", a concept created by the French historian Pierre Norra. The author problematizes the increasing creation of these places, stating that they originate from the perception that archives need to be created, since the survival of spontaneous memory is threatened by the acceleration

of history, resulting from the processes of globalization, mediatization and massification. In Nora's words, "if we truly lived the memories involved, they would be useless" (1993, p. 13). The places of memory necessarily have three meanings, in different degrees: material, functional and symbolic (NORA, P., 1993).

For Pollak, M. (1989), there is a collective operation that operates in the sense of transforming social facts into "things." Therefore, one must analyze "how and by whom they are solidified and endowed with duration and stability" (POLLAK, M., 1989, p. 3-15). Memory provides references to the past, acting to maintain the cohesion of groups and social institutions of a given society. In this "framing" of memory, subjects legitimized by institutions or by their peers collaborate as guardians of these memories. Here, one can make a relationship with the founding of the Historical Archive of Tubarão in 1990, where periodicals, images and other documents related to the flood of 1974 and other events of the municipality of Tubarão can be found. This group cohesion from a past referential also contributes to the construction of an identity process. "What is at stake in memory is also the sense of individual and group identity" (POLLAK, M., 1989, p. 13-15). In this way, places of remembrance are "signs of recognition and belonging to a group" (NORA, P., 1993, p.13).

In the municipality of Tubarão, several places of memory of the flood of 1974 were constructed. Most of the spaces referred to herein are monuments. These articulate the dimensions of space and time, because "they offer the possibility of a spatial reference, through perception, and a temporal reference, through the path of memory" (FREIRE, C., 1997, p. 41).

These monuments are, for the most part, state sponsored. More than objects with aesthetic functions, they have intentional political meanings (CORRÊA, R. L., 2005). They can also be considered as regulatory mechanisms of the sense of a past event (ROWNTREE, L. B.; CONLEY, M. W., 1980), and, through their ideological content, model the social imaginary (PEET, R., 1996). However, it should be pointed out that monuments, like images, can be "read" in different ways by social actors, generating diverse and divergent interpretations (DANIELS, S.; COSGROVE, D., 1993).

Next, the monuments of the 1974 flood in the city of Tubarão are presented, seeking to understand their construction processes and how they contribute to the social production of space.

3.1 Tower of Gratitude

The Tower of Gratitude, inaugurated in 1983, was built next to the municipality's Cathedral as a form of thanks for the donations received by the city after the flood.

The Cathedral is located in a higher part of the city, popularly known as *Morro da Catedral*, and during the flood it served as a shelter for hundreds of affected people. The churchyard was also used as a landing pad for the helicopter that delivered food and relief to the victims.

In the newspaper *O Estado*, March 23, 1975, which featured a special edition entitled *Tubarão, one year later*, there is information that the city intended to build a monument named after "the dead and the benefactors of the flood". This was Willy Zumblick's initiative, the secretary of Tourism of the municipality at the time, who intended the work to be "very simple, without refinements, appropriate to a convalescent city". Still according to the news report, opinions in the city at the time were divided: some supported it, by considering it valid, "but unnecessary, if it will be put into practice immediately." Others "find the idea, as well as valid, absolutely necessary, 'because the victims of the flood must be remembered".'[5] A report published in a local newspaper in the year 1982 informed that the side walls of the belfry have panels by the artist Willy Zumblick that, in addition to a religious representation, bring images "remembering scenes of the flood and of the help given".[6]

On one side of the belfry, there are plaques naming the people responsible for the planning, financing and execution of the work, which include the Catholic Church and businessmen of the municipality, as well as state and municipal governments. The central plaque has the following words: "REBUILDING IS LIVING. The people of the city of Tubarão, SC, Scourged by the Catastrophe of the Flood of March 1974, thank the expressions of support, donations and services rendered, received from everyone and everywhere. Signed The People of Tubarão".

In these words, it is important to emphasize that in addition to thanking those who made donations and rendered services to the flood victims, emphasis is given to the phrase "Rebuilding is living", which was one of the slogans used in posters distributed by the municipality after the flood as a way of motivating the population to recover the city (VETTORETTI, A., 1992).

The word "scourged", also present on the plaque and frequently used by the press at the time to portray those affected by the disaster, denotes the meaning of suffering and precarious living conditions. Lopes, A. R. S. (2015, p. 123) analyzes that the meaning given to the word scourged changed in the post-flood period: unlike the rural individual, portrayed as "affected", "the scourged was not the individual who received the flagellum, the suffering, but rather the one who could receive help

[5] Tubarão, one year later. O Estado, Florianópolis, March 23. 1974, Collection of news on the flood of 1974 in the Historical Archive of Municipal Tubarão.
6 Cathedral Tower is completed in October. Jornal da Cidade, Tubarão, 23 Jul. 1982. p. 05

from all parts of the country and organized by the ruling classes". The researcher also observes that the word scourged, together with exodus, solidarity and reconstruction, were widely used by the press at the time, which was engaged in the campaign to collect donations (LOPES, A. R. S., 2015, p. 123).

In the monument, this meaning is linked to biblical Christian images, whose representations are present in the panels that appear above the informative plaques.

3.2 Monumentalization of the floating dredger

The book that tells the story of Tubarão's Chamber of Commerce (CDL), states that in 1978 the association received a letter from the then Congressman Adhemar Guisi warning about the promulgation by the Presidency of the Republic of Decree No. 81,611 of 23 of June, authorizing the expropriation of 27 million square meters of land in the municipalities of Tubarão and Laguna for the works of straightening and widening of the Tubarão River. It was understood that the meandering route of the river contributed to the flood, causing the retention of water in some localities (CDL, 2016).

The dredging and straightening work was completed in 1983 by DNOS (National Department of Sanitation Works), a body linked to the Interior Ministry, which was abolished in 1990, at the beginning of Fernando Collor's administration. In 1978, DNOS designed a flood prevention plan for the Tubarão river. In addition to the dredging and straightening of the river, which were carried out, it was also planned to build three dams to contain floods, which were never constructed. The three dams would cost ten times more than the straightening that increased the Tubarão River's flow from 400 cubic meters per second to 2100 cubic meters per second, reducing the risk of a new "catastrophic flood" by 60%.[7]

At the end of the dredging and straightening of the Tubarão river, part of one of the floating dredgers used in the works was painted and placed in the Orlando Francalacci Square, which is on the riverbank in the center of the city. The inauguration of the works was carried out in the city with the presence of the then Minister of the Interior, Mário Andreazza, besides the governor, the candidate for governor, the General Director of DNOS and the Director of DNOS of Santa Catarina. On the same day, there was a rally of the PDS (Social Democratic Party).[8]

The inauguration took place at a strategic time for local politics, one month before the elections for the city hall and the state government. The direct elections marked

[7] DNOS passes on resources to eleven municipalities in the South. Jornal da Cidade, Tubarão, 23 Jul. 1982.
[8] Andreazza and Córdova inaugurate dredging works. Jornal da Cidade, Tubarão, Oct. 15. 1982.

the political reopening during the government of the president João Figueiredo. In the municipality of Tubarão, ten candidates fought for the city hall, but the election was polarized between the candidate of the PDS, which replaced ARENA, the political party that supported the military regime, and the candidate of the PMDB, which represented the opposition to the regime.

During the inauguration ceremony, Andreazza declared that "the performance and continuity of this work depends on the victory of the PDS, the victory that President Figueiredo needs to maintain the current political process". According to the mayor of Tubarão at the time, the work "relieves the concern of the *tubaronense* regarding other floods".[9] A report in the *Tribuna Sulina* newspaper says that the work eliminates "once and for all the ghost of the flood, including the lamentable memory"[10]. The election, held on November 15 of the same year, was won by the opposition candidate. Vettoretti, A. (1992, p.107) characterizes this election as historical, "because it was the first time that the opposition, properly speaking, won in Tubarão."

3.3 Monument in honor of the victims

In Orlando Francalacci Square, located in the center of the city, a monument "To the Victims of the Flood of 74" was erected in remembrance of the 30 years of the disaster. The stone flower with its buds symbolizes the rebirth of the city after the catastrophe. The plaque indicates that the 1974 flood was the "most terrible catastrophe ever recorded in national history". The victims "are remembered as symbols of the struggle of the citizens of Santa Catarina, who through their grit have demonstrated the union of the people, transforming pain into a strength capable of rebuilding the municipality and solidifying the foundations of a just and egalitarian nation."

The inauguration of the monument occurred during the event "Floods of 74, Tubarão, 30 years later!" According to newspaper reports,[11] the objective of the event was to show what the city lived through in those days to the new generations, as well as the causes, effects and transformations that occurred in the municipality after the flood, preventing a new disaster. In addition to the inauguration of the monument, a book was published about the disaster by the mayor of Tubarão at the time of the flood, and the Commendation of Gratitude was awarded to the mayor, the congressman and the governor and senator of Santa Catarina during the period of the flood, besides the then director of the DNOS.

[9] Andreazza inaugurates dredging and asks for a vote for the PDS. Jornal da Cidade, Tubarão, Oct. 15. 1982.
[10] River works will be inaugurated. Tribuna Sulina, Tubarão, Oct. 16, 1982.
[11] Commission organizes event about 1974. Diário do Sul, Tubarão, Mar 11. 2004, p. 03. Flood will be remembered. Diário do Sul, Tubarão, Mar 09. 2004. Commendation of Gratitude is delivered. Diário do Sul, Tubarão, Mar 24. 2004, p. 02. TB: real chances of flooding. Diário do Sul, Tubarão, Mar 24. 2004, p. 03.

At the Municipal Cultural Center of Tubarão, which also houses the Willy Zumblick Museum, there is a permanent exhibition of photographs taken during the 1974 flood by the photographer Ingo Penz. The collection was acquired by the municipal government in 2004, 30 years after the flood. A work order was also signed by the mayor to erect and carry out works to curve the structure of the Manoel Cascaes Bridge, in the Morrotes neighborhood, which had a straight structure, encouraging the damming of the waters of the river.

3.4 Institutionalization of Remembrance Day

In 2009, the Municipal Day of Remembrance of the Catastrophe of 1974 - Law nº 3,289, of May 12, 2009 was instituted. In addition to determining March 24 as a day of remembrance of the flood, it also provided for the intensification of mobilization for the prevention and efficient response to other possible natural disasters. The law defined natural disasters as "floods, gales and or inclement weather". Also according to the wording of the law, the municipal public authorities should promote, through the Civil Defense, "conditions for all *tubaronenses* to participate in events and studies, with the purpose of remembering the tragedy of 1974 and reviewing what is being done by the Public Power and by the citizens to minimize the effects of a possible natural disaster" (TUBARÃO, 2009).

The law also foresees that, on March 24, at 3:00 p.m., the bells be rung in a measured manner, and that the people stop their activities for one minute. It also establishes the obligation to promote in public and private schools of the municipality, at all levels of education, "acts that recall the 1974 catastrophe and forms of prevention and efficient response to other possible natural disasters." Churches, "independent of religious creed", are also encouraged to promote reflections on the theme on that day (TUBARÃO, 2009).

As presented by Theis, L. (1999), establishing these dates to remember an event points to a problematization of the space-time relationship. According to the author, these recollections "take" the event from the past, projecting contemporaneity, and, in this way, promote a questioning about time and distance. In the words of Silva, H. R. (2002), "the celebration aims to demonstrate, [...] that the event "remembered", for its symbolic value, can refer to the time to come.

Similarly, Jelin, E. (2002) states that the acts of commemoration and remembrance are focused not only on the present, but also on the future, since the activities may contain pedagogical functions for successive generations. These ceremonies should be understood as dynamic rituals, which present changes in each annual cycle, as they reflect and reiterate the continuity of both identity and meaning, as well as changes and transformations in the ways in which celebrations are signified and practiced (PIPER, I., 2009).

4 MEMORIES AND PUBLIC POLICIES

Since 1974, the municipality of Tubarão has not been hit by a flood of the same proportions. In this period, however, floods reached the rural and lower areas, located in the periphery of the municipality, but did not reach the downtown and the main districts of the city. The last flood, in May 2010, was reported in local newspapers as a risk to the municipality, which could repeat the 1974 disaster. It is worth mentioning that the aforementioned plaques and monuments are located in the center of the city, mostly occupied by middle and upper-class families. In other locations, such as Morro do Caruru, where a landslide killed 25 residents during the 1974 flood, there is no reference to the victims or the disaster. In societies where social classes are spatially located, causing neighborhoods and localities to be identified with a particular social level or *status* (VELHO, G., 2002), space - the objects and actions that constitute it - cannot be considered neutral in relation to these hierarchies (SANTOS, M., 1997).

The occurrence of a disaster, as analyzed by Sedrez, L. F. (2013), has repercussions for public policies, since they reflect "specific social tensions" of a certain time and space. In the post-disaster period, political leaders are urged to respond to their causes and consequences, and to identify solutions for the future. In this sense, the historian concludes that the construction of the memory of disasters and the way they are remembered, together with their representative images, are fundamental for the definition of public policies.

The first two monuments built in Tubarão in remembrance of the flood were inaugurated in 1983, during a period of political disputes at the municipal and state levels, which were linked to the last government of the Brazilian military period. Since the 1974 flood, the press has reported on the efforts of politicians in the city and the southern region of the state to get the attention of the state and federal government for the reconstruction of the city and the construction of flood prevention works. In some post-flood headlines, one can note the emphasis on the names of politicians: "[Governor of Santa Catarina] Colombo manages resources to hasten reconstruction"[12]; "[President] Geisel receives [Senator] Konder Reis and [Mayor of Tubarão] Irmoto, to find out what South needs"; "[13] Thirty days later, Irmoto will be with Geisel";[14] "Geisel gives order favoring the South."[15] Although there were frequent reports in the press that the state

[12] Colombo manages resources to hasten reconstruction. Jornal de Santa Catarina, Florianópolis, Apr 20. 1974, Collection of news on the flood of 1974 of the Historical Archive of Municipal Tubarão.
[13] Geisel receives Konder Reis and Irmoto, to know what South needs. Jornal de Santa Catarina, Florianópolis, Apr 14. 1974, Collection of news on the flood of 1974 of the Historical Archive of Municipal Tubarão.
[14] Thirty days later, Irmoto will be with Geisel. O Estado, Florianópolis, Apr 24. 1974, Collection of news on the flood of 1974 of the Historical Archive of Municipal Tubarão.
[15] Geisel gives order to the South. Jornal de Santa Catarina, Florianópolis, Apr 30. 1974, Collection of news on the flood of 1974 of the Historical Archive of Municipal Tubarão.

and federal governments were engaged in rebuilding the city, they "came up against social problems created or fueled by the flood, like the most affected neighborhoods being working class ones" (LOPES, A. R. S., 2015, p. 124).

At other times, the newspapers also reported the wait for financial resources for the recovery of the municipality and for works to prevent new floods. An example is the report titled "Tubarão still does not sleep soundly". The text states that, seven years after the disaster, the people of Tubarão are "afraid of a possible repetition of the tragedy and ask about of the fate of money sent by the government and philanthropic entities."[16] The item refers to other reports published by the newspaper itself and other local newspapers regarding the release of funds by the federal government and cash donations, which are presented under the subheading "Only Promises". According to Albeirice, P. (1981), the municipal government received CR $ 16,319,326.79 from federal, state and anonymous donations, which represented approximately 52,305 minimum wages (FRASSON, M. M., 2011, p. 26).[17] In the words of Vettoretti, A.,

> Despite the fact that it received some non-refundable money, Tubarão lost the great opportunity, the great moment, after the flood, when the leaders failed to exploit the sensibility that had been declared by the heads of the Federal and State Government (VETTORETTI, A., 1992, p. 244).

The author mentions that during the "dramatic period" five ministers visited the municipality, and president Ernesto Geisel received the mayor of Tubarão at the time. Vettoretti cites some examples of works that he believes could have been carried out by sensitizing political authorities, such as the construction of a road bridge, asphalting and extending streets, as well as a project to occupy higher places in the city (VETTORETTI, A., 1992, p. 244-245).

Thus the monuments present answers to the demands and suspicions related to the non-fulfillment of the promises made by political leaders soon after the disaster. They are linked to other institutions and influential subjects of the history of the municipality: while the Tower of Gratitude was built by the Catholic Church in partnership with businessmen, the monumentalization of the floating dredger marked the inauguration of a work by the government of President Figueiredo and his political allies. The other works planned by DNOS were never carried out.

The monument that marks the 30 years of the flood, as well as other initiatives, such as the institution of the Day of Remembrance of the Catastrophe, are also fruits of efforts

[16] Tubarão still does not sleep quietly. O Estado, Florianópolis, March 22. 1981, Collection of news on the flood of 1974 of the Historical Archive of Municipal Tubarão.

[17] Frasson, M. M. (2011) also points out that in addition to cash donations, food, building materials, and machinery, among others, were also donated.

by the municipal government, which recall and reinforce the performance of some political figures, such as the mayor and the major of the military command that controlled the municipality for a few days after the flood. In this way, it can be affirmed that these initiatives of construction and maintenance of the memory of the flood, which are materialized in the form of monuments in the city's downtown, have political, economic and social biases. In addition, this memory constitutes the process of building the municipality's identity and is triggered to validate actions, such as flood prevention works.

5 URBAN IDENTITY AND THE LEGITIMIZATION OF NEW POLITICAL ACTIONS

As Lopes, A. R. S. (2015, p. 235) states, the municipality of Tubarão "internalized the flood of 1974 in its history". This relationship between the flood and history can be perceived in the works giving the historical facts of the municipality (for example, VETTORETTI, A., 1992). According to the historian, "the maintenance of the collective memory is intended to maintain the idea of collective victimization, when the flood put them all in the position of victims, and affirm the naturalness imputed to the disaster in the past" (LOPES, A. R. S., 2015, p. 237). By "naturalizing" the disaster, it ceases to be perceived as a complex and multidimensional event (OLIVER-SMITH, A., 1999).

This relationship between the municipality's history and the memory of the flood of 1974 is also associated with the construction of a local identity. Rossi points out that monuments are "signs of collective will", and are "fixed points in the urban dynamics", which are marked in modernity by destruction and demolition, accelerated transformations in the forms of use, results of real estate speculation. In this sense, memory presents itself as a founding element of the sense of place in the city, marking the historicity of spaces (ROSSI, A., 1995). This importance of preserving the past also appears as a way of maintaining identity (HEWISON apud HARVEY, D., 2001).

The identity of cities is built through the search for elements that differentiate and singularize them. In this way, there is an "explicitation of the marks or symbols of the place occupied or sought, in an anxiety of particularity that distinguishes it and that congregates inhabitants and tourists, more and more present in their daily life" (RECHIA, S., 2005, p. 57). This search for a mark of local identity can induce new spaces of urban renewal, through which the consolidation of the most emblematic landmarks is sought (RECHIA, S., 2005). The author agrees with Fernandes (2001, p. 323 apud RECHIA, S., 2005, p.58) that there may be an "intentionalism in particularism."

In this sense, the memories of the flood of 1974, internalized in the history of the municipality, contribute to the construction of the local identity of Tubarão, marked by the singularity of confronting a disaster. In the first decade of the twenty-first century,

these memories are continually (re)constructed to legitimize new actions and political demands, associated with notions of the city's resilience and the social construction of risk, as the discourses in local newspaper reports point out.

Concerns about a new flood, like the one in 1974, are still expressed in newspaper reports, such as in the March 2004 and March 2014 editions, when the disaster was 30 and 40 years old respectively. In these editions, in addition to the memories of the victims and the destruction caused by the waters, the need for actions to prevent new disasters is also reported, mainly through the use of specialists. In the edition of the *Diário do Sul* newspaper that had the 30 years of the flood on the cover, there are reports of "real chances of new floods"[18] and also "how to avoid a new tragedy".[19] In the *Notisul*, in an edition of the same date, the cover headline also refers to the risk of a new disaster: "The risk of a new disaster gets bigger every day".[20] Inside the same newspaper, the news items also announce: "A new tragedy can happen at any time"[21] and "There is still time to avoid further disasters".[22] In the news items of both editions, the dangers of environmental degradation, the repetition of natural cycles and the need for new works, such as a new process of dredging the Tubarão River, are punctuated by expert reports.

On the 40th anniversary of the flood, in 2014, the cover of the *Diário do Sul* had the following headline: "Exactly 40 years ago, floods devastated Tubarão and the region", followed by the subheading "Actions to minimize the consequences of new floods exist, but are insufficient."[23] One of the columns of the newspaper stated that after the straightening and dredging of the Tubarão River, completed by DNOS in 1983, "nothing else has been done", reaffirming the dangers of a new catastrophe.[24] In another columnist's text, the need to remember the flood to avoid new disasters is expressed: "If when the floods are remembered every year, it is already difficult to carry out works, imagine if the past is forgotten."[25]

In the same year, the city of Tubarão received certification as a Resilient City of the United Nations Office for Disaster Risk Reduction. The campaign's website[26] reports that, since 1974, the municipality's vulnerability to new floods has been increasing due to population increase and the occupation of areas at risk of landslides

[18] TB: real chances of flooding. Diário do Sul, Tubarão, Mar 24. 2004, p. 03.
[19] How to avoid a new tragedy. Diário do Sul, Tubarão, Mar 24. 2004, p. 03.
[20] Risk of a new disaster gets bigger every day. Notisul, Tubarão, 24 Mar. 2004.
[21] New tragedy can happen at any time. Notisul, Tubarão 24 Mar. 2004.
[22] There is still time to avoid further disasters. Notisul, Tubarão, 24 Mar. 2004.
[23] Exactly 40 years ago, Tubarão devastated flood and region. Diário do Sul, Tubarão, Mar 24. 2014.
[24] BARREIROS, A. 40 years later. Diário do Sul, Tubarão, Mar 24. 2014, p. 02
[25] MATOS, R. Do not forget the flood. South Diary, Tubarão, Mar 24. 2014, p. 03
[26] Can be viewed in http://www.unisdr.org/campaign/resilientcities/Home/cityprofile/City%20Profile%20Of%20Tubar%C3%A3o/%3Fid%3D2493

and flooding. On the same website, risk mitigation measures are mentioned, such as monitoring networks, the preparation of a Drainage Plan and a Contingency Plan, among others.

Through these news reports, it is perceived that memory becomes a means to ratify the importance of new demands and political projects, focused on actions to prevent and reduce damage in the event of floods. This memory of the flood of 1974 is associated with the perception of risk, understood here as socially constructed (BECK, U., 2010). In a society of risk, characterized by techno-scientific rationality, threats are perceived as being capable of being calculated and controlled through technical interventions (DOUGLAS, M., 1994; BECK, U., 2010). Thus, although there are suggestions about changes in the subjects' behavior, in the sense of combating environmental degradation, the dominant discourses emphasize the need for new works and interventions as a means of managing the risks of a new catastrophe.

6 BY WAY OF CONCLUSION

The initiatives presented herein should not be considered as the only policies of remembrance of the 1974 flood in the municipality of Tubarão. It should also be borne in mind that monuments and references may have divergent readings from those intended by their creators, pointing to other possible constructions and re-significations of the memory of the disaster.

The social construction of urban space involves the construction of referentials and identities. Memory, objectified in monuments and reproduced in actions, such as those foreseen in the Day of Remembrance of the Catastrophe, presents itself as a key element in this construction, revealing *what* and *how* must be remembered. At the same time, this construction - understood in the research presented here mostly as governmental initiatives - legitimizes demands and actions in the present and in the future, which also participate in the social production of space and are remodeled over time.

REFERENCES

ALBEIRICE, P. *Tubarão 74:* A Catástrofe. Tubarão: Dehon, 1981. 107 p.

ASSUNÇÃO, V. K. de. Enchente de 1974 como drama social: relações entre percepção de risco, conflito e gentrificação. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v. 17, n. 4, p. 195-212, dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2014000400011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 04 abr. 2017.

BECK, U. *Sociedade de risco:* rumo a uma outra modernidade. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010. 367 p.

BOSI, E. *Memória e sociedade:* lembranças de velhos. 6 ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998. 484 p.

CARGNIN, A. *Tubarão:* do primeiro centenário ao fim do milênio. Tubarão, SC: Dehon, 2000. 174 p.

CDL – Câmara de Dirigentes Lojistas. *Tubarão 50 anos*. 2016. Disponível em: <http://cdltubarao.com.br/Livro%2050%20anos%20CDL.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2017.

CORRÊA, R. L. Monumentos, política e espaço. *Scripta Nova*. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Barcelona, v. IX, n. 183, 2005. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-183.htm>. Acesso em: 20 abr. 2015.

DANIELS, S.; COSGROVE, D. Spetacle and Text. Landscape Metephors in Cultural Geography. In: DUNCAN, J.; LEY, D. (Org.). *Place/Culture/Representation*. Londres: Routledge, 1993. p. 57-77.

DOUGLAS, M. *Risk and Blame:* essays in cultural theory. New York: Routledge, 1994. 323 p.

FEUERSCHUETTE, I. J. *Uma direção para a vida:* memórias da enchente de Tubarão 1974. Tubarão: Reuter, 2004.

FRASSON, M. M. *A enchente de 1974 em Tubarão-SC:* a construção de um desastre natural. 2011. 130 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Universidade do Extremo Sul Catarinense, Criciúma, 2011.

FREIRE, C. *Além dos mapas:* os monumentos no imaginário urbano contemporâneo. São Paulo: SESC, Annablume, 1997. 317 p.

FREITAS, C. F. *Vivências e evidências da enchente de 1974 em Tubarão*. 2001. 34 p. Monografia (Especialização em História Local e Regional) - Universidade do Extremo Sul Catarinense, 2001.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. 189 p.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna:* uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 10. ed. São Paulo: Loyola, 2001. 349 p.

JELIN, E. (Org.). *Las conmemoraciones:* las disputas en las fechas "infelices". Madrid: Siglo XXI, 2002. 254 p.

LOPES, A. R. S. *Desastres socioambientais e memória no sul de Santa Catarina (1974-2004)*. 2015. 383 f. Tese (Doutorado em História Cultural) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MACHADO, C. do C. *Tubarão 1974:* Fatos e relatos da grande enchente. Tubarão, SC: UNISUL, 2005. 203 p.

NORA, P. 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, v. 10, n. 7-28, dez.1993.

OLIVER-SMITH, A. What is a Disaster: Anthropological perspectives on a persistent question. In: OLIVER-SMITH, A.; HOFFMAN S. M. (Org.). *The Angry Earth:* Disaster in Anthropological Perspective. London: Routledge, 1999. p. 18-34.

PEET, R. A Sign Taken for History: Daniel Shays Memorial in Petersham, Massachusetts. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 86, v.1, p. 21-43, 1996.

PIPER, I. Investigación y acción política en prácticas de memoria colectiva. In: VINYES, R. (Org.). *El Estado y la memoria:* gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia. Barcelona: RBA, 2009. p. 151-172.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RECHIA, S. Espaço e planejamento urbano na sociedade contemporânea: políticas públicas e a busca por uma marca identitária na cidade de Curitiba. *Movimento*, Porto Alegre, v. 11, n. 3, p. 49-66, set./dez. 2005.

ROSSI, A. *A arquitetura da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 308 p.

ROWNTREE, L.B.; CONLEY, M.W. Symbolism and the Cultural Landscape. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 70, n. 4, p. 459-479, 1980.

SANTOS, M. *A natureza do espaço:* técnica e tempo, razão e emoção. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997. 308 p.

SEDREZ, L. F. Desastres socioambientais, políticas públicas e memória. In: NODARI, E. S.; CORREA, S. M. de S. *Migrações e Natureza*. São Leopoldo: Oikos, 2013. p. 185-202.

SILVA, H. R. da. "Rememoração"/comemoração: as utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 425-438, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000200008>. Acesso em: 30 mar. 2015.

SMITH, G. *Planning for Post-Disaster Recovery:* A Review of the United States Disaster Assistance Framework. Washington, DC: Island Press, 2012. 456 p.

THEIS, L. Jeux et enjeux commémoratifs. *Le Débat*, Paris, n. 104, p. 35, mar.-abr. 1999.

TUBARÃO. *Lei nº 3.289*, de 12 de maio de 2009. Institui o Dia Municipal de Memória da Catástrofe de 1974. 2009.

ULLBERG, S. La mémoire de la catastrophe et des lieux: Le cas de la inundación de 2003 à Santa Fe, Argentine. In: ZENOBI, D.; ULLBERG, S.; SILVA, T. C. *Traces:* memoires et politiques des désastres en Amérique Latine. Paris: L'Harmattan, 2016. p. 17-35.

VELHO, G. *A utopia urbana:* um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. 124 p.

VETTORETTI, A. *História de Tubarão:* das origens ao século XX. Tubarão, SC: INCOPEL, 1992. 426 p.

VIGH, H. Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline. *Ethnos*, v. 73, n. 1, p. 5-24, 2008.

WOORTMANN, E. F. Identidades e Memória entre Teuto-Brasileiros: os dois lados do Atlântico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 6, n. 14, p. 205-238, 2000.

ZICMAN, R. B. História através da imprensa: algumas considerações metodológicas. *Projeto História*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, n. 4, p. 89-102, 1985.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

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

DA ETNOGRAFIA CLÁSSICA À ESCRITA FÍLMICA: NARRADORES URBANOS NA OBRA DE JEAN ROUCH

Wendell Marcel Alves da Costa[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo

O objetivo deste ensaio é discutir a etnografia clássica a partir da escrita fílmica elaborada em dois filmes de Jean Rouch, *Moi, un Noir* (1958) e *Jaguar* (1968), que situam os seus personagens/interlocutores no contexto da cidade moderna. A partir do elemento estético em que se inserem estes dois filmes, nas semânticas narrativas do documentário e da ficção, discutiremos a reconstrução das identidades dos sujeitos encenados nas histórias, em relação ao processo de diáspora de seus corpos na mobilidade geográfica do rural-cidade. Aqui, a proposta é relacionar e circunscrever os conceitos de etnografia clássica e escrita fílmica enquanto projetos de imersão na trajetória dos personagens/interlocutores em cena. Pretende-se, portanto, identificar os modelos de representação desses atores sociais que emergem na estrutura da cidade moderna africana.

Palavras-chave: Etnografia clássica, Escrita fílmica, Representação, Jean Rouch.

FROM CLASSIC ETHNOGRAPHY TO FILM WRITING: URBAN NARRATORS IN THE WORK OF JEAN ROUCH

Abstract

The objective of this essay is to discuss the classical ethnography from the fichic writing elaborated in two films by Jean Rouch, *Moi, un Noir* (1958) and *Jaguar* (1968), who situate their characters / interlocutors in the context of the modern city. From the aesthetic element in which these two films are inserted, in the narrative semantics of documentary and fiction, we will discuss the reconstruction of the identities of the subjects staged in the stories, in relation to the diaspora process of their bodies in the geographical mobility of the rural-city. Here, the proposal is to relate and circumscribe the concepts of classical ethnography and fichic writing as projects of immersion in the trajectory of the characters / interlocutors on the scene. It is intended, therefore, to identify the models of representation of these social actors that emerge in the structure of the modern African city.

Keywords: Classical ethnography, Fichic writing, Representation, Jean Rouch.

[1] Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN. Cientista social pela UFRN. Associado ABA e SOCINE. Integrante do Grupo de Pesquisa Linguagens da Cena: imagem, cultura e representação.

"A ficção é o único caminho para se penetrar na realidade"

Jean Rouch

INTRODUÇÃO

Pretende-se analisar os estados do desenvolvimento do conhecimento etnográfico em relação às interpretações concebidas de culturas presentes em complexos contextos da modernidade. A partir do discurso emergente do conhecimento etnográfico clássico no começo do século XX perpassando as narrativas audiovisuais que acompanham o desenvolvimento da etnografia em seus primeiros passos empíricos com Malinowski, chegamos até a constituição de uma etnografia fílmica sustentada numa escrita fílmica com Flaherty e Vertov. Na premissa de filmar/escrever com uma câmera, abordaremos as narrativas das escritas antropológicas que chegam, atualmente, num momento fundamental do manejo das tecnologias audiovisuais na prática etnográfica.

O suporte tecnológico audiovisual que a Antropologia dispõe permite ao etnógrafo emergir na cultura do sujeito pesquisado, através de mecanismos de conversação com os seus interlocutores. Justamente por isso, as *representações das representações* ganham novas sensibilidades identitárias, sendo também cada vez mais difícil identificar a origem do discurso social, tendo em vista as posições adotadas pelos interlocutores que estão diante de uma câmera.

No documentário, as *corporalidades fílmicas* são imperativas, saltam à tela, originando uma nova perspectiva do olhar, e obscurecendo uma prática, um costume, um código social que é funcional para a população estudada.

A etnografia fílmica produz reinvenção imagética do fenômeno social observado. Como produto da estrutura da semântica do palimpsesto, a etnografia fílmica representa os costumes, as práticas, os rituais e os discursos dos interlocutores. No encalço de uma Antropologia do Cinema, a ficção inverte as representações sociais, suprindo a necessidade do registro das imagens sobre os espaços e as narrativas sociais. O cinema como memória do mundo tem como lugar o olhar sobre a visibilidade e a substância de um elemento que poderia estar invisível pela ótica do "comum".

> Pesquisadores da Antropologia como Flaherty, Malinowski, Mead, Bateson, Rouch e MacDougall souberam pensar a etnografia e o filme documentário na construção dos seus trabalhos de campo acerca das populações primitivas. Contudo, até mesmo entre os pioneiros do gênero documentário na Antropologia tiveram visões diferentes para a produção cinematográfica, como a recorrência na filmagem do "olho espião" em Mead e o "olho do antropólogo" para Bateson. (COSTA, 2016a, p. 372).

> [...]
> Importante frisar o papel que desempenham os filmes etnográficos no trajeto de construção do campo conceitual da Antropologia Visual. Configurados como imagens-texto, tais filmes traduzem um tipo de "anunciação", ao intelectual mais desavisado, da anterioridade do símbolo sobre toda significação intelectual acerca do mundo e das coisas. Acabaram provocando, *a posteriori*, uma reflexão profunda na construção ética e estética que funda a própria narrativa do(a) antropólogo(a) (ROCHA e ECKERT, 2015, p. 83)

Nesse lócus, a cidade aparece como um lugar em que a perspectiva do etnógrafo oportuniza suspender as dissonâncias do "comum". Como "o papel da antropologia é produzir interpretações das diferenças enquanto elas formam sistemas integrados" (DAMATTA, 2010, p. 167), o olhar fílmico lança um *olhar* sob o fenômeno urbano, caracterizando narrativas sociais através da identificação dos símbolos emergentes na teia social das práticas sociais urbanas complexas.

Como nos ensina Gauthier (2011), a linguagem do cinema possibilita editar a realidade, revisitar o fantástico e conceber uma leitura de mundo não evidenciada, mas empoderar-se de um conceito, um fio de substância que é a sociedade urbana. O "antropólogo lida e tem como objetivo de reflexão a maneira como [...] grupos sociais *representam*, *organizam* e *classificam* suas experiências" (VELHO, 2013, p. 84), tentando captar o arbitrário cultural, e a etnografia fílmica (seja "ficcional" ou "documenal") focaliza na dimensão intersubjetiva da produção do discurso social, e de como os indivíduos da sociedade filmada constroem e definem a sua realidade (VELHO, 2013).

Antropólogo francês, Jean Rouch filma na metade do século XX sua "trilogia migratória", em que acompanha e dá voz a jovens africanos que saem de seus locais de vivência e se aventuram nas cidades da África com projetos de busca de emprego e dinheiro[2]. Esses indivíduos, retratados nos filmes *Les Maîtres Fous* (1955), *Moi, un Noir* (1958) e *Jaguar* (1968), podem ser definidos como narradores urbanos que imaginam e representam suas vivências (realidades) na cidade.

Discutir a etnografia clássica a partir da escrita fílmica elaborada em dois filmes de Jean Rouch, *Moi, un Noir* e *Jaguar*, que situam os seus personagens/interlocutores no contexto das cidades modernas de Treichville e Accra, é o objetivo deste trabalho. A partir do elemento estético em que se inserem estes dois filmes, nas semânticas narrativas do documentário e da ficção, discutiremos a reconstrução das identidades dos sujeitos encenados nas histórias, em relação ao processo de diáspora de seus corpos na

[2] "De forma aparentemente paradoxal em uma sociedade complexa e heterogênea, a multiplicidade de motivações e a própria fragmentação sociocultural ao mesmo tempo em que produzem quase que uma necessidade de projetos, trazem a possibilidade de contradição e de conflito. Por isso mesmo, o projeto é dinâmico e é permanentemente reelaborado, reorganizando a memória do ator, dando novos sentidos e significados, provocando com isso repercussões na sua identidade" (VELHO, 2013, p. 67).

mobilidade geográfica do rural-cidade. Aqui, a proposta é relacionar e circunscrever os conceitos de etnografia clássica e escrita fílmica enquanto projetos de imersão na trajetória dos personagens/interlocutores em cena. Pretende-se, portanto, identificar os modelos de representação desses atores sociais na etnografia fílmica que emergem na estrutura da cidade moderna africana.

ESCRITAS ANTROPOLÓGICAS

A formação da Antropologia moderna (XIX-XX) tem início com Franz Boas e W. Rivers, e suas contribuições para a inscrição do método etnográfico nas ciências sociais. Ambos os autores estão preocupados com uma análise empírica diacrônica dos fatos e das representações sociais. Boas faz uma ruptura com a Antropologia de gabinete, representando uma quebra com as teorias vigentes na época, como as leis que governam o desenvolvimento da sociedade, nos três alcances da unidade psíquica como explicação unilateral do social, da cultura material e do determinismo geográfico (COSTA, 2016b). No aspecto da etnografia, Boas[3] (2004, p. 24) prescreve que é preciso "isolar e classificar causas, agrupando as variantes de certos fenômenos etnológicos". Por sua vez, Rivers usa do método genealógico de pesquisa para instrumentalizar a memória histórica, podendo ter com isso importantes conclusões orais, para interpretar a subjetividade do nativo (RIVERS, 1991). A evolução da antropologia de campo só ganha força por causa deste tipo de categoria sistêmica de estudos de caso, utilizando a ciência, nas observâncias do objeto e do método de estudo[4] (COSTA, 2016b).

Citados acima, os clássicos dão estabilidade à Antropologia, porque compartilham da universalidade dos conceitos em termos específicos, históricos e científicos. É por isso que atentamos para as correlações das escritas etnográficas clássicas, mesmo sem a veiculação direta às escritas fílmicas/imagéticas, para o mantimento das linhagens antropológicas.

Nesse contexto, a figura central de Malinowski instaura duas vertentes no conhecimento etnográfico: o método etnográfico (pesquisa de campo/ponto de vista do nativo) e o uso de imagens na pesquisa social. O seu trabalho de campo é descritivo,

[3] "Embora existam historiadores da Antropologia que afirmam que Boas não criou uma tradição antropológica, ou uma escola, mas que ajudou a organizar institucionalmente a antropologia americana [...], considera-se que a sua importância resida na formação da geração da antropologia americana que produziu suas pesquisas na primeira metade do século XX" (COSTA, 2016b, p. 5).

[4] Podemos acrescentar a esse debate sobre a formação da Antropologia Moderna, as inscrições que Adam Kuper discute acerca das idéias primeiras da Antropologia. Muito embora o autor desenvolva epistemologicamente a imagem do nativo como um sujeito de fertilidade cultural, o seu discurso situa-se na concepção da atualização da idéia de bárbaro e primitivo, por uma perspectiva evolucionista dos povos primitivos. Acompanhando a história da recente ciência antropológica, Kuper chega à concessão de que as imagens da sociedade são apropriadas pela cultura, e que as transformações estruturais na forma do olhar (reflexo do imaginário social) são parte dos processos de construção social (KUPER, 2005).

geográfico e social, situando o local onde a pesquisa está sendo realizada (de forma escrita e imagética com mapas e anotações/desenhos). Há um adensamento nas informações que partem da descrição macrossociológica à microssociológica dos dados[5]. Buscando suscitar os *imponderáveis fenômenos da vida real*, o antropólogo em algumas situações utiliza a câmera fotográfica para registrar e contextualizar, por exemplo, a demonstração obrigatória de pesar no lamento ritual, um ato ritual do Kula diante da cabana pessoal do chefe em Omarakana, oferenda ritual de inhame, carregado especialmente em medidas feitas de madeira (MALINOWSKI, 2015). Assim, Malinowski pode ser considerado como o personagem que descortina a Antropologia, e que desafia sua metodologia de pesquisa, a favor dos fatos etnográficos irascíveis (PEIRANO, 1992).

O trabalho do antropólogo está posicionado na sistemática de ouvir e, ao mesmo tempo, desvendar as evidências simbólicas da história contada para depois produzir uma narração verossímil, o que envolve os três pontos-chave do trabalho de campo, sendo eles: olhar, ouvir e escrever (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Cada etapa se adéqua ao grupo social, sendo o olhar e o ouvir, como colocado por Geertz (2005), a primeira parte da pesquisa – o "estando lá", *beingthere* –, enquanto o escrever, a segunda – o "estando aqui", *beinghere*. O "estando lá", na etnografia fílmica, acontece ao mesmo tempo do "estando aqui", com a exceção da fase da montagem do material filmado. *Beingthere* e *beinghere* são etapas do mesmo processo de construção do conhecimento etnográfico fílmico, na medida em que o etnógrafo está ao lado do seu interlocutor durante a interpretação das evidências simbólicas, sendo o interlocutor seu "cameraman". Este encontro entre o pesquisador de campo e o nativo pesquisado abre o jogo de relações no contexto político colonizador em que se inserem essas dinâmicas, do eu e do Outro, imperializando um olhar social sob as formas da vida cotidiana do nativo (STRATHERN, 2014, p. 181).

Segundo Ruth Benedict (2013), no decorrer do século XX o trabalho do antropólogo passa por tencionamentos relacionados às técnicas de pesquisa sobre uma política do campo etnográfico. A partir da tese da ciência do costume, a autora defende que existe uma relação muito frágil entre a produção científica e a intervenção do ocidente no campo antropológico, que traz a negatividade da disseminação da cultura branca, compondo uma semântica do pensamento universal totalizante. Como cita Marilyn Strathern (2014, p. 182), "a diferença entre 'nós' e 'eles' foi concebida não como a etapa distinta na progressão evolutiva, mas como uma diferença de perspectiva. 'Eles' não visualizavam o mundo através dos mesmos quadros que 'nós'". Investiga-se, portanto, as dissonâncias sobre temas caros da Antropologia, a fim de constituir um plano de reflexão

[5] "Os papua-melanésios, habitantes da costa e das ilhas periféricas da Nova Guiné", "Os nativos das ilhas e arquipélagos, espalhados no extremo leste que também se encontram em constantes relações comerciais uns com os outros" e "Esse sistema de comércio, o Kula, é o que me proponho a descrever neste volume e como veremos mais adiante, trata-se de um fenômeno econômico de considerável importância teórica" (MALINOWSKI, 1984, pp. 17-18).

sobre uma ciência humana moderna engessada em premissas originalmente tradicionais, paralelamente aos arranjos epistêmicos que sobrecarregaram a prática etnográfica com a implementação da perspectiva etnocêntrica e a visão da civilização sob a selvageria. Sobre isso, compartilhamos da posição fundamental de Ruth C. L. Cardoso de que "é preciso repensar a noção de determinação e de processos estruturantes para reconhecer um espaço para os sujeitos" (CARDOSO, 1986, p. 99).

O teor ficcional e das representações nas etnografias sempre estiveram presentes, porque a representação faz parte da produção do *ethos* do interlocutor. Experiências de pesquisa de campo demonstraram que a ficcionalidade das ações e das práticas dos nativos apresenta códigos sociais significantes para a interpretação das evidências simbólicas do grupo social estudado. Goffman (1959), Gluckman (2010), Mitchell (1987) e Turner (1987; 2008) identificaram estas narrativas e evidenciaram as representações dos personagens/atores sociais no campo. Portanto, a teatralidade é um código fluído e presente nos diferentes campos de atuação dos etnógrafos[6].

> As formulações construtivas da narrativa etnográfica, portanto, não se esgotam na tecnologia da escrita. No plano do pensamento e da linguagem, o desafio de se produzir uma obra etnográfica com base nas tecnologias audiovisuais decorre da importância de uma reflexão sobre a gênese das estruturas cognitivas que formam o conjunto das condições de acesso ao conhecimento em Antropologia, engendrando novas reorganizações em seu campo de conceitos (ROCHA e ECKERT, 2015, p. 151).

Na Antropologia Visual, não nos esqueçamos do filme *Nanook of the North* (Robert J. Flaherty, 1922), que "apesar de ser considerada uma obra do gênero documentário, o filme coopera na discussão elementar da representação dos personagens, [...] representando papéis em um espaço que é, por excelência, um palco para que atores sociais encenem as ações diárias do esquimó" (COSTA, 2016c, p. 8). Isso por que: "*O que se filma*, portanto, é transformado em qualquer outra coisa por meio do *como se filma*. Só o ato de filmar, em suma, já modifica a noção da realidade, da coisa categoricamente única e imutável" (COSTA, 2016c, p. 7).

Na obra de Jean Rouch há uma veiculação direta com os princípios de uma etnografia clássica, que encontra o Outro em seu espaço social, mas sem se debruçar completamente sobre os costumes tradicionais e as práticas cotidianas. O antropólogo em campo participa da aventura do interlocutor; da diáspora que é percorrer um trajeto de imaginação e persuasão dos outros, transforma-se num personagem urbano e fazer uma leitura daquele espaço com *estranhamento*. A etnografia fílmica de Jean Rouch é *compartilhada*, co-escrita

[6] Na Antropologia contemporânea da performance, diversos estudos sobre os jogos e rituais performáticos ganham espaço na discussão sobre os limites e contradições das representações sociais e das identidades contrastantes, como no campo da Antropologia do Direito (SCHRITZMEYER, 2012).

em conjunto com os sujeitos/atores que estão narrando e que se posicionam em cena. Gonçalves (2008) sustenta a hipótese de narrativa e construção da realidade por um olhar fílmico/social surrealista, quando o real é na verdade imaginado e espelho da imaginação sonhadora[7]. Aliás, é nessa dialética do sonho imaginado que a construção da invenção do Outro encontra espaço de interação com o pesquisador de campo, neste caso, Jean Rouch (FREIRE, 2007).

Na Antropologia Visual de Jean Rouch a máxima que constitui a construção epistemológica da sua obra fílmica, no bojo de estruturas significantes sobre a dita realidade social, é a concepção da fabulação de *mundos sociais* imaginários (Treichville e Accra). As obras *Moi, un Noir* e *Jaguar*, que estão no centro da sua "trilogia migratória", "ajudam a desvendar precisamente a feição fabulatória do discurso antropológico, desnudando o processo por meio do qual o etnógrafo transmuta os dados sensíveis e opacos da realidade social em representações e formas simbólicas" (Rocha e Eckert 2015, 85-86).

NARRADORES URBANOS E CIDADES IMAGINÁRIAS EM *MOI, UN NOIR* E *JAGUAR*

A história de *Moi, un Noir* retrata o cotidiano de dois personagens nigerianos: Eddie Constantine (Lemmy Coution) e Edouard G. Robinson. A câmera acompanha as dificuldades que é sobreviver em meio ao desemprego que atinge boa parte da juventude africana, na cidade de Treichville. Os personagens centrais do filme representam papéis de astros do cinema americano dos anos 40 e 50, ao mesmo tempo em que discursam sobre os costumes próprios que transitam entre o tradicional e o moderno, nos rituais diários de Treichville (Figura 1).

Figura 1 – cenas do filme *Moi, un Noir*
Fonte: Google Imagens

[7] "No que diz respeito à Antropologia, pode-se supor que a aceitação do simbolismo imaginário como fonte de conhecimento humano permita ao etnógrafo [...] explorar, finalmente sem pudores, a estética do imaginário que preside seu próprio discurso" (p. 80) e "Se aceitarmos que a produção de uma narrativa visual em Antropologia implica que o intelectual seja apto a operar com uma linguagem que se constitui através das formas, pode-se pensar a escritura etnográfica nos termos de uma estética do Imaginário, ou seja, num modo de dizer através das imagens aquilo que não pode ser aprendido de outra forma" (ROCHA e ECKERT, 2015, p. 84).

Neste filme de Jean Rouch, estão presentes alguns dos elementos técnicos que seriam caros à obra do diretor nos anos seguintes e que constitui códigos primordiais para uma narrativa do simbólico e do social. O cinema direto é a forma narrativa presente na construção dos filmes de Jean Rouch[8]. A proposta da obra aqui abordada é situar os personagens no contexto espacial e simbólico da cidade, um lugar para a entrada no mundo moderno, representada por Treichville. Essa cidade moderna, movimentada e eclética, com os seus letreiros e cartazes de cinema, cais de porto de entrada e saída de materiais, é filmada de forma subjetiva, com câmera na mão, pois o diretor coloca a posição do seu olhar sob o urbano imaterial, ou seja, daquilo que faz parte dos processos culturais da cidade Treichville. Com sua câmera subjetiva direcionada para as posições dos personagens em cena, Jean Rouch tem uma escrita etnográfica fílmica repleta da mobilidade identitária dos atores em cena.

Como elemento central da sua narrativa fílmica, o cinema direto de Jean Rouch possibilita construir uma história que se aproxima do realismo clássico social dos anos 40 italiano, além de dar margem ao movimento do cinema novo nos anos 60, no Brasil. A narrativa de *Moi, un Noir* tem como estrutura os narradores urbanos biográficos em primeira pessoa, que reconstroem suas histórias e incitam outras narrativas no enredo do filme. Portanto, este documentário registra uma história ficcional que se hibridiza com os acontecimentos cotidianos dos dois narradores que, a partir da ilusão biográfica, remodelam os sentidos e as práticas de suas vidas urbanas[9].

Estes sentidos e práticas referem-se às práticas sociais, como a refeição, que significa um dispositivo de distinção social, os relacionamentos amorosos, como um campo de disputa e de relações de poder, as festas e o lazer, como um momento de representação de papéis sociais, e a religião, como um elemento da sustentação do costume tradicional em resistência à força simbólica da modernidade, na dicotomia do católico frente ao muçulmano. Por último, e uma das práticas que possui maior força social no interior de um grupo social, é o esporte, nos exemplos do boxe e do futebol. No imaginário subseqüente às realidades dos jovens personagens, estas práticas esportivas aparecem como uma oportunidade de resgatar um valor social frente às distinções referentes à modernidade, sobretudo porque na cidade é produzido um adensamento das subjetividades e das identidades. Requerer uma posição enquanto sujeito, portanto, significa sucesso, em meio ao campo de sobrevivência ao trabalho onde a juventude se vê sem perspectiva nenhuma.

[8] "No cinema direto, a câmera se personaliza; os personagens têm um ar confessional; os diálogos se sucedem numa ambiência intimista, às vezes numa atmosfera de indiferença. Quase uma interpretação especialmente construída para o olhar indiscreto da câmera" (ROCHA e ECKERT, 2015, p. 124).

[9] "Preparar uma descrição requer estratégias literárias específicas, a construção de uma ficção persuasiva: uma monografia deve configurar-se de modo a transmitir novas composições de idéias. Isso se torna uma questão de sua própria composição interna, da organização da análise, da sequência em que o leitor é apresentado aos conceitos, da forma como as categorias são justapostas ou os dualismos revertidos. Enfrentar esse problema é enfrentar o arranjo do texto. Assim, se um autor escolhe, digamos, um estilo 'científico' ou 'literário', isso indica de que tipo de ficção se trata; não se pode escolher escapar completamente à ficção" (STRATHERN, 2014, p. 174).

Tendo em vista esse contexto, a cidade neutraliza as identidades, e generaliza as práticas comuns. Apesar da admiração inicial do personagem Eddie Contantine pela transformação espacial da cidade, que cresce a cada dia e se verticaliza na proporção de suas necessidades econômicas, por meio da narração do interlocutor inferimos que o urbano também traz consigo os múltiplos sentidos acerca dos sujeitos que nela residem como a insatisfação social e as necessidades de auto-afirmação e de auto-realização. Na representação da cidade como um elemento central e profundo da modernidade, o mundo moderno veicula a infelicidade e as dúvidas inerentes sobre/na existência, e afirmamos isso em acordo com as sequências finais do longa-metragem. Essa preocupação com o sentido da felicidade na sociedade moderna e que reflete profusamente na condição sociocultural dos sujeitos na cidade, anos mais tarde fora tematizada na obra clássica *Chronique d'un Été* (Jean Rouch e Edgar Morin, 1961), inaugurando o cinema-verdade na segunda metade do século XX.

Desse ponto destacamos um fator relevante na obra de Jean Rouch, que é a abordagem intersubjetiva com os seus interlocutores. Para isso, não há qualquer distanciamento espacial-narrativo, pois a tentativa é justamente a direção da aproximação com o teor ficcional de suas vidas, com a representação que lhes cabe em seus papéis sociais diários. Nesse sentido, *Moi, un Noir* repercute na imagem fílmica o sonho dos interlocutores por meio da encenação/representação como atores sociais; isto sendo: a busca por uma razão existencial, por uma busca da felicidade. E também da realização pessoal. *Eu, um Negro*, tradução mais correta do título original em francês, defende a tese da identidade das pessoas que aqui são encenadas, e que na mobilidade dos seus papeis sociais possam encontrar o verdadeiro sentido das suas vidas, das suas histórias. "Fiz tudo nessa vida", sempre repete o personagem central, a fim de reafirmar que, num determinado momento da sua trajetória, houve passagens de auto-realização. Os narradores caracterizam e caricaturam seus próprios papéis sociais, por sua vez, situados no escopo da cidade moderna africana na matriz de um processo de diáspora da população local.

A escrita fílmica em *Jaguar*, diferentemente de *Moi, un Noir*, trabalha o tempo e a representação dos narradores urbanos na reinvenção dos acontecimentos da história de 1954, de três jovens trabalhadores da Nigéria que seguem aventura para a Costa do Ouro, Gana (Figura 1). No distanciamento temporal – 1954 a 1968 – existem as *escritas de si*, ou seja, os narradores urbanos reescrevem suas falas nas imagens filmadas em 1954, interpretando seus diálogos, aferindo sentimentos, inculcando impressões e mistificando representações culturais naquele lugar de origem já no período de 1967. A extensão do tempo filmado para o tempo narrado oportuniza igualmente o distanciamento do Eu sob o Outro: os narradores de *Jaguar* reconhecem seus personagens quase como o Outro, porque veiculam os estranhamentos em razão do desconhecimento. Qual a distância dessas relações/aproximações?

Como material simbólico, as *escritas de si* incorporam representações do imaginário criado por esses jovens aventureiros, por certo em uma região anteriormente reconhecida como Costa do Ouro, hoje geograficamente tabulada de Gana. Num contexto em que a colônia britânica regulava as mobilidades das populações, numa África adormecida pela colonização, Jaguar[10], que representa o homem moderno, com estilo e pompa social, sedutor e bem-vestido, justifica uma impressão motora do enredo do filme híbrido aqui analisado: as ressonâncias da modernidade na construção das identidades urbanas.

Figura 2 – cenas do filme *Jaguar*
Fonte: Google Imagens

Temos as descrições clássicas de uma etnografia fílmica: definem-se os personagens e as suas profissões, e a geografia do espaço de interação. Aos poucos a imagem se aproxima dos personagens Damouré, Illo e Lam. As falas dos personagens desvendam os costumes e transformam as impressões em *escritas de si*; eles desenham seus próprios costumes, não há sentido colonizador por parte do diretor. Sobre estética, espaço e práticas, os narradores *estranham* os "homens pelados" – os Sombas –, os Outros, evidenciando a transição cultural que o povo africano tem passado. Quando chegam até a costa litorânea, os planos gerais expandem a imagem do mar que diminui os personagens em cena: a cidade está próxima. Os narradores impingem, novamente, impressões sobre a cidade: carros, muitas pessoas, tráfego, os mercados gigantes e a oportunidade de ganhar dinheiro. Perdem-se na cidade. Percebem a distinção social na questão das pessoas que sobem de cargo, do poder de compra, da possibilidade se alimentar bem enquanto que outros, de cargo inferior, comem pouco e mal. Enquanto as imagens filmadas são exibidas, os narradores urbanos lançam pensamentos sobre as situações, as pessoas, as práticas, quase como um estudo de desfiliação sobre aquilo de que não fazem parte; novamente um exercício de estranhamento.

Em Accra, cidade da Costa do Ouro, o dia de domingo é um momento de vestir-se bem, de festas e rituais, como a "dança dos possuídos". Um exemplo das representações

[10] Ver Mead (2003, p. 242), sobre os aspectos das representações na sociedade Tchambuli: "Tudo o que resta ao homem Tchambuli, é a sensação de si como um ator a representar uma série de papeis encantadores".

na cidade, enquanto que o Jaguar continua como um ethos de ascensão social, um personagem que só existe na cidade. A montagem do filme é fluída e categórica, e mira os corpos, as feições e os movimentos dos personagens em cena. Os narradores urbanos, após o estranhamento, se reencontram e viajam na investida de voltar para a sua cidade-natal no trem. Comentam sobre os aspectos da língua e das roupas. São "jovens heróis do mundo moderno que carregam aventuras em lugares onde possam ganhar dinheiro". No reencontro com suas casas, fingem esquecer a própria língua Djerma. Entregam presentes às mulheres e vendem objetos comprados em Accra. Voltam a serem pescadores, agricultores, pastores. Estão agora nos papeis culturalmente atribuídos sob as práticas que exercem nos modelos de representação local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que a obra de Jean Rouch configura-se a partir da elaboração de um discurso cinematográfico preocupado com o olhar do outro sobre si mesmo. As *escritas de si* na "trilogia migratória" e, sobretudo, nos filmes analisados aqui, *Moi, un Noir* e *Jaguar*, conferem a dimensão de representação dos interlocutores no campo de pesquisa etnográfico. Partindo do *lócus* da etnografia clássica, Jean Rouch reaviva em suas etnografias fílmicas o debruçar-se sob o símbolo e os seus significados em sociedades complexas. Uma *ciência do concreto* enérgica, que tem como premissa a valorização do conhecimento do Outro e das racionalidades dissidentes em espaços fronteiriços. Identificadas e analisadas os modelos de representação desses atores sociais que emergem na estrutura da cidade moderna africana, reiteramos que as escritas imagéticas são processos congregados às etnografias clássicas da Antropologia.

REFERÊNCIAS

BENEDICT, R. 2013. *Padrões de Cultura*. Rio de Janeiro: Vozes.

BOAS, F. 2004. "As limitações do método comparativo da Antropologia". In: CASTRO, C. (Org.). *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 2000. "Olhar, ouvir, escrever". In: *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP, pp. 17-36.

CARDOSO, C. L. 1986. "Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método". In: CARDOSO, C. L. (Org.). *A aventura antropológica*. Teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 95-105.

COSTA, W. M. A. "Documentário pernambucano de curta-metragem: espacialidades e narrativas nos filmes *Câmara Escura* e *A Clave dos Pregões*". In: RENÓ, D. P. [et al.] – 1ª ed.

Ficção e documentário: memória e transformação social. Rosario: UNR Editora, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2016a, pp. 367-378.

COSTA, W. M. A. Contribuições historiográficas da formação da Antropologia Moderna (XIX-XX). In: V Congresso Internacional de História, Jataí. ***Anais eletrônicos...*** Goiás: Gráfica UFG, 2016b. Disponível em: < http://www.congressohistoriajatai.org/2016/resources/anais/6/1465067181_ARQUIVO_ARTIGOCONTRIBUICOESHISTORIOGRAFICAS.pdf> Acesso em 27 de julho de 2018.

COSTA, W. M. A. Olhares sobre a cidade e as narrativas fílmicas do espaço urbano. In: II Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica, Belém. ***Anais eletrônicos...*** Belém: UFPA, 2016c. Disponível em: < http://www.eavaam.com.br/anais/anais/2016/19.pdf> Acesso em 27 de julho de 2018.

DAMATTA, R. 2010. *Relativizando*: uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco.

FREIRE, M. 2007. Jean Rouch e a invenção do Outro no documentário. *Doc On Line*, n. 03, dez., pp. 55-65. Disponível em: < http://www.doc.ubi.pt/03/artigo_marcius_freire.pdf> Acesso em 20 de julho de 2017.

GAUTHIER, G. 2011. *O documentário*: um outro cinema. São Paulo: Papirus.

GEERTZ, C. 2005. "Estar lá"; "Estar aqui". In: *Obras e Vidas*: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

GLUCKMAN, M. 2010. "Análise de uma situação social na Zuzulândia Moderna". In: FELDMANN-BIANCO, B. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, pp. 237-365.

GONÇALVES, M. A. 2008. *O real imaginado*: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch. Rio de Janeiro: Topbooks.

MITCHELL, J. C. 1987. "A dança Kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanos na Rodésia". In: FELDMANN-BIANCO, B. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, pp. 365-437.

GOFFMAN, E. 1959. *The presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books.

KUPER, A. 2005. *The Invention of Primitive Society*. Transformations of an Illusion. New York: Routledge.

MALINOWSKI, B. 1984. *Os Argonautas do pacífico ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 2015. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Petrópolis, RJ: Vozes.

MEAD, M. 2003. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva.

PEIRANO, M. 1992. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará.

RIVERS, W. H. 1991. "O método genealógico na pesquisa antropológica". In: OLIVEIRA, R. C. (Org.). *A Antropologia de Rivers*. Campinas: Unicamp.

ROCHA, A. L. C. ECKERT, C. 2015. *A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos de memória coletiva em coleções etnográficas*. Brasília: ABA.

SCHRITZMEYER, A. L. P. 2012. *Jogo, ritual e teatro*: um estudo antropológico do Tribunal do Júri. São Paulo: Terceiro Nome.

STRATHERN, M. 2014. "Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia". In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 159-210.

TURNER, V. 1987. "Images, and Reflections: ritual, drama, carnival, film and spectacle in culural performance". In: *In the Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.

_____. 2008. *Dramas, campos e metáforas*: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Editora UFF.

VELHO, G. 2013. "Memória, identidade e projeto" e "O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia". In: VIANNA, H., KUSCHNIR, K., CASTRO. C. (Orgs.). *Um antropólogo na cidade*: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 62-68 e pp. 80-86.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 048. Cities and Images: ethnographic studies

PONTOS DE MEMÓRIAS: ANÁLISE IMAGÉTICA DAS RELAÇÕES SOCIOESPACIAIS EM BARREIRAS/BA

Wendell Marcel Alves da Costa[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo

Este trabalho tem por objetivo identificar os pontos de memórias afetivas na cidade de Barreiras/BA, afim de analisar a construção das relações socioespaciais das pessoas com as arquiteturas urbanas da cidade por meio das imagens urbanas. O trabalho comporta temas como memórias, afetividades, lugar, relações simbólicas, geografias-afetivas, tempo-espaço e narrativas. A metodologia envolve a atuação em campo, com entrevistas e registros audiovisuais. Espera-se, a partir da análise e do entrecruzamento com os dados colhidos no campo, analisar um significante – permanência/fluxo – acerca dos pontos de memórias e das relações socioespaciais dos moradores com os lugares da cidade.

Palavras-chave: Memórias, Imagens, Relações socioespaciais, Barreiras-BA.

MEMORY POINTS: IMAGETICAL ANALYSIS OF SOCIOESPACIAL RELATIONS IN BARREIRAS / BA

Abstract

This work aims to identify the points of affective memories in the city of Barreiras / BA, in order to analyze the construction of people 's socio - spatial relationships with the urban architectures of the city through urban images. The work includes themes such as memories, affectivities, place, symbolic relations, affective geographies, time-space and narratives. The methodology involves acting in the field, with interviews and audiovisual records. It is hoped, from the analysis and the cross-linking with the data collected in the field, to analyze a signifier - permanence / flow - about the memory points and the socio-spatial relations of the residents with the places of the city.

Keywords: Memories, Images, Socio-spatial relations, Barreiras-BA.

[1] Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN. Cientista social pela UFRN. Associado ABA e SOCINE. Integrante do Grupo de Pesquisa Linguagens da Cena: imagem, cultura e representação.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS...

Em setembro de 2017 emigrei para o estado da Bahia com a proposta de iniciar um novo trabalho. Natural de Natal-RN, cidade esta de paisagens planas e regimes de sociabilidades beirando aquelas das cidades médias nordestinas, como João Pessoa-PB e Recife-PE, descobri narrativas sociais de pertencimento em Barreiras-BA que representam dimensões simbólicas de sociabilidades entre as pessoas nesta cidade. Narrativas como "*quem se banha no Rio de Ondas não sai mais da cidade*" ou "*tomou da água de Barreiras é pra ficar*", e "*em Barreiras você pode encontrar alguém para sua vida*", pareceu-me demonstrar situações de construção de sentidos de vivência arraigadas em valores tradicionais.

Nesta medida, tanto as paisagens urbanas (as barreiras, as arquiteturas e os desenhos em lugares específicos da cidade localizada no sudoeste baiano) quanto às formas de se relacionar dos grupos e das pessoas, me pareciam, num primeiro momento, sobrepostas às tentativas de consentir um elemento central dos regimes de sociabilidade, como por exemplo as relações matrimoniais.

Este relato tem como proposta estabelecer, a nível de reflexão, as impressões visuais sobre o lugar-cidade de Barreiras, e os seus aspectos memoriais, afetivos e narrativos. Busca-se inferir uma análise interpretativa dos elementos socioespaciais, reiterando, ao mesmo tempo, a presença do pesquisador-estrangeiro. Como reflexão, no primeiro momento estabelecemos discussão inicial sobre os desenhos arquitetônicos, os regimes de sociabilidades, as narrativas de pertencimento e os processos de adaptação deste estudante de Antropologia.

Divido este relato, ainda inicial, em três momentos: o primeiro será a observação das paisagens e visualidades do espaço urbano da cidade, dando realce aos seus efeitos sócio-ambientais nos indivíduos e as arquiteturas memoriais contidas no centro histórico de Barreiras/BA. O segundo momento tem relação com a reflexão das narrativas sociais; sobretudo aquelas pronunciadas por colegas próximos de trabalho, e amigos pessoais, assim como indivíduos anônimos que circulam pelo centro. O terceiro momento, não iniciado em definitivo, são as entrevistas com personagens marcantes da história da cidade, como professor Pádua e a senhora Inês Pita e os registros fotográficos dos lugares do que chamo como pontos de memórias; lugares estes de intensa circulação de pessoas, e de pronunciada importância afetiva e emocional para os moradores de Barreiras. Logo, aqui, darei início a fragmentos colhidos, para definir um painel referencial sobre memórias e afetividades em pontos da cidade de Barreiras.

MEMÓRIAS E IMAGENS: UMA DISCUSSÃO ANTROPOLÓGICA URBANA E DOS SENTIDOS

Neste relato o ofício do antropólogo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2007) encontra espaço com as discussões sobre as visualidades e suas significações em estabelecimentos inéditos. Este trabalho, portanto, fala sobre a *transição do olhar* sobre o espaço urbano e as relações contidas neste lugar de reinvenção das práticas. Utilizo o termo *transição do olhar* porque as vivências, ou regimes de sociabilidades, em Natal-RN e nas outras cidades elencadas, possuem semânticas diferentes das existentes na cidade aqui discutida, como a permanência do elemento tradicional: o religioso, na figura da força política e simbólica da religião católica no pensamento dos indivíduos e o cultural, como ficar sentado na calçada no final da tarde "para falar da vida alheia". Esses costumes podem ser visualizados não apenas nos bairros periféricos ao centro de Barreiras, como também no próprio centro histórico da cidade, nas imediações do Cais e Porto, local onde turistas passeiam e os nativos tomam cerveja no bar do Vieirinha.

A *transição do olhar*, embora se utilize para discutir as mudanças de visualidades acerca de espacialidades urbanas específicas, traduz uma dimensão central da antropologia urbana: o estranhamento. Como adendo, nos permitimos vislumbrar sentidos em relação ao espaço urbano como das interações existentes neste lugar de trocas e conflitos simbólicas. A visão enquanto aprendizagem (LE BRETON, 2016), ou os olhares com uma posição geográfica (COSTA, 2016), circunscreve a *transição do olhar* a partir de um referencial admissional do imagético simbólico.

Os lugares da cidade são espaços produzidos pelas interações sociais entre as pessoas e os grupos sociais. Como definiu Augé (2008), existem não-lugares, lugares de fluxo e de renovação das suas identidades. Relph (2012) denota o espírito, a essência e a emergência do lugar. Os lugares não são neutros e carregam afetos gerenciados pelas lógicas de sociabilidades. Nesses lugares, segundo suas delimitações territoriais, apresentam-se o que podemos chamar *lugar-cultura* (em lembrança opositiva à Lipovetsky[2] e seu conceito de cultura mundo), espaço agregador de fluxos, dinâmicas, trajetos. Como defende Bachelard (1993) em sua poética do espaço, a casa e os cantos têm uma significação, e também uma dimensão imagética sublinhada na construção simbólica dos seus espaços de subjetividade.

Da mesma forma, as arquiteturas com suas cores, desenhos, palhetas desgastadas, espaços não mais usados, presentes nestes espaços urbanos, congregam memórias afetivas. Nosso ponto é: qual o estado - de existência - para a relação dos indivíduos com

[2] Ver Lipovetsky (2011).

estes espaços arquiteturais urbanos? Que espécie de afetos, emoções e sentimentos os moradores possuem com estes espaços? Como pensar questões, que parecem caminhar na direção das interações indivíduos-espaços, elaborando o significante *permanência-fluxo*?

Caminhar pela cidade, lançando mão da possibilidade de olhar a cidade por diferentes perspectivas, livres, não receosas, neutras, com o objetivo de se perder, deixar-se levar pelas ruelas, becos, odores, cheiros, sabores, como definem Magnani (2008), Velho (2013) e Hannerz (2015), é nossa proposta de trabalho. Perder-se na cidade como uma antropologia das sensações sensíveis: o medo, a angústia, a procura, a busca, a localização.

Sempre me interessei em saber como os *mapas mentais* de uma cidade desconhecida se constroem na mente dos sujeitos: excluindo-se as tecnologias de geolocalização atuais, os primeiros referenciais das formas clássicas de reconhecimento dos lugares da cidade são os pontos de localização (por exemplo, as padarias, praças, sorveterias, igrejas). Muitas das vezes, e este é o caso, os pontos de localização são, na verdade, lugares de intenso fluxo de idas e vindas dos moradores de Barreiras, como a Praça das Corujas, a Igreja São João Batista, a sorveteria Zorzo, o supermercado Sacola Cheia, o bar do Vieirinha, o edifício Charme Modas. Esses espaços estão localizados na região central da cidade, numa região histórica, sendo muitos destes prédios datados das décadas de 80 e 90 do século XX. Logo, os pontos de localização são também pontos de memória.

Na cidade de Barreiras, muitos prédios apresentam estar em situação de reforma. Alguns estão fechados há décadas, contudo, não há projeto de revitalização ou de tombamento. Neste sentido, há uma direção à preservação dos prédios ainda em pé e, ironicamente, das ruínas que desenham as ruelas da região do Cais e Porto. Este elemento *permanência-fluxo* nos interessa, sobretudo os sentidos dos moradores sobre esses espaços arquiteturais de valor simbólico para a cidade.

FACHADAS, RUÍNAS E LUGARES: UMA ANÁLISE IMAGÉTICA DAS RELAÇÕES SOCIOESPACIAIS

O estudo das fachadas de prédios antigos busca relacionar as arquiteturas e os sentidos sobre a construção de espaços construídos para fins de moradia ou comercial. Por outro lado, os desenhos das fachadas, sobretudo dos ângulos, cores e proporcionalidades arquitetônicas, carregam sentidos para quem reside no ambiente e para os moradores nas localidades circunvizinhas. Estes sentidos são geradores de sensações de pertencimento no lugar-cultura, na relação microssocial de elaboração de narrativas sociais dos moradores dos bairros com os espaços e suas fachadas. Além dos sentidos de pertencimento, representados por narrativas de moradores da região do centro de Barreiras, ocorre

igualmente a dimensão da invisibilidade das formas de instituição da preservação espacial de prédios historicamente *reativos*.

Os sentidos de prédios *reativos* é, em primeira instância, a preservação do espaço, que gera uma ordem simbólica ao lugar situacional. Em seguida, a *reatividade* destes espaços prediais situa seu valor enigmático para o lugar, seja uma praça, uma área de lazer ou, em casos isolados, casas abandonadas. O espírito dos prédios abandonados, neste sentido, é, em terceira e última instância, a *reatividade* do Outro sob as formas elementares de formalização dos espaços prediais abandonados em relação ao seu desuso, ou seja, "estar lá por equívoco", podendo dar "lugar a outro prédio". A *reatividade* dos prédios abandonados, não vivenciados, em seu sentido clássico de sociabilidade – lazer, religioso, marginal ou cultural –, torna marginal ou supervalorizado um lugar. O termo *reatividade* coloca a ação das práticas de enunciação dos indivíduos sobre os espaços não vivenciados no centro da cidade; o nome *reatividade*, na abordagem proposta por Lazarus (2017), é o puro exercício do pensamento antropológico, no uso atributivo de uma ciência viva (BACHELARD, 1985).

A figura abaixo representa um espaço, com fachada não tradicional de moradia, em uma "rua qualquer" da cidade. Parece-nos revelar sentido de *reatividade* ocasional, em outras palavras, agredir o lugar ao redor, de presença marcante de prédios recentes e monocromáticos. Esta casa de tijolos artesanais, fazendo ligação com uma possível poética do espaço, desdobra-se na casa do eremita, misteriosa, de espiritualidade imagética e espacial. Casebre de resistência, visivelmente vivenciada, estampa em sua fachada uma orquídea em tecido sujo, mas colorido, com janelas angulares, telhas desgastadas, em sua extremidade apodrecidas. Nesta mesma "rua qualquer", prédios monocromáticos espremidos ignoram espacialmente a presença marcante do casebre cor de areia barroca.

Figura 1 – Casa de tijolos artesanais.
Fonte: o autor (2017).

Abaixo temos exemplos das fachadas de prédios históricos que possuem sentidos diferenciados dos já apresentados aqui. O uso para fins comerciais, como farmácias e escritórios de contabilidade ressoam na usabilidade frente ao visível desbotamento dos prédios. Os desenhos arquitetônicos angulares estão preservados, a tinta resiste ao tempo e as grades nas janelas evidenciam o elemento *permanência-fluxo* dos espaços arquiteturais: a permanência de formas histórico-estéticas, e o fluxo para dimensões de vigilância e segurança – na figura das grades. O detalhe das fachadas mostra a figura mais alta deste espaço arquitetural, que se emaranha com os fios de eletricidade que cortam o centro de Barreiras e violentam a estabilidade das formas espaciais destes locais.

Figura 2 – Fachadas de prédios históricos.
Fonte: o autor (2018).

Perguntamo-nos em que ponto coexistem regimes de sociabilidades de grupos sociais de velhos e jovens-jovens nestes espaços afetivos-históricos. A partir do elemento *permanência-fluxo*, os regimes de afetos são proporcionais às dinâmicas identitárias dos indivíduos. Por exemplo, na figura 3 temos o preservado Coreto na Praça Duque de Caxias, no centro da cidade: espaço de histórias e afetividades de indivíduos velhos; também figura o prédio histórico hoje residência para o SENAC de Barreiras, no Cais

e Porto, onde anteriormente ocupavam as atividades do bar Trapiche – lugar de jovens, hoje velhos. Como espécie de ressignificações, o direito à cidade e suas reformulações de uso e desuso – que também possui valor simbólico da prática social –, nos casos do Coreto e do antigo bar Trapiche, no centro cultural e histórico da cidade, reordena as práticas sociais em lugares sofridos por mudanças urbanas acionadas por regimes de sociabilidades distintos. O espaço quase-nunca-vivenciado do Coreto pode ser considerado como um "espaço comum" (COSTA, 2017), sendo, em vias políticas, um lugar de resistência frente à reestruturação urbana e a convencionalidade da transição para a mobilidade irrefreável por qual passa Barreiras em seu contexto contemporâneo.

Figura 3 – Coreto na Praça Duque de Caxias e prédios do Cais e Porto (Trapiche).
Fonte: o autor (2018).

Figura 4 – Ruínas de antigo abatedouro.
Fonte: o autor (2017).

As ruínas ocupam um lugar de *reatividade* na cidade de Barreiras, não apenas por estarem em regiões longe do Centro, mas porque congregam ressonâncias de uma cidade que transita entre a tradição e a inovação. As ruínas são espaços de memórias, mas não

podemos considerá-los pontos de localização, tendo em vista que, em destaque, pontos de localização estão situados em regimes de lugaridades, ou seja, vivenciados, praticados e mobilizados para ações cotidianas urbanas. O consumo do espaço infere se este possui ou não viés de localização, portanto, de lugar, no "espaço comum" da cidade. A *reatividade* das ruínas na cidade de Barreiras-BA evidencia o distanciamento das relações socioespaciais, como já dissemos, de formalização dos espaços prediais abandonados em relação ao seu desuso, ou seja, "estar lá por equívoco", podendo dar "lugar a outro prédio". A *reatividade* das ruínas é a mistificação da sua história, inversão dos seus cantos, artefatos, objetos; a luz adentra o teto, mas não clarifica o submundo do porão, apesar do sótão estar iluminado pela luz do sol.

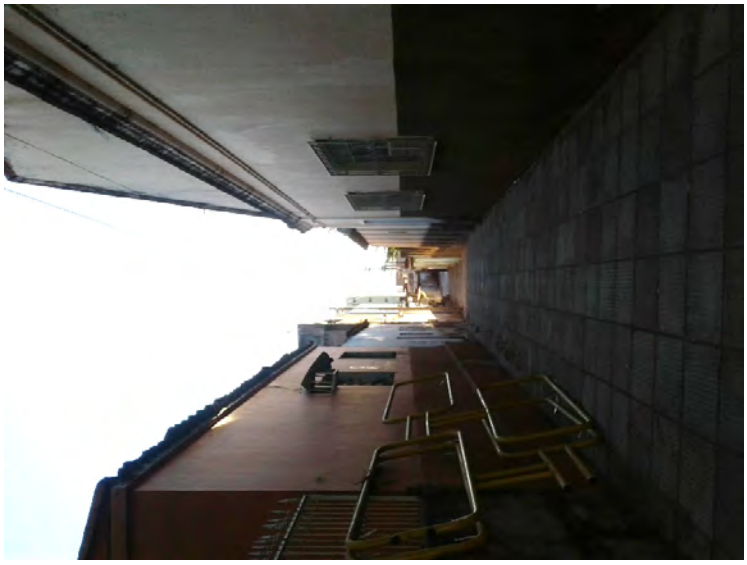


Figura 5 – Beco do Padre.
Fonte: o autor (2017).

A figura 5 é um espaço total das fabulações discutidas até aqui. O Beco do Padre possui narrativa histórica, afetiva e simbólica para a região do centro. O Beco interliga a praça da Igreja São João Batista à ponte que leva até a rodoviária da cidade. Passei algum tempo observando o ir e vir neste "espaço comum", na tentativa de justificar uma usabilidade situacional dos indivíduos que residem nas proximidades do Centro e aqueles que cortam caminho para trabalho. O espaço destina-se aos transeuntes, embora motociclistas esgueiram-se na passagem pelo Beco. Neste espaço, casa apertadas brigam por uma dobra para estacionar carros e bicicletas, a frente das casas um prédio abandonado resiste ao pronunciado sistema das novas moradias; como lugar-passagem, o Beco do Padre delimita uma fenda de fluxo de indivíduos, levando-os até o Banco do Brasil, a Igreja de São João Batista e o Cais e Porto, por um lado; e dirigindo-os a ponte que leva ao bairro Barreirinhas, ao Ponto de Cultura – Flor de Trovão, rodoviária da cidade, IFBA-Barreiras e outras instituições de ensino, do outro lado. Contudo, não

configura apenas como não-lugar, de passagem, mas como lugar, de moradia, trabalho e lazer. Assim, existe um múltiplo sentido de referência do Beco do Padre: passagem, moradia e localização. No último termo, a funcionalidade do Beco serve tanto para passagem quanto para localização dos indivíduos, ambas funções sendo exercidas em conjunto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS...

O aspecto do espaço como memória existe porque as relações dos indivíduos com os espaços produzem o exercício das narrativas e a pronúncia dos discursos. Os espaços, vivenciados ou não, produzem lugares de passagem ou de moradia. Como pontos de memórias entendemos espaços gerados por regimes de sociabilidades dissidentes, na medida em que carregam sentidos oriundos das afetividades particularizadas nas práticas identitárias. A localização como pontos de memórias, criados por meio de *mapas mentais* da cidade, sistematizam os sentidos sobre os espaços, de não-lugares e de moradia.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, M. *Não-Lugares* – Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade. Campinas: Papirus Editora, 2008.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. *Série Antropologia*, vol. 413, Brasília, pp. 6-19, 2007.

COSTA, W. M. A. Olhares sobre a cidade e as narrativas fílmicas do espaço urbano. In: II Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica, Belém. ***Anais eletrônicos...*** Belém: UFPA, 2016. Disponível em: < http://www.eavaam.com.br/anais/anais/2016/19.pdf> Acesso em 27 de julho de 2018.

_____. Memórias, narrativas políticas e dicotomias da cidade: olhares fílmicos sobre Recife/PE. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 18, n. 45, p. 238-268, ago./dez., 2017.

HANNERZ, U. *Explorando a cidade*: em busca de uma antropologia urbana. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

LAZARUS, S. *Antropologia do nome*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LE BRETON, D. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016.

LIPOVETSKY, G. *A cultura-mundo*: resposta a uma sociedade desorientada. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MAGNANI, J. G. C. "Quando o campo é a cidade: fazendo Antropologia na metrópole". In: _____, e TORRES, L. L. (Orgs.). *Na Metrópole*: textos de Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP, 2008, pp. 12 – 52.

RELPH, Edward. “Reflexões Sobre a Emergência, Aspectos e Essência de Lugar”. In: MARANDOLA JUNIOR, Eduardo, HOLZER, Werther e OLIVEIRA, Lívia (Orgs.). *Qual o espaço do lugar?:* geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

VELHO, G. *Um antropólogo na cidade*: ensaios de antropologia urbana. In: VIANNA, H., KUSCHNIR, K. CASTRO, C. (Orgs.). Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 048. Cities and Images: ethnographic studies

EMOÇÕES E SOCIABILIDADE URBANA: UMA ANÁLISE DA CIDADE DE JOÃO PESSOA SOB A ÓTICA DOS MEDOS CORRIQUEIROS

Williane Juvêncio Pontes[1]
Universidade Federal da Paraíba

Resumo

Este trabalho realiza uma análise compreensiva da cidade de João Pessoa-Brasil a partir da produção acadêmica do projeto de pesquisa *Medos Corriqueiros (MC)*. Busca analisar as formas de sociabilidade na capital paraibana debruçando-se sobre a problemática dos medos na modernidade e compreender como os medos e os medos corriqueiros se propagam no cotidiano dos moradores da cidade. A produção acadêmica é submetia a um balanço crítico que permite desvendar os mapas simbólicos construídos sobre a cidade de João Pessoa mediante a análise do cotidiano, dos medos corriqueiros e da cultura emotiva que emergem na cidade. O trabalho foi realizado através das etapas de organização, leitura e fichamento do material produzido sobre a cidade no âmbito do projeto *MC*. Analisar a cidade sob a ótica dos medos corriqueiros é compreender os contornos que a cidade pode assumir através das formas de sociabilidade e cultura emotiva, que caracterizam os lugares em entrecruzamento com a totalidade da cidade: lugares e espaços sociais, como os bairros, ruas e parques são vistos como uma rede em constante configuração e reconfiguração em um ambiente de tensão e pertença que caracterizam os lugares em si e os lugares no interior da cidade e a cidade em seu todo. Tecendo um *mosaico científico* da cidade e do seu desenvolvimento urbano sob a ótica dos medos corriqueiros.

Palavras-chave: Medos Corriqueiros, Cidade de João Pessoa, Produção Acadêmica

EMOTIONS AND URBAN SOCIABILITY: AN ANALYSIS OF THE JOAO PESSOA CITY ON THE PERSPECTIVE OF THE COMMON FEARS

Abstract

This work makes a comprehensive analysis of the João Pessoa city, Brazil, from the academic production of the Common Fears research project (CF). It seeks to analyze the forms of sociability in the capital of Paraíba, focusing on the problematic of fears in the modernity and to understand how fears and common fears are propagated in the daily life of the inhabitants of the city. The academic production is submitted to a analyse that allows to find out the symbolic maps constructed on the João Pessoa city through the analysis of the daily, the common fears

[1] Mestranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB e membro do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções – GREM. E-mail: williane_pontes@hotmail.com

and the emotive culture that emerge in the city. The work was carried out through the steps of organization, reading and recording of the material produced on the city within the project CF. Analyzing the city on the perspective of the common fears is to understand the contours that the city can assume through the forms of sociability and emotive culture that characterize on the interlacement places with the whole city: places and social spaces such as neighborhoods, streets and parks are seen as a network in constant configuration and reconfiguration in an atmosphere of tension and belonging that characterize the places themselves and the places inside the city and the city as a whole. weaving a scientific mosaic of the city and its urban development on the perspective of the common fears.

Keywords: Common Fears, João Pessoa city, Academic Production

INTRODUÇÃO

Este trabalho[2] discute o mosaico científico (Becker, 1993) que o projeto *Medos Corriqueiros: A construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade*[3] construiu sobre a cidade de João Pessoa, na perspectiva dos medos e dos medos corriqueiros.

O projeto *Medos Corriqueiros* está em desenvolvimento no Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções – GREM desde 1999. Contribui com a discussão acadêmica sobre a relação Medos e Sociedade, tomando a emoção medo como eixo central de análise para a compreensão das formas de sociabilidade no urbano contemporâneo. Este projeto busca analisar a construção social do medo no imaginário dos habitantes urbanos na contemporaneidade brasileira, com destaque à cidade de João Pessoa-PB, tomada como universo sistemático de pesquisa.

Este trabalho, portanto, busca compreender como a cultura emotiva da cidade é percebida e apresentada pelo projeto *MC*. Cultura emotiva esta elaborada a partir das vivências emocionais dos sujeitos em uma determinada situação social em que estão inseridos, de modo a expressar um conjunto de conceitos linguísticos, comportamentais e simbólicos que conduz à ação social (Barbosa, 2015, 2015a). Pretende, assim, identificar e discutir os mapas simbólicos construídos sobre a cidade e desvendar os recortes a que a cidade de João Pessoa foi submetida na trajetória deste projeto.

A produção acadêmica do projeto *MC*, integrada na memória institucional e no acervo de conhecimento do GREM, se apresenta como um conjunto de etnografia cooperativa (Hannerz, 2015) para a compreensão e leitura contextual da cidade de João Pessoa. Esta produção disponibiliza um mosaico científico sobre a cidade e seu desenvolvimento urbano contemporâneo.

A produção acadêmica é um acervo de conhecimento científico sobre a cidade de João Pessoa. Esta produção apreende elementos do passado e do presente da cidade, alguns já

[2] Realizado a partir das análises desenvolvidas em Medos Corriqueiros e Cidade (PONTES, 2017a).
[3] A partir de agora denominado de Medos Corriqueiros ou MC.

perdidos, que guardam e acumulam conhecimentos, circunstâncias, personagens, lugares e tantos outros componentes que foram se perdendo ou se modificando com o advento da modernidade na cidade. Elementos estes que sobrevivem na produção e na memória daqueles que os vivenciaram. A análise desta produção possibilitou a compreensão da trajetória teórico-metodológica do projeto *MC*, e a apreensão da cidade de João Pessoa e do seu cotidiano, de modo a construir o mosaico sobre a cidade.

A cidade é percebida através dos seus espaços e lugares sociais de interações individuais e grupais que tecem formas de sociabilidades, memórias e histórias. A cidade é vista como o ambiente onde se processam, permeadas pelas emoções, as trocas materiais e simbólicas do jogo interacional, mostrando-se como uma rede de solidariedade e conflito, com configurações sempre tensas de estranhamento, pertença, semelhança e dessemelhança, ordem e desordem, entre outros (Barbosa, 2014a).

O projeto *Medos Corriqueiros* apreende a cidade

> como espaço de disputas morais, de uma cultura emotiva sempre em construção, a partir da problematização dos fenômenos da solidariedade e conflito entre iguais em situação de pessoalidade, estigma, pobreza e violência física e simbólica no urbano contemporâneo brasileiro (BARBOSA, 2015b, p.18).

A cidade de João Pessoa é estudada a partir das relações cotidianas do homem comum, que se conectam ou se excluem de acordo com a constituição do imaginário social do medo em cada lugar – como os bairros – e na cidade como um todo. O medo se apresenta, enquanto medos corriqueiros, como elemento significativo na configuração das formas de sociabilidade na capital paraibana.

RECORTE METODOLÓGICO

A análise do projeto *MC* foi realizada a partir da produção acadêmica do projeto. Produção que constrói e corporifica o olhar teórico, metodológico e temático, e compõe a sua trajetória acadêmica e a sua forma de apreensão da cidade de João Pessoa. Deste modo, a sua produção acadêmica expressa às fases de desenvolvimento e amadurecimento teórico-metodológico do projeto guarda-chuva, *MC*.

A produção acadêmica mapeia a dinâmica interna do projeto *MC*, aponta para o início das suas preocupações analíticas e para o processo de transformação teórico-metodológica em seu interior. A análise desta produção permite desvendar as inquietações e considerações do projeto sobre a relação entre emoções e sociabilidade urbana na cidade de João Pessoa.

Analisar a produção acadêmica do projeto significa compreender um olhar específico do GREM a partir da ótica dos medos corriqueiros. Permite identificar e discutir o arcabouço conceitual do projeto e descortinar a maneira de como a cidade de João Pessoa vem sendo apreendida no e pelo projeto guarda-chuva *MC*. Esta análise permite entender a dinâmica reflexiva da cidade no interior do GREM, desvendando as formas de sociabilidade que se desenvolve no cotidiano do homem comum urbano.

O caminho metodológico realizado para chegar à análise do projeto *Medos Corriqueiros* percorreu três etapas: 1) A realização de um mapeamento da produção acadêmica do GREM; 2) a separação, no interior desta produção geral, da produção sobre a cidade de João Pessoa; e 3) a leitura, fichamento e balanço dessa produção. Este procedimento metodológico permitiu analisar a cidade de João Pessoa a partir da perspectiva dos medos corriqueiros, no campo de estudo das emoções, da moralidade e da sociabilidade urbana.

A CIDADE DE JOÃO PESSOA-PB SOB A ÓTICA DOS MEDOS CORRIQUEIROS: CONFIGURAÇÕES URBANAS E EMOCIONAIS

O projeto de pesquisa *Medos Corriqueiros*, em desenvolvimento no GREM desde o ano de 1999, inaugura um novo campo de pesquisa no grupo, através dos estudos sobre a emoção medo. O projeto, além de criar uma nova esfera de investigação no GREM, aprofunda temas já discutidos no interior do mesmo, como a emergência de uma nova cultura emotiva na contemporaneidade brasileira, a partir do impacto da modernidade na formação identitária do indivíduo.

A pesquisa parte da hipótese central de que o medo é uma construção social significativa (Koury, 2002), e aborda a discussão acerca da relação Medo e Sociedade a partir do cotidiano dos moradores das cidades brasileiras na contemporaneidade, em especial a cidade de João Pessoa, tomada por universo sistemático de análise. O projeto de pesquisa se propõe, com o objetivo de compreender a construção do imaginário social do medo no homem comum, analisar o medo e os medos corriqueiros, e os processos desencadeados por eles, na emergência de uma nova sociabilidade no Brasil. Descortina, assim, as transformações na construção social da semelhança e da dessemelhança nas relações interacionais dos habitantes citadinos das capitais brasileiras e paraibana, particularmente.

O medo, na pesquisa, é entendido como um elemento social significativo para a configuração e reconfiguração das formações societárias, encontrando-se presente em toda relação social e se mostrando como uma força motivadora desse social, afirmando

ou refazendo novas possibilidades de relações sociais (Koury, 2002, p. 2). O medo é visto como organizador do social por possuir um duplo *caráter*: pode se expressar enquanto elemento de subordinação, de retraimento e de repulsa, fomentando estigmas, estranhamento, individualização e hierarquização grupal e/ou individual (Koury, 2002a, 2002b).

Revela, também, o outro aspecto do seu *caráter*. Neste estado o medo se expressa em seu sentido transgressor, inovador, organizador e criador de novas formas de sociabilidade. O que causa estranhamento e tensão e provoca, de forma simultânea, possibilidades de reações de proximidade que traçam relações baseadas em laços afetivos de amizade, segredo, pessoalidade e semelhança. Deste modo, o medo é entendido e analisado no projeto como uma das emoções centrais para a construção social.

O projeto *MC*, neste sentido, objetiva compreender o imaginário sobre o medo "enquanto assentado em formulações banais e corriqueiras da ação social comum ou qualquer uma que informa e fundamente as possibilidades de conformação de um conjunto societário específico" (Koury, 2002a, p. 121). Os medos, enquanto medos corriqueiros, apresentam-se como um sentimento que rege o comportamento humano em toda e qualquer forma de sociabilidade, fazendo parte da experiência social de uma determinada situação (Koury, 2008, p. 14).

É a partir da análise da cidade, através dos seus bairros, ruas e parques, que a pesquisa se desenvolve. No seu desenrolar busca compreender, sob a ótica dos medos corriqueiros, o processo de conformação da cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, e dos seus habitantes.

A cidade de João Pessoa surgiu durante o antigo Sistema Colonial e foi fundada em 1585. É uma das mais antigas cidades do país e possui uma peculiaridade à parte, pois detêm uma variedade de nomes, até sua atual denominação[4]. Esta cidade tinha o objetivo de defender a costa e o controle político e social desta região (Koury, 2005a). Encontrava-se dividida em duas áreas, a cidade baixa e a cidade alta.

Na fronteira com o rio Sanhauá se situava o Porto do Capim e a cidade baixa, onde funcionavam as atividades comerciais. Na cidade alta, por outro lado, localizada na colina, se processavam as atividades administrativas e religiosas, e a maior parte das habitações residenciais, estas pertencentes às classes abastadas da cidade.

Esta cidade com forte característica colonial sofre um lento processo de evolução urbana e desenvolvimento econômico, devido à cultura algodoeira, que foi, gradualmente,

[4] O primeiro nome da capital paraibana foi Nossa Senhora das Neves, em 1585, mas meses depois passou a ser chamada de Filipéia de Nossa Senhora das Neves. Em 1634 recebeu o nome de Frederica, e, novamente, mudou de nome em 1654, chamando-se Parahyba. Em 1930 ganhou sua nomeação atual, em homenagem ao presidente do Estado, João Pessoa.

modificando a sensação de calma e monotonia por uma crescente movimentação e o aumento do ritmo das transformações urbanas. Essas mudanças só se apresentam de forma mais expressiva a partir da década de 1920, e, principalmente, na década de 1970. Neste período se inicia o processo de maquiamento urbano, higienização, reconfiguração estética e arquitetônica da cidade, com destaque aos interesses econômicos envolvidos no crescimento vertiginoso da capital, que deu rumo à expansão e modernização dos seus espaços urbanos (Barreto, 1996; Vilar, 2001).

A cidade vai se projetando sobre a imagem de uma cidade ordenada, desenvolvida e higienizada, com representações ideais de progresso que demonstram as transformações de uma urbe calma e monótona, com características coloniais, para uma cidade moderna e com crescimento econômico, encobrindo aspectos que pudessem evidenciar atraso, pobreza, sujeira ou escândalos (Barreto, 1996). A pobreza e a sujeira são questões encobertas e disciplinadas através de políticas de controle social, de disciplinamento moral, de higienização, de policiamento e de disciplinamento estético e econômico (Koury, 1986), pois não pertencem à estética almejada pela elite local.

No seu processo de desenvolvimento e expansão a cidade de João Pessoa, de acordo com o mosaico montado pelo projeto *MC,* foi submetida a constantes delimitações e separações, através de uma reestruturação espacial e societária. Enquanto alguns espaços urbanos experimentavam uma serie de privilégios e atenções, outros espaços eram relegados e marginalizados (Sousa, 2004).

Na década de 1970 essas delimitações ganham um tom mais eloquente, pois o processo de crescimento da cidade culminou no surgimento de novos bairros que diluíram a importância do centro, refletindo no apogeu da orla marítima. Com o descobrimento da orla enquanto ambiente residencial, de turismo, lazer, consumo e outros, a cidade sofre uma nova reestruturação espacial e, principalmente, social, fazendo emergir uma nova sensibilidade nos habitantes de João Pessoa, revelando-se cada vez mais impessoal e dessemelhante ao outro relacional.

A cidade de João Pessoa, durante sua transformação urbana, se dividiu em duas áreas: os espaços nobres e os espaços populares, ou periféricos. A ideia de progresso favoreceu aos primeiros em detrimento dos segundos, que possuem uma distribuição pequena de recursos e se desenvolvem em condições de precariedade (Souza, 2004). Este contexto nutre o imaginário social de estigmatização dos bairros periféricos, e dos seus moradores, com a criação e difusão de estereótipos que imputam aos moradores uma negação da condição vivida (Sousa, 2004; Koury & Barbosa, 2012).

A cidade se mostra como um ambiente heterogêneo, composto por uma diversidade de indivíduos com vários padrões de vida e níveis sociais que constroem e reconstroem condutas que hora aproximam hora afastam os moradores da cidade, em um processo

contínuo de semelhança e dessemelhança entre os relacionais, originando várias formas de sociabilidade (Souza, 2004). Condutas estas que vão se reconfigurando aos poucos sob o anonimato, a insegurança e individualismo, que caracterizam algumas áreas urbanas, onde existem diferenças socioculturais conflitantes no contato cotidiano, mesmo que este contato não seja intencionado. A cidade, no entanto, também vive relações de semelhança, de amizade e de pessoalidade em outras áreas.

Aos poucos João Pessoa vai sendo incorporada à lógica de uma cultura do medo, decorrente do aumento gradativo e da banalização da violência urbana, na mídia, que assusta a vida cotidiana dos indivíduos. O medo e os medos corriqueiros se colocam, estrategicamente, como elementos configuradores do cotidiano e do desenvolvimento urbano de sua contemporaneidade.

O processo de modernização atinge diretamente o cotidiano do indivíduo, traz mudanças espaciais, sociais, emocionais e culturais, e constrói novas vivências e práticas sociais fundadas em novas formas de sociabilidade, via imaginário social sobre o medo. A urbanidade trouxe inúmeras alterações às relações sociais, onde as remodelações espaciais condicionam, de forma recíproca, as remodelações sociais. Ambas se configurando em constante sintonia.

A produção acadêmica do projeto mergulha na cidade de João Pessoa como universo sistemático de pesquisa, tendo o medo como conceito central de análise. A análise dessa produção permite compreender os caminhos teóricos e metodológicos da pesquisa, as suas transformações no decorrer do tempo e os recortes a que a cidade tem sido submetida, apreendendo o seu cotidiano e os mapas simbólicos que foram traçados sobre ela.

O SURGIMENTO DE UMA NOVA SENSIBILIDADE URBANA

A cidade de João Pessoa, no seu processo de transformações urbanas, sociais e emocionais, principalmente a partir da década de 1970, conforma uma nova forma de sociabilidade, que emerge no interior de uma esfera racional, comedida e anônima, de encarceramento do indivíduo moderno à vivência de sua subjetividade na esfera privada, com uma objetificação das relações na esfera pública. Esta forma de sociabilidade passa a coexistir e contrastar com as relações sociais baseadas nos laços tradicionais de afetividade, de vizinhança, de amizade, de semelhança e de pessoalidade.

Configura-se a emergência de uma nova sensibilidade no urbano contemporâneo brasileiro, onde se mesclam elementos tradicionais e modernos nas formas de sociabilidade que se desenvolvem no urbano. Esta nova sensibilidade é composta pela lógica de uma sociedade em transição, que passa de códigos mais afetivos e tradicionais para códigos

mais impessoais, racionais e individualizados de sociabilidade urbana (Koury, 2003; Silva, 2003; Barbosa, 2015b).

> A nova sensibilidade é marcada pela constituição do indivíduo como personalidade blasé. Este tipo emerge em uma sociabilidade caracterizada pela pulverização dos papéis sociais e pelo anonimato e estrangeirice da cidade como estilo de vida, onde público e privado se tensionam no sentido da negação da subjetividade como parte do social. [...] A dimensão emocional da existência é tratada socialmente a partir das regras de etiqueta, do princípio do desempenho que privatiza as emoções ou as classifica em oposição à razão e à racionalidade (BARBOSA, 2015b, p. 4).

A sociedade brasileira vem passando por uma reestruturação social decorrente das transformações inerentes à modernidade, como a interiorização dos sentimentos, a crescente racionalização, a mercantilização das relações sociais, a expansão da violência urbana, etc. (Souza, 2003, p. 17). A cidade de João Pessoa aparece circunscrita dentro desta ótica descrita, porém, apresentando formas peculiares de sociabilidades, onde o tradicional e o moderno se mesclam ou se excluem, a depender do lugar analisado.

Os habitantes da cidade convivem com sentimento de amor e ódio, de prazer e orgulho, de descontentamento e tensões, e de medos e anseios em relação à cidade da morada e o seu cotidiano, de modo a construir uma identidade urbana nutrida pelo processo de reflexão racional e sentimental sobre a cidade. O reconhecimento construído em relação à cidade é derivado de um sentimento tenso de estranhado de pertença, que reflete e estimula a memória e a evocação de raízes simbólicas (Honorato, 1999). A ideia de pertencer a um lugar é elaborada a partir da rede de relações que proporciona sentido à vida do homem comum urbano no seu cotidiano.

Essas transformações urbanas, motivadas pelo discurso modernizador, são apreendidas sob uma ótica ambivalente, onde é nutrido um sentimento de ameaça em relação ao novo, visto diante do risco sentido de perda do próprio lugar e da identidade local, de modo a assumir a resistência como uma ação à sobrevivência das características locais, frente às mudanças. Este novo, no entanto, também é um elemento desejado, sob o elemento eminente do conflito entre a aspiração pelo progresso, o desconhecido, e o anseio pela preservação das peculiaridades locais, o tradicional (*idem*, 1999).

Neste sentido, a mudança, por meio do processo de modernização urbana, por vezes, é encarada como uma possível descaracterização dos valores, dos modos e dos estilos de vida que são regidos no presente. O progresso é desejado enquanto um elemento a ser alcançado, no futuro, mas mediante a adequação do desenvolvimento urbano global à realidade da cidade (*ibidem*, 1999).

A modernidade, com suas contundentes transformações estruturais, sociais, emocionais e culturais, tem remodelado as sociabilidades e os diversos aspectos da

constituição da pessoa e da individualidade (Koury, 2008), baseada no crescente individualismo e estranhamento. Essa nova configuração emotiva permeia tanto os bairros populares quanto os bairros de classe média e média alta da cidade.

A DINÂMICA DOS BAIRROS

No processo de desenvolvimento e expansão da cidade houve constantes delimitações e separações, mediante uma reestruturação espacial e societária. Enquanto alguns espaços urbanos experimentavam uma serie de privilégios e atenções, outros eram relegados, estigmatizados e marginalizados, dividindo a cidade em duas áreas distintas e por vezes contrastantes: uma área nobre, analisada através do bairro de Tambaú (Sousa, 2004) e dos bairros dos Estados (Silva, 2004); e outra área popular, analisada a partir dos bairros do Varadouro, com a Comunidade do Porto do Capim (Vilar, 2001), do Varadouro e da Ilha do Bispo (Koury, 2005b), de Cruz das Armas (Souza, 2003), do Tambiá (Silva, 2003), de Mangabeira (Cavalcante Filho, 2005), de Valentina (Almeida, 2005), do Roger (Campos, 2008) e do Varjão/Rangel (Barbosa, 2015).

Os bairros nobres são frequentados e habitados por uma população que se autoconsidera elitizada e possuem uma dinâmica social própria, de estranhamento do processo de expansão da cidade, ao mesmo tempo aplaudida, em suas nuances de progresso e melhoria de infraestrutura, e acusada, enquanto palco de violência crescente e perda da vida pacata até então – na década de 1970 – vivida, e hoje considerada perdida. O que revela um medo crescente do outro, tido como perigoso. Este outro é cristalizado na figura do homem pobre, residente das zonas periféricas, de modo a indicar a indissociabilidade da pobreza e da violência no imaginário social.

A cidade de João Pessoa vive um processo de individualismo crescente, principalmente nos bairros de classe média e média alta, o que parece ter aumentando a solidão, a dessemelhança e a indiferença, e a ocorrência de uma valorização do espaço privado em detrimento do espaço público. Há, também, a vivência na cidade de formas de sociabilidades pautadas em modelos de solidariedade afetivas, de pessoalidade e semelhança, com intensa interação relacional no ambiente público. Este tipo de sociabilidade se desenvolve principalmente nos bairros populares da cidade.

As formas de sociabilidades que se desenvolve na cidade mesclam elementos tradicionais e modernos, a depender da localidade. Tem-se um crescente individualismo nos bairros de classe média, média alta e alta, e certa solidariedade nos bairros populares. Os bairros populares não escapam, no entanto, da emergência das relações baseadas na impessoalidade, mas com uma intensidade menor do que nos lugares onde as classes abastadas residem. O processo de modernização que a cidade passou e vem passando

parece fomentar relações baseadas no medo do outro, agora estranho, que começa a habitar as ruas, os bairros e os parques.

Tanto a área nobre como a área popular da cidade de João Pessoa possuem vivências heterogêneas que parecem conformar a pessoalidade e a impessoalidade, a semelhança e a dessemelhança, a interação no espaço público e no privado. As relações entre os moradores pautam-se em certa diferenciação ao(s) outro(s). Este outro se apresenta enquanto a figura apontada como o causador da desordem, o sujo, o vagabundo, o violento que contribui para o caos urbano.

Os moradores dos bairros populares procuram preservar sua identidade e suas relações sociais dentro desta nova lógica modernizante, onde surgem novas formas de solidariedade pautadas no imaginário social sobre o medo, mas tentando conservar certa tradição relacional. O morador e dos bairros nobres, por outro lado, parece internalizar essa lógica modernizante de individualismo e anonimato, se tornando um indivíduo melancólico. O medo em ambos os casos, aparece como norteador das relações interindividuais, tanto no que equivale à dessemelhança quanto à semelhança entre o homem comum no urbano de João Pessoa, sendo o elemento organizador das formações societárias.

Os bairros, as ruas e os parques da cidade não possuem uma vivência homogênea, o que confere um papel importante ao conflito social na organização da sociabilidade e na criação societária. Os bairros nobres possuem trechos e espaços fronteiriços com áreas populares, em que estabelecem uma relação cotidiana, assim como os bairros populares possuem áreas mais elitizadas, áreas intermediárias e periféricas. Deste modo, o imaginário social do medo atinge a todas essas realidades sociais e estabelecem interações cotidianas diretas ou indiretas envolta de tensão, conflito, mas também de comunhão e concórdia.

A cidade de João Pessoa, – nessa conformação do mosaico da cidade através do projeto *MC*, – no seu processo de transformação e modernização urbana, possibilitou o contato entre uma diversidade de indivíduos de origens distintas e vindos de outras partes da Paraíba ou de outros Estados da federação. Este contato originou novas formas de sociabilidade e sentimentos de apreensão e medo (Koury, 2005a). A aproximação entre essas diversas vivências e realidades tem provocado o medo e o estranhamento no imaginário social do homem comum urbano da cidade.

O medo do outro se revela em todas as formas de sociabilidade no urbano contemporâneo, responsável por configurar e reconfigurar as formações societárias. Este outro é geralmente apontado sob a figura do homem comum pobre, que apresenta uma condição socioeconômica inferior ao ator da fala. O medo parece pouco se diferenciar entre os moradores da cidade de João Pessoa. O que diferencia,

pois, é a base social, a história e a condição de existência do sujeito, que configura a forma como cada indivíduo e grupo apreendem o medo e organizam suas relações cotidianas a partir dele.

O medo da violência urbana se coloca, geralmente, como o mais citado entre os moradores da cidade, que retornam à memória afetiva e relembram saudosamente o passado tranquilo, amigável e de cordialidade que existia na vivência pautada nos laços tradicionais de semelhança e pessoalidade. Laços estes que foram aos poucos modificados com o processo de modernização e transformação urbana da cidade. O saudosismo é apresentado em relação ao rompimento de alguns laços fraternos e relações sociais que hoje se mostram para eles sob o medo constante do outro.

A violência vai tornando-se cada vez mais visível na cidade com o advento da modernidade, se apresentando como elemento significativo na/para a construção do imaginário social sobre o medo da cidade de João Pessoa. Neste mosaico científico sobre a cidade de João Pessoa, a imprensa coloca-se como um instrumento que banaliza, mas também reforça, através das reportagens, essa violência urbana, além de montar a figura do outro como fonte manifesta de perigo constante.

Essa configuração da cidade provoca no morador o acesso à memória, se apoiando em uma visão nostálgica e saudosista do bairro onde mora, (re)lembrado como um lugar de iguais, com laços afetivos baseados nas relações tradicionais de vizinhança, amizade, consanguinidade e semelhança. Elementos do passado e do presente se apresentam como comparação permanente na construção, nos desejos e nos anseios do futuro. O passado é posto como uma vivência idealizada de um momento bom que se perdeu em relação ao presente. Presente este apreendido através do medo, tanto no hoje como na projeção do futuro (Koury, 2007a e 2008).

O homem comum urbano da cidade de João Pessoa conceitua a noção de medos, enquanto medos corriqueiros. Esta conceituação se faz a partir das suas vivências no ambiente social em que está situado, por onde enxerga a realidade social da cidade, a partir dos seus bairros, ruas e parques (Koury, 2007, 2007a e 2008).

Em um balanço compreensivo da pesquisa *MC*, apreendendo a totalidade da cidade, Koury (2008) realizou uma análise comparativa com o objetivo de desvendar *De que João Pessoa tem medo?*, como informa o título do livro. Discute os medos, imaginários ou reais, expressos pelo homem comum urbano habitante da cidade. Segundo a análise proposta por Koury, (2008, p. 148) "o medo em João Pessoa [...] parece construir uma cultura de fechamento ao outro, de olhar o estranho com suspeita, de evitar contatos que não os impessoais". Ainda de acordo com o autor,

> o sentimento da cidade, porém, como um todo, é o de fragmentação das relações sociais. Principalmente entre os moradores mais antigos de classe média e média alta que viram os seus bairros ser remodelados e sofrerem intervenções que, se

> melhoram a infraestrutura e a circulação, por outro lado, dificultam as relações entre vizinhos e as relações de proximidade e de conhecimento que tinham a alguns anos atrás e que relatam em suas memórias. Mas, os moradores dos bairros populares, antigos da cidade, como por exemplo, Varadouro e Tambiá, também, se ressentem do abandono (caso de Varadouro) ou das remodelações recentes (Tambiá) que provocaram e ainda continuam a provocar rupturas nas redes de relacionamento e de vizinhança (KOURY, 2008, p. 143).

A cidade de João Pessoa vem sofrendo um lento processo de urbanização. Processo este que foi tecendo reconfigurações socioespaciais, culturais e emocionais, que constituem as novas formas de sociabilidade local, principalmente a partir da década de 1970. Processo este pautado em um crescente individualismo e anonimato, em ambivalência com os processos de pessoalidade e semelhança. O medo na cidade de João Pessoa, no mosaico proposto, norteia a vida cotidiana dos habitantes citadinos, estabelecendo e reestabelecendo às relações sociais interindividuais, tecendo novas sociabilidades, adaptando e rompendo outras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho mergulhou na memória institucional (Ayello et al, 2008) do GREM como forma de elaborar uma análise compreensiva sobre a totalidade do projeto *MC*, e desenvolver uma avaliação crítica da produção acadêmica do projeto e do grupo de pesquisa como forma de analisar o processo de surgimento, desenvolvimento e complexificação teórico-metodológico do projeto de pesquisa *MC*. A memória institucional do grupo foi acessada através do levantamento, mapeamento, leitura e fichamento da produção, em que se corporifica a sua trajetória acadêmica. Esta análise da memória do GREM foi feita com ênfase no projeto *MC*, que possibilitou desvendar a trajetória conceitual e teórico-metodológica do grupo a partir da perspectiva do projeto.

O projeto em análise é uma pesquisa guarda-chuva que apreende vários subprojetos no seu interior. Subprojetos estes que se desenvolvem em suas particularidades e caminhos temáticos, teóricos e metodológicos autônomos. Por outro lado, os subprojetos são interdependentes entre si e compartilham da temática e do arcabouço teórico-metodológico geral do projeto guarda-chuva. Os subprojetos se colocam em constantes diálogos e cruzamentos uns com os outros, de modo a constituir a totalidade do projeto *MC*.

Estes subprojetos se configuram como uma etnografia cooperativa (Hannerz, 2015), visto que contribuem para conexões e discussões sobre a totalidade do projeto *MC* e do universo de pesquisa analisado, a cidade de João Pessoa, assim como com a totalidade dos estudos e pesquisas em desenvolvimento no GREM. Os trabalhos são

apreendidos enquanto estudos específicos que, em interdependência com os demais, traçam uma rede de conhecimento e cooperam para a leitura contextual do todo analisado.

Os subprojetos atuam de forma cooperativa, onde o conjunto da produção integra uma rede analítica que constitui a trajetória teórico-metodológica do projeto *MC*, em sua totalidade. Elaboram a configuração guarda-chuva do projeto, que se consolidou e se desenvolve em diálogo e em cooperação com os subprojetos, de modo a compor uma contextualização do projeto e do universo sistemático ao qual ele se debruça, a cidade de João Pessoa.

Esta etnografia cooperativa (Hannerz, 2015) que constitui o projeto *MC* elabora um mosaico científico (Becker, 1993) da capital paraibana sob a perspectiva dos medos corriqueiros. O mosaico da cidade de João Pessoa comporta uma leitura contextual analítica da urbe, ampliando o conhecimento sobre o universo de pesquisa analisado pelo conjunto da produção do projeto *MC*. Esta ampliação se dá pelo fato da produção medos corriqueiros dialogar em sua totalidade, o que expande a análise da e sobre a cidade, proporcionando uma leitura do todo.

Analisar a produção acadêmica do projeto *MC* é se inserir na memória institucional do GREM e compreender a sua dinâmica e trajetória acadêmica, bem como a maneira como o grupo apreende e recorta a cidade de João Pessoa nos seus estudos. Este grupo de pesquisa desenvolve seus trabalhos sobre a relação entre emoções, cultura e sociedade, e se debruça na análise da lógica do cotidiano, da cidade e das emoções. De modo a entender as formas de sociabilidade no/do urbano contemporâneo e discutir as relações sociais no/do cotidiano do homem comum urbano brasileiro.

Os medos e os medos corriqueiros se apresentam como elementos organizadores do espaço societal e demonstram as teias de significados que o homem comum lança à cidade. Bem como informam os códigos de condutas e as interações interindividuais a partir do imaginário social do medo (Koury, 2008). Neste sentido, analisar a cidade de João Pessoa sob a ótica dos medos corriqueiros significa analisar e discutir as formas que a cidade pode assumir através do imaginário social do medo, que caracteriza as formas de sociabilidade urbana.

O projeto *MC* apreende a cidade em seu aspecto interacional, sendo estudada através do seu sistema simbólico, como um lugar que compreende espaços sociais de interações individuais e grupais que tecem formas de sociabilidades, pertença, memórias e história. A cidade é vista como "uma complexa rede de conflitos e solidariedade onde se processam as trocas materiais e simbólicas de indivíduos relacionais em jogo comunicacional" (Barbosa, 2015b).

João Pessoa, na análise do projeto, é uma cidade que sofre um processo de modernização e transformação urbana que modifica as suas formas de sociabilidade.

Esta modificação se dá devido à emergência de uma nova sensibilidade urbana que mescla elementos tradicionais e modernos, mas que acaba por romper com alguns laços afetivos da solidariedade tradicional, aumentando a individualização nas relações sociais. Ao mesmo tempo, a cidade também vivencia formas de sociabilidade pautadas em uma solidariedade afetiva, identificadas nos bairros populares, onde se desenvolve a pessoalidade e a semelhança, com uma intensa interação na esfera pública. Os medos corriqueiros, portanto, norteiam a vida do homem comum urbano, de modo à (re) configurar as formas de sociabilidade e uso do espaço público.

O mosaico da cidade de João Pessoa, portanto, aponta para uma análise sociológica e antropológica dos processos de modernização dos espaços, lugares e relações da cidade conduzida pela elite dominante com o objetivo de controle e enquadramento moral e emocional da pobreza urbana. Processos estes que transformaram as formas de sociabilidade da cidade. O mosaico da cidade de João Pessoa produzido pelo GREM nestes 17 anos abarcados pelo projeto de pesquisa MC contribui, em síntese, para a análise compreensiva da cidade, do urbano e do urbanismo, principalmente, a partir do campo de estudo das emoções.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alexandre Paz. *Sociabilidade, Pertença e Medos Corriqueiros: Estudo de uma rua no bairro de Valentina de Figueiredo João Pessoa - Paraíba*. Monografia (Curso de Ciências Sociais), UFPB, João Pessoa, 2005.

AYELLO, M. A. B. et al. A abordagem da produção científica como memória institucional: o caso da biblioteca do Instituto de Geociências da USP. São Paulo: *Anais do XIV Seminário Nacional de Bibliotecas Universitárias*, 2008.

BARBOSA, Raoni Borges. Reflexões sobre medos e vergonha em um bairro periférico de João Pessoa, PB: Uma abordagem através da Antropologia das Emoções. In: Maria Cristina Rocha Barreto; Guilherme Paiva de Carvalho. (Org.). *Memórias do Espaço: Identidades e subjetividades*. 1ed. Mossoró, Natal: Editora da UERN, v. 1, 2014.

BARBOSA, Raoni Borges. *Medos Corriqueiros e Vergonha Cotidiana: Uma análise compreensiva do Bairro do Varjão/Rangel, João Pessoa, PB*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

BARBOSA, Raoni Borges. *Medos Corriqueiros e Vergonha Cotidiana: Um Estudo em Antropologia das Emoções*. 1. ed. João Pessoa; Recife: Edições do GREM; Edições Bagaço, v. 1. 2015a.

BARBOSA, Raoni Borges. Koury: Uma história das emoções. In: V REA XIV ABANNE, 2015, Maceió-AL, *Anais do REA ABANNE*, 2015b.

BARRETO, Maria Cristina Rocha. *Imagens da Cidade: A ideia de progresso nas fotografias da cidade da Parahyba (1870-1930).* Dissertação de Mestrado – UFPB/CCHLA/MCS. João Pessoa, 1996.

BECKER, Howard. A História de Vida e o Mosaico Científico. In:____. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Editora HUCITEC, p. 101-115, 1993.

CAMPOS, Ricardo Bruno Cunha. *Sociabilidade, Medo e Estigma no contexto urbano contemporâneo: o bairro do Roger na cidade de João Pessoa - PB*. Monografia (Curso em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

CAVALCANTE FILHO, Francisco de Assis Vale. *Convívio e interação social: os códigos de afeição e de estranhamento, os medos corriqueiros e a sociabilidade em uma rua*. Monografia (Curso de Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

HANNERZ, Ulf. Etnógrafos de Chicago. In:_____. *Explorando a Cidade: Em busca de uma antropologia urbana*. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 28-68, 2015.

HONORATO, Rossana Cristina. *Se Essa Cidade Fosse Minha... A Experiência Urbana na Perspectiva dos Produtores Culturais de João Pessoa*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, 1999.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Trabalho e disciplina: os homens pobres nas cidades do Nordeste: 1889-1920. In: Hardman, F.F. et al. *Relações de trabalho e relações de poder: mudanças e permanências*, v. 1. Fortaleza: Ed.UFC, p. 134-149,1986.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos Corriqueiros: *A construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade*. Projeto de Pesquisa, GREM: João Pessoa, 2002.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos Corriqueiros: Em busca de uma aproximação metodológica. *Conceitos*, João Pessoa, v. 5, n. 8, p. 120-126, 2002a.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos Corriqueiros: Em busca de uma aproximação metodológica. *Cronos* (Natal), PPGCS-UFRN, Natal, v. 3, n.1, p. 94-101, 2002b.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da Emoção. O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Viver a cidade: um estudo sobre pertença e medos. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, João Pessoa, v. 4, n.11, p. 148-156, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Viver a cidade: um estudo sobre pertença e medos. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, João Pessoa, v. 4, n.11, p. 148-156, 2005a.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Tenso Convívio. Sociabilidade, Medos, Hierarquização e Segregação em um bairro popular. Universidad de Jaén, *Revista de Antropologia Experimental*, n. 5, texto 6, p. 1-12, 2005b.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Imaginário Social e Sentimentos de Medo na cidade de João Pessoa, PB. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 6 (17), pp 424-465, 2007.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A noção de Medo na visão dos moradores da cidade de João Pessoa - PB. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 6 (17), pp.58-86, 2007a.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das Emoções*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, Coleção Cadernos do GREM, N_6, 2008, 161p.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Pertencimento, medos corriqueiros e redes de solidariedade. *Sociologias* (UFRGS. Impresso), v. 12, p. 286-311, 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos, redes de solidariedade e sentimento de pertencimento: os moradores falam do seu bairro. In: Maria Cristina R. Barreto; Guilherme P. de Carvalho. (Org.). *Memórias do espaço: identidades e subjetividade*. 1aed. Mossoró, RN: Edições UERN, p. 249-274, 2014.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Solidariedade e conflito nos processo de interação cotidiana sob intensa pessoalidade. Etnográfica. *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, Vol. 18 (3), p. 521-549, 2014a.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Cultura emotiva e moralidade na análise antropológica sobre a sujeira. *REIA Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, v. 3, p. 172-194, 2016.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. Apreensões do cotidiano: A noção de sujeira em João Pessoa, Paraíba, Brasil. In: *II Encontro Internacional de Ciências Sociais - As Ciências Sociais e os Desafios do Sec XXI*. Pelotas, RS: Ed. UFPel, p. 1-18, 2012.

PONTES, Williane Juvêncio. *Uma Análise Institucional do Projeto Guarda-Chuva Medos Corriqueiros. GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções/UFPB*. Monografia (Curso de Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

PONTES, Williane Juvêncio. Medos Corriqueiros e Cidade: Uma análise institucional do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções/UFPB. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições GREM, 2017a.

SILVA, Rivamar Guedes da. *Tambiá - medo, cultura e sociabilidade: Um estudo sobre o bairro de Tambiá, João Pessoa-PB*. Monografia (Curso em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2003, 98f.

SILVA, Andréia Vieira da. *Sob a ótica do medo: Um estudo de caso no bairro dos Estados, João Pessoa - PB*. Monografia (Curso de Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.

SILVA, Patrick Cézar da. *Memória social e sentimento de pertença: Um estudo sobre o Parque Solon de Lucena, João Pessoa - PB*. Monografia (Curso em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2003.

SOUSA, Anne Gabriele Lima. *Tambaú: Pertença e fragmentação sob uma ótica do medo*. Monografia (Curso em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.

SOUZA, Alessa Cristina Pereira de. *Uma análise do bairro de Cruz das Armas sob a*

ótica do medo. Monografia (Curso em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2003.

SOUZA, Alessa Cristina Pereira de. Memória, cultura e lazer: o presente, norteado pelo passado, dos moradores de Cruz das Armas. In: VII encontro de ciências sociais, 2004, Recife. *VII Encontro de Ciências Sociais*, 2004.

SOUZA, Leandro Cunha de. *João Pessoa à noite: Um estudo sobre vida noturna e sociabilidade, 1920 a 1980*. Monografia (Curso de Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

VILAR, Márcio da Cunha. *Medo na cidade: Uma experiência no Porto do Capim*. Monografia (Curso em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.

VELOSO, Wanessa Souto. *Mídia e Moralidade: o caso do Bairro de São José, João Pessoa-PB*. Monografia (Curso em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 148. Reflections on the patrimonialization of the intangible: theoretical and conceptual approaches

PAVILHÃO DAS CULTURAS BRASILEIRAS E PATRIMÔNIO IMATERIAL: FORMAS DE REPRESENTAÇÃO DO INTANGÍVEL EM UMA EXPOSIÇÃO

Yasmin Fabris
Universidade Federal do Paraná

Ronaldo de Oliveira Corrêa
Universidade Federal do Paraná

Resumo

O Pavilhão das Culturas Brasileiras, museu localizado no parque Ibirapuera, em São Paulo, foi inaugurado em 2010 com a encenação da mostra *Puras Misturas*. O projeto curatorial da exposição pretendia apresentar narrativas sobre a cultura popular brasileira a partir da estruturação de "diálogos" entre diferentes manifestações culturais do país. O Pavilhão, conforme registrado em seu projeto conceitual, tinha como missão a salvaguarda da diversidade das culturas materiais e imateriais do povo brasileiro com a intenção de contribuir para seu reconhecimento e fortalecimento. Neste artigo, nos atentamos às estratégias utilizadas pelas curadoras para contemplar os bens culturais de natureza intangível na exposição inaugural do museu. Analisamos, então, como foi estruturada a noção de "patrimônio imaterial" na mostra e qual a relevância dessa tipologia de patrimônio para atualização do conceito de cultura popular abordado pelo Pavilhão das Culturas Brasileiras. Por material, utilizamos as narrativas das curadoras e documentos disponibilizados pelos sujeitos envolvidos na elaboração do evento, entre eles o pré-projeto conceitual do museu e o catálogo da exposição. A metodologia utilizada baseou-se na reconstrução da mostra e na análise do projeto curatorial da exposição, acessado por meio das narrativas das curadoras. Como resultado, demonstraremos que a dualidade material e imaterial são categorias inventadas a fim de alcançar os novos movimentos das políticas de salvaguarda no Brasil.

Palavras-chave: Cultura Popular, Patrimônio Imaterial, Pavilhão das Culturas Brasileiras.

Abstract

The Pavilhão das Culturas Brasileiras, a museum located in Ibirapuera Park, in São Paulo, was inaugurated in 2010 with the exhibition Puras Misturas. The curatorial project intended to present narratives about Brazilian popular culture from the "dialogues" between different cultural manifestations of the country. The pavilion, as recorded in its conceptual project, had as its mission the safeguarding of Brazilian's material and immaterial cultures with the intention of contributing to its recognition and strengthening. In this article we look at the strategies used by the curators to contemplate intangible cultural assets in the museum's inaugural

exhibition. We then analyze how the notion of "intangible heritage" was structured in the exhibition and what is the relevance of this heritage typology to update the concept of popular culture addressed by the Pavilhão das Culturas Brasileiras. We used the curators' narratives and documents made available by the subjects involved in the elaboration of the event, among them the museum's conceptual pre-project and the exhibition catalog. The methodology was based on the exhibition reconstruction and the curatorial project analysis of the exhibition, accessed through the narratives of the curators. As a result, we will demonstrate that the material and immaterial duality are categories invented in order to achieve new movements of safeguarding policies in Brazil.

Keywords: Popular Culture, Intangible Heritage, Pavilhão das Culturas Brasileiras.

INTRODUÇÃO

O Pavilhão das Culturas Brasileiras foi idealizado pela Secretaria Municipal de Cultura da Cidade de São Paulo na gestão do prefeito Gilberto Kassab (Gestão 2006-2012 da Prefeitura Municipal de São Paulo). A criação deste novo museu teve início em meados de 2007 quando, por determinação do Ministério Público, o município recebeu a guarda do acervo Rossini Tavares de Lima[1], pertencente ao antigo Museu do Folclore. Com o intuito de estabelecer as diretrizes para a criação do novo museu, foi contratada pela Secretaria de Cultura, ainda em 2007, uma assessoria especializada coordenada pela curadora Adélia Borges[2]. Esta assessoria definiu em um documento de 172 páginas[3] a missão da nova instituição:

> Uma das principais atribuições deste Museu será tecer pontes entre a produção material e simbólica, de caráter artístico ou funcional, devoto ou profano, encontrada no seio do nosso povo, e o saber instituído das estruturas eruditas de produção e legitimação da cultura – dito em outras palavras, tecer pontes entre as zonas que se costuma classificar como a "periferia" e o "centro". Assim, mais do que tudo, este se pretende um espaço onde as diferentes culturas brasileiras possam se encontrar, se contrapor e dialogar (BORGES... 2008: 9).

Neste artigo, nos atentaremos à exposição que inaugurou o museu, denominada *Puras Misturas*. A mostra, realizada em 2010, teve duração de sete meses (abril a novembro) e tinha como objetivo tornar tangível os conceitos presentes no projeto conceitual do Pavilhão. Para tanto, as curadoras da exposição de abertura, Adélia Borges e Cristiana

[1] Acervo construído pelo professor e pesquisador de folclore brasileiro Rossini Tavares de Lima. As peças que compunham o acervo começaram a ser coletadas na década de 1940.
[2] Jornalista graduada pela Universidade de São Paulo. Foi diretora do Museu da Casa Brasileira (2003-2007) e atua em projetos voltados para área do design. Autora de diversos livros, entre eles Designer não é Personal Trainer, de 2002, e Design + Artesanato: o caminho brasileiro, de 2011. Foi curadora geral da Bienal de Design de 2010, em Curitiba.
[3] O documento elaborado pela empresa Borges Comunicação Ltda. foi entregue à Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo em abril de 2008. O relatório foi intitulado como "Pré-projeto de uso cultural do Edifício Pavilhão Armando Arruda Pereira. Parque Ibirapuera, São Paulo".

Barreto[4], esquematizaram cinco módulos temáticos com a intenção de sustentar os argumentos idealizados para exposição. O primeiro deles, logo ao ultrapassar o hall de entrada, foi denominado *Viva a Diferença*. Neste módulo estavam expostos lado a lado 75 bancos confeccionados por indivíduos e grupos que vivenciavam contextos culturais diferentes. A origem dos artefatos variava, segundo as curadoras, entre bancos confeccionados por povos indígenas, bancos projetados por profissionais da área de *design* e bancos denominados de populares. Para elas, este módulo tinha como propósito evidenciar os diálogos entre diferentes culturas (Borges, A. 2010).

Na sequência do percurso, saindo do ambiente onde os bancos foram expostos, estava o módulo *Abre-alas*. Este módulo tinha como finalidade homenagear os pesquisadores das Missões Folclóricas da década de 1930[5] e outros intelectuais que se empenharam no mapeamento das práticas e materialidades populares. Para isso, foram expostas sobre uma estrutura de madeira que imitava um grande barco diversas esculturas e brinquedos com a temática do transporte, em alusão às viagens feitas pelos pesquisadores no interior do Brasil (Borges, A. 2010).

O próximo módulo no percurso da exposição era denominado *Da Missão à missão* e tinha caráter histórico. Este pretendia "pontuar" por meio de uma extensa linha do tempo os principais esforços realizados no Brasil para documentar e dar visibilidade às culturas populares (Borges, A. 2010). O recorte histórico proposto tinha como ponto de partida as ações empreendidas por Mário de Andrade, passando por Aloísio Magalhães, Lina Bo Bardi, entre outros, até chegar à nova instituição – o Pavilhão das Culturas Brasileiras. Além do apanhado histórico, o ambiente também expunha alguns artefatos provenientes do acervo Rossini Tavares de Lima. Este espaço contou com a co-curadoria de Vera Lúcia Cardim[6].

O último módulo da exposição foi nomeado *Fragmentos de um diálogo*. Este teve co-curadoria de José Alberto Nemer[7] e tinha como objetivo apresentar ao público as propostas conceituais da nova instituição. Para tanto, as curadoras criaram doze células temáticas que pretendiam, segundo elas, evidenciar as contaminações e circularidades entre as culturas letradas e iletradas (Borges, A. 2010).

[4] Historiadora e doutora em arqueologia pela Universidade de São Paulo. Atua como curadora desde os anos 2000, quando participou da elaboração do módulo de arqueologia da Mostra do Redescobrimento. Desde então, realizou diversas curadorias principalmente voltadas às coleções arqueológicas amazônicas.

[5] Este foi o primeiro grande projeto realizado no Brasil com o intuito de documentar as manifestações populares em seus locais de origem. A Missão, financiada pela prefeitura da cidade de São Paulo, percorreu em 1938 os estados de Pernambuco, Ceará, Piauí, Maranhão e Pará (Sandroni, C. 2014).

[6] Doutora em antropologia pela PUC-SP e socióloga da Prefeitura de São Paulo. Foi responsável pelo Acervo Histórico da Discoteca Oneyda Alvarenga de 2004 a 2009, onde realizou pesquisas sobre as Missões de Pesquisas Folclóricas. No módulo "Da missão à missão" curou diretamente a seção destinada a este tema.

[7] Artista plástico e doutor em artes plásticas pela Universidade de Paris-FR. Foi diretor do Museu de Arte da Pampulha de Belo Horizonte de 1999 a 2001. Atua desde a década de 1980 como curador de exposições com a temática popular. Dentre as exposições que curou estão Precariedade e Criação, de 1985 e Brasil na visualidade popular, de 2001.

Por fim, na parte externa do Pavilhão, foi instalado o último ambiente intitulado *Extramuros*. Com curadoria de Baixo Ribeiro[8], este módulo apresentava nos muros do edifício uma série de grafites que foram realizados no dia da abertura da exposição.

A divisão dos ambientes dentro da mostra tinha como propósito narrar ao público a visão da instituição sobre as culturas brasileiras. Cada módulo expositivo agenciava um discurso específico dentro da mostra. No entanto, de maneira geral é possível afirmar que a estratégia principal utilizada pela curadoria foi justapor objetos originários de contextos diversos. Para Adélia Borges (2010), curadora geral da exposição, o objetivo era contrapor variadas formas de criação a fim de evidenciar as contaminações entre diferentes esferas da produção brasileira.

Além de pretender representar a multiplicidade da produção material do Brasil, as curadoras evidenciaram em suas narrativas o desejo em referenciar o Patrimônio Imaterial na exposição. Este posicionamento já havia sido definido no projeto conceitual do museu quando as autoras explicitaram o escopo de atuação da instituição:

> Entre os diferentes grupos formadores da sociedade e participantes do processo civilizatório nacional, será dada prioridade àqueles dos extratos populares da população, que até hoje têm menor visibilidade institucional. Já há vários museus no país com coleções significativas das mais diferentes expressões de cultura erudita; não é necessário duplicar esses esforços. No entanto, há poucas instituições com coleções de criações do povo e menor número ainda de instituições que incluem em seu olhar os bens culturais de natureza imaterial – como listados acima na Constituição [artigo 216] - e de instituições que exploram a dimensão imaterial do patrimônio que ali se preserva (BORGES... 2008: 8).

Conforme relatado no projeto, o Patrimônio Imaterial era uma categoria que deveria distinguir o Pavilhão das Culturas Brasileiras de outras instituições que também tratam das culturas populares. Sendo assim, neste texto analisaremos as estratégias utilizadas pelas curadoras Adélia Borges e Cristiana Barreto para incluir os bens culturais de natureza imaterial na exposição *Puras Misturas*. Tomaremos como material para análise as entrevistas realizadas com as curadoras e documentos disponibilizados pelos sujeitos envolvidos na elaboração do evento, entre eles o pré-projeto conceitual do museu, o plano de conteúdo da exposição, o processo 2004 – 0.208.101-0, alocado na Assessoria Jurídica da SMC/SP, e o catálogo da mostra. Pretendemos, por fim, entender qual a relevância do "intangível" na atualização do conceito de cultura popular utilizado pelo museu.

PURAS MISTURAS: CULTURA MATERIAL E PATRIMÔNIO IMATERIAL

O Pavilhão das Culturas Brasileiras, como já mencionado anteriormente, pretendia ser um espaço onde as culturas imateriais ganhassem relevo. Da mesma forma, a *Puras*

[8] Fundador e presidente da galeria Choque Cultural. Curador especializado em arte urbana e contemporânea.

Misturas era uma exposição comprometida em expor bens culturais de natureza imaterial. Mas, como expor dentro de um museu as práticas, os saberes e as performances populares? Nesta seção, nos dedicaremos em discorrer sobre as escolhas curatoriais feitas por Adélia Borges e Cristiana Barreto para dar representatividade ao intangível dentro do museu, um espaço tradicionalmente voltado para os artefatos. Como limitação da análise empregada neste documento, destacamos o acesso restrito às informações sobre as performances[9], que ocorreram em momentos específicos da exposição, e nossa dificuldade em compreender os significados simbólicos que envolvem estas práticas. Deste modo, não temos como intenção discorrer individualmente sobre as apresentações que ocorreram na exposição, nem analisar as significações que as atravessam. Pretendemos, apenas, refletir sobre as escolhas curatoriais para acomodar o imaterial na *Puras Misturas*, buscando compreender suas implicações e tensionamentos no argumento geral da exposição.

Compreendemos que na *Puras Misturas*, as curadoras representaram o patrimônio intangível de três maneiras: por meio de performances, artefatos e narrativas (textos). As performances foram realizadas em datas que ocorreram eventos no Pavilhão[10]. A primeira ocasião foi no dia 11 de abril de 2010, data de inauguração da exposição. Neste dia, houve uma cerimônia de abertura com 1.400 pessoas, entre elas o prefeito Gilberto Kassab e o secretário de cultura da cidade de São Paulo Carlos Augusto Calil. As apresentações realizadas nesse dia foram: Toré[11], dos Índios Pankararu; Congada[12], de São Benedito;

[9] A análise toma como base a seleção dos grupos performáticos e a disposição das apresentações durante o período de vigência da exposição. Como fonte documental foi utilizado os relatos disponíveis no processo 2004 – 0.208.101-0, no catálogo da exposição, e nos arquivos disponibilizados pelas curadoras Adélia Borges e Cristiana Barreto. Não houve o acesso, por exemplo, aos registros sequenciais das performances, nem aos sujeitos que participaram das apresentações.

[10] Informações disponíveis no processo 2004 - 0.208.101 – 0 relativo ao Pavilhão das Culturas Brasileiras, alocado na Assessoria Jurídica da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo.

[11] Segundo Grünewald (2008) o toré é um dos principais ícones da indianidade nordestina. Trata-se de uma dança ritual que consagra o grupo étnico. Para o autor, não se pode precisar a origem do termo e do ritual por conta da ausência de narrativas coloniais ao seu respeito. Atualmente, o toré está integrado ao movimento indígena no Nordeste como forma de expressão política (Grünewald, R. A. 2008). Pereira (2005) afirma que o toré designa um complexo ritual que contempla dança circular acompanhada por um repertório de cantos ao som de maracás, zambubas, gaitas e apitos. Segundo o autor, a primeira aproximação feita de forma sistemática a este fenômeno se deu nas Missões de Pesquisas Folclóricas de 1938 entre os Pankararu. Para mais informações sobre o Toré ver Grünewald (2004).

[12] Congada ou congado é um "sistema religioso que se institui entre os sistemas religiosos cristãos e africanos, de origem banto, através do qual a devoção a certos santos católicos (Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia e Nossa Senhora das Mercês) é exercida por meio de performances rituais de estilo africano" (Brettas, A. P.; Frota, M. G. C. 2012, p. 34). Segundo Brettas e Frota (2012) essa celebração acontece tradicionalmente entre os meses de agosto e outubro (data que pode se alterar de acordo com a localidade) e ocorre por meio de uma complexa estrutura simbólica e litúrgica que envolve três partes distintas: o terno, o reinado e o congado.

Moçambique de São Benedito[13]; Grupo Cupuaçu[14] com o ritual Bumba meu Boi[15]; e Hip Hop[16] da Praça São Bento (Borges, A. 2010).

Figura 1 – Fotografia da performance Congada de São Benedito que foi realizada na abertura da *Puras Misturas*.
Fonte: Imagem cedida por Barreto (2015).

O segundo momento foi durante a realização do 1º Seminário do Pavilhão das Culturas Brasileiras[17], que ocorreu entre os dias 4 e 6 de novembro de 2010. A primeira apresentação aconteceu no dia 4, data de abertura do seminário, durante a sessão de autógrafos e coquetel de lançamento do livro *Pavilhão das Culturas Brasileiras: Puras Misturas*. Nesta ocasião, houve a performance do instrumentista Zeca Colares com viola caipira. A segunda aconteceu no dia 6, encerramento do seminário, com apresentação do grupo de jongo[18] Mistura da Raça.

[13] Folguedos que acontecem no estado de São Paulo. Grupos religiosos que homenageiam por meio da música e da dança seus santos padroeiros, comumente São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. As performances são caracterizadas por manobras e manejos de bastões (Cauhy, P. 2014).

[14] Grupo criado em 1986 que atualmente é composto por artistas populares maranhenses que moram na cidade de São Paulo, estudantes, pesquisadores, educadores, entre outros. O Grupo tem em seu repertório, além do Bumba meu Boi, outros ritmos de dança, como Cacuriá, Ciranda, Dança do Caroço, Lelê (ou Péla-Porco), Maculelê, Samba de Roda, Tambor de Crioula, entre outras (Grupo Cupuaçu, 2016; Saura, S. C. 2008).

[15] O bumba-meu-boi é uma celebração folclórica que ocorre de diferentes maneiras nos diversos estados brasileiros. Trata-se, segundo Santos (2011), de uma dança dramática que incorpora elementos da tradição espanhola e portuguesa. Em 2011, o Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão foi registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro. Segundo o dossiê de registro, o bumba-meu-boi do Maranhão é a principal manifestação da cultura popular do estado. A celebração que mistura fé, festa e arte tem seu ciclo festivo dividido em quatro etapas: os ensaios, o batismo, as apresentações públicas e a morte (IPHAN, 2011).

[16] Movimento estadunidense criado na década de 1960 por África Bambaata. No início o hip hop nasceu no Brasil como um novo estilo estético. No entanto, com o passar dos anos o movimento cresceu e ampliou seu sentido como cultura e como arte vinculada à contestação e ao inconformismo (Fochi, M. A. B. 2007).

[17] Seminário tinha como objetivo discutir publicamente a proposta conceitual do Pavilhão das Culturas Brasileiras e contribuir para divulgação de iniciativas que visavam a valorização das culturas populares (SMC, 2010).

[18] "Forma de expressão afro-brasileira, o jongo integra percussão de tambores, dança coletiva e práticas de magia. Acontece nos quintais das periferias urbanas e de algumas comunidades rurais do Sudeste brasileiro, assim como

Por fim, no dia 16 de novembro, data de encerramento da exposição, foi realizada a apresentação de capoeira[19] "Mestre Brasília – 50 anos de capoeira". No total, ocorreram oito performances. Destas oito, três já haviam sido registradas como Patrimônio Cultural Imaterial pelo IPHAN: o Jongo, a Roda de Capoeira e o Bumba-meu-Boi.

Além das performances, os artefatos também tinham um papel relevante na representação das práticas imateriais. Um dos momentos que isso ocorreu foi quando, no módulo *Da Missão à missão*, as curadoras expuseram tambores utilizados no ritual Tambor de Crioula[20]. Nesta ocasião, a materialidade do artefato serviu para corroborar com uma narrativa sobre patrimônio imaterial que estava sendo contada nos painéis da linha do tempo. Neste caso em específico, o tambor artefato estava no lugar de uma prática performática – o Tambor de Crioula. No mesmo trecho da narrativa que tratava do registro de bens imateriais, as esculturas de Mestre Vitalino também auxiliaram na contextualização da Feira de Caruaru.

Outro espaço da exposição em que os artefatos faziam alusão a celebrações e saberes foi no módulo *Fragmentos de um diálogo*. Este ambiente da exposição trazia doze células que expunham artefatos atravessados por uma mesma temática. Cada uma delas recebeu uma denominação e tinha como propósito apresentar ao público possíveis fragmentos de futuras exposições do museu. Entre as células propostas estavam a *Festa no Céu* e a *Tu me ensina a fazer renda*. Ambas traziam obras que referenciavam produções simbólicas. Na célula *Festa no céu*, por exemplo, as festas juninas estavam lá representadas pelas pinturas

nas festas dos santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas, no Divino e no 13 de maio da abolição dos escravos. O jongo é uma forma de louvação aos antepassados, consolidação de tradições e afirmação de identidades. Ele tem raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente os de língua bantu." (IPHAN, 2007b, p.14). Em 2005 o Jongo no Sudeste foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e registrado no Livro das Formas de Expressão como Patrimônio Cultural Brasileiro.

[19] "A capoeira é uma manifestação cultural que se caracteriza por sua multidimensionalidade – é ao mesmo tempo dança, luta e jogo. Dessa forma, mantém ligações com práticas de sociedades tradicionais, nas quais não havia a separação das habilidades nas suas celebrações, característica inerente à sociedade moderna. Ainda que alguns praticantes priorizem ora sua face cultural, seus aspectos musicais e rituais, ora sua face esportiva, a luta e a ginástica corporal, a dimensão múltipla não é deixada de lado. Em todas as práticas atuais de capoeira, permanecem coexistindo a orquestração musical, a dança, os golpes, o jogo, embora o enfoque dado se diferencie de acordo com a singularidade de cada vertente, mestre ou grupo" (IPHAN, 2007a, p.11). A roda de capoeira foi inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão em 2008. Além disso, em 2014 a 9ª Sessão do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda aprovou a Roda de Capoeira como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade (IPHAN, 2016). Além disto, o Ofício dos Mestres de Capoeira também foi considerado Patrimônio Cultural Brasileiro em 2008.

[20] "No conjunto complexo e heterogêneo das manifestações culturais populares maranhenses, o Tambor de Crioula destaca-se como uma das modalidades mais difundidas e ativas no cotidiano. De modo geral, podemos defini-la como uma forma de expressão de matriz afro-brasileira que envolve dança circular, canto e percussão de tambores. Dela participam as "coreiras", tocadores e cantadores, conduzidos pelo ritmo incessante dos tambores e o influxo das toadas evocadas, culminando na punga (ou umbigada) - movimento coreográfico no qual as dançarinas, num gesto entendido como saudação e convite, tocam o ventre umas das outras. Seja ao ar livre, nas praças, no interior de terreiros, ou então associado a outros eventos e manifestações, o Tambor de Crioula é realizado sem local específico ou calendário pré-fixado e praticado especialmente em louvor a São Benedito. Embora não se possa precisar com segurança suas origens históricas, é possível encontrar, dispersas em documentos impressos e na memória dos mais velhos, referências a cultos lúdico-religiosos realizados ao longo do século XIX por escravos e seus descendentes enquanto forma de lazer e resistência ao contexto opressivo do regime de trabalho escravocrata" (Ramassote, R. M. O. 2007, p.16).

dos artistas Fúlvio Pennachi[21], Américo Modanez[22] e Veiga Guignard[23]. Outra menção aos saberes populares estava na célula *Tu me ensina a fazer renda*, onde foram expostas peças que tinham como temática os bordados. O nome escolhido para a ilha – *Tu me ensina a fazer renda* -, que emprega o verbo "ensinar" na conjugação incorreta, também sugere uma relação entre os saberes populares e os artefatos rendados.

Por fim, alguns textos da exposição também faziam referência à cultura imaterial. Na linha do tempo foram listados todos os patrimônios intangíveis registrados pelo IPHAN até o momento da exposição, em 2010. Havia, neste sentido, uma preocupação em demonstrar que as curadoras estavam atentas às recentes mudanças nas políticas de patrimônio no Brasil. Este inventário exposto nos painéis apresentava fotos e artefatos que corroboravam com a narrativa que estava sendo contada.

Desta forma, as curadoras utilizaram vários dispositivos para representar o intangível dentro do museu. O primeiro deles, a performance, contemplava prioritariamente as celebrações e formas de expressão[24] por meio de dramatizações que ocorreram em momentos específicos da exposição. Para o público casual, que não visitou a mostra nas datas em que ocorreram as apresentações, a forma de acessar o imaterial era através dos objetos e das referências textuais nas paredes da linha do tempo. Os artefatos, como o tambor de crioula, faziam a mediação entre o material e o intangível. As pinturas retratavam em sua materialidade uma celebração religiosa. As rendas permitiam acesso a um saber manual, a um modo de fazer. Sendo assim, era por meio do tangível que o visitante casual conseguia acessar as narrativas sobre bens imateriais.

Essa escolha das curadoras, de representar o imaterial por meio dos artefatos, ganha sentido quando pensamos que o intangível não está em contraposição aos bens materiais. Como defende Fonseca (2009), todos os bens culturais têm sua dimensão material, um canal físico de comunicação e também a dimensão simbólica, os sentidos. Portanto, para

[21] Fulvio Pennacchi (1905-1992) foi um pintor, ceramista, ilustrador e gravador italiano que se radicou no Brasil ainda jovem. Formou-se em pintura pelo Regio Istituto di Belle Arti, na Itália, no Brasil atuou como professor no Colédio Dante Alighieri (Enciclopédia, 2016).

[22] Pintor paulista autodidata.

[23] lberto da Veiga Guignard (1896 - 1962) foi um pintor, gravador, ilustrador e professor brasileiro. Frequentou a Königliche Akademie der Bildenden Künste em Munique e participou ativamente do circuito artístico brasileiro. Sua obra compreende retratos, paisagens, pinturas de gênero e de temas religiosos (Enciclopédia, 2016).

[24] Os registros de bens imateriais são classificados de três maneiras pelo IPHAN: saberes, celebrações, formas de expressão e lugares. Os saberes são "conhecimentos tradicionais associados a atividades desenvolvidas por atores sociais reconhecidos como grandes conhecedores de técnicas, ofícios e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade" (IPHAN, 2016). As celebrações são "ritos e festividades que marcam a vivência coletiva de um grupo social, sendo considerados importantes para a sua cultura, memória e identidade, e acontecem em lugares ou territórios específicos e podem estar relacionadas à religião, à civilidade, aos ciclos do calendário, etc" (IPHAN, 2016). As formas de expressão contemplam "formas de comunicação associadas a determinado grupo social ou região, desenvolvidas por atores sociais reconhecidos pela comunidade e em relação às quais o costume define normas, expectativas e padrões de qualidade" (IPHAN, 2016). Por fim, a classificação lugares dedica-se ao registro de locais que onde são realizadas práticas da vida social e cultural coletiva, como mercados, feiras, santuários, etc. (IPHAN, 2016).

a autora essa imaterialidade é relativa. Isso significa que no patrimônio intangível existe materialidade, mas ela é transitória e fugaz (Fonseca, M. C. L., 2009). Como exemplo para essa especificidade do "imaterial", Fonseca (2009) descreve a arte dos repentistas.

> Embora a presença física dos cantadores e de seus instrumentos seja imprescindível para a realização do repente, é a capacidade dos autores usarem, de improviso, as técnicas de composição dos versos, assim como sua agilidade, como interlocutores, em responder à fala anterior, que produz a cada "performance", um repente diferente (FONSECA, M. C. L. 2009, p. 68).

Para a autora o imaterial está no domínio absoluto do "aqui e agora", não havendo outra maneira de perpetuar o momento. Sendo assim, Gonçalves (2009) salienta que nesta nova categoria de patrimônio a ênfase recai menos nos aspectos materiais e atenta-se mais aos aspectos ideais e valorativos das manifestações. A partir disso, pode-se intuir, numa primeira interpretação, que as performances que ocorreram durante os eventos no Pavilhão foram a melhor maneira de representar o imaterial, pois tratavam de apresentações que replicavam no museu a prática ritual como ela é. No entanto, segundo Fonseca (2009) a performance como prática ritual tem valores simbólicos que só podem ser acessados em determinados contextos. Se essas particularidades não forem consideradas, corre-se o risco de entender as performances em seu aspecto puramente formal, projetando sobre elas valores diferentes ao contexto cultural na qual se insere (Fonseca, M. C. L. 2009).

Deste modo, quando analisamos a escolha das apresentações que ocorreram durante a abertura da mostra, percebemos que não havia a tentativa de contextualizar, no restante da exposição, o repertório cultural que envolvia essas atuações. Cabe colocar, então, que a audiência não conseguia acessar as outras camadas, além da percepção sensível e sinestésica, que compunham as performances. As encenações realizadas no Pavilhão, sob essa perspectiva, não performavam as práticas sociais que pertenciam aos coletivos que lá estavam. Despido dos lugares, tempos e rituais, as encenações atuaram como performances dramáticas e, assim sendo, não replicavam o ritual como ele é. Portanto, as performances que ocorreram durante a *Puras Misturas* não buscavam a eficácia simbólica, mas uma atuação sinestésica. Os gestos, sons e formas, acessados via performance, atuaram como uma prática plástica em que sua eficácia residia na fruição estética.

Podemos pensar que na transposição da imaterialidade popular para o Pavilhão, especialmente por meio de performances, foram dissimuladas as mediações semânticas que as caracterizavam na vida social, transformando essas práticas em alegorias estéticas. García Canclini (2015), ao analisar a estetização do património no Museu de Arte Pré-Hispânica Rufino Tamayo, verificou que os objetos expostos haviam sido deslocados das relações sociais para qual foram produzidos e convertidos em *obras*. Ou seja, o valor das

peças se reduziu a um jogo formal estabelecido a partir do contato com os outros artefatos expostos no museu. É possível intuir, assim, que as apresentações que ocorreram na *Puras Misturas* sofreram um processo parecido: foram agenciadas a fim de gerar sentido para uma narrativa pré-determinada pelas curadoras. Assim, com a representação da categoria imaterial na *Puras Misturas*, o Pavilhão demonstrava que sua atuação estava orientada por uma política específica de patrimônio, que reconhecia as atualizações e o dinamismo dos saberes, formas de expressão, celebrações, lugares, etc.

Entendemos que a decisão curatorial de trazer apresentações para datas de celebração da mostra, como a inauguração, ajudava a sustentar os conceitos idealizados para exposição, como, demonstrar a variedade e multiplicidade da cultura brasileira. Utilizamos como exemplo para este argumento as performances que ocorreram na abertura da mostra. Foram elas: Toré dos Índios Pankararu, Congada de São Benedito, Moçambique de São Benedito, Bumba meu Boi e Hip Hop. Tratavam-se de formas de expressão e celebrações completamente diversas, que envolvem simbologias e valores diferentes, originárias de localidades distintas do país.

As curadoras fizeram questão, como explicitado no catálogo, de selecionar grupos que realizam suas performances no âmbito da cidade de São Paulo. Com essa escolha, as profissionais conseguiram acomodar um argumento importante trabalhado na mostra: o dinamismo da cultura. As performances selecionadas evidenciaram as ressignificações e atualizações das formas de expressão tradicionais, mostrando que esses grupos, apesar de estarem alocados em um espaço distinto da sua origem, continuam a elaborar suas práticas, remodelando, assim, a própria cultura.

Ainda, interpretamos que a seleção e aproximação desses grupos distintos - como, por exemplo, Hip Hop e Toré -, sincronizando suas temporalidades, foi motivada pela intenção das curadoras em evitar uma visão das culturas populares como estagnadas e imutáveis. A justaposição, portanto, corroborava com o discurso curatorial que estava preocupado em demonstrar as práticas populares sempre em "diálogo". O Hip Hop, forma de expressão urbana, estava em contato com o rural, com o indígena, com o popular. Esse tipo de aproximação já estava prevista no projeto conceitual do museu. Contudo, ao assistir as performances sem contextualização[25], o público, como já havia alertado Fonseca (2009), tinha apenas acesso ao aspecto formal (estético) que envolvia as atuações.

No caso exposto acima, é possível notar que houve uma estratégia argumentativa próxima ao que foi visto em outros trechos da exposição[26]. As curadoras aproximaram práticas "populares-rurais" com práticas "urbanas" na tentativa de manter uma ideia de

[25] A contextualização, a partir das proposições que Ramos (2008), trata da apresentação de parâmetros teóricos que possibilitem a produção de conhecimento reflexivo por parte do público. Deste modo, não me refiro aos recursos expográficos que pretendem reconstruir com detalhamento dentro do museu o ambiente de origem das obras/performances.
[26] Ver Fabris (2017).

atualização, sem haver uma preocupação explícita com as assimetrias que essa atualização estava a provocar ou recolocar.

Dito isso, voltamos à análise dos artefatos. A exposição de objetos como chave de acesso para práticas imateriais foi a outra estratégia utilizada pelas curadoras. Neste caso é necessário considerar os argumentos de Ramos sobre a "metamorfose dos objetos no espaço expositivo" (Ramos, R. L. 2008, p. 29). Para o autor, ao tornar-se peça de museu, o artefato é submetido a uma reconfiguração de sentidos. A museologia, portanto, tem o compromisso ético de explicitar os parâmetros que envolvem tal processo.

No caso dos artefatos, fica mais evidente na narrativa da exposição que se trata de elementos usados nos rituais. Ao ver os objetos, os visitantes podiam refletir sobre a materialidade que dá suporte às relações simbólicas e valorativas da vida social. O tambor utilizado no ritual Tambor de Crioula, quando exposto, evidenciava que fazia parte de um complexo semântico maior que envolve sujeitos, objetos, saberes, espacialidades e temporalidades. Conforme apontado por Gonçalves (2009), esses objetos quando expostos no museu tornam visível uma dimensão do invisível. São "objetos culturais", ou seja, apenas uma parte do que seria o patrimônio.

Por fim, o outro recurso utilizado na *Puras Misturas* para representar o intangível foram os textos. As curadoras optaram por dedicar uma parte da linha do tempo para relatar ao visitante as novas políticas de patrimônio do país. Para isso, listaram nos painéis os bens de natureza imaterial que já haviam sido registrados pelo IPHAN. Esse trecho que apresentava um inventário do patrimônio imaterial brasileiro se iniciava da seguinte maneira:

> **Patrimônio Imaterial**
>
> **2000**
>
> O que deve ser considerado o patrimônio histórico de um país? Essa pergunta está presente desde o início da preocupação em preservar o passado para melhor viver o presente e projetar o futuro. Blaise Cendrars e Oswald de Andrade nos anos 1920, Mário de Andrade e Paulo Duarte nos anos 1930 e Aloisio Magalhães nos anos 1970 propuseram um conceito alargado de patrimônio, incluindo os bens provenientes do saber popular. O que imperou no Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, criado em 1936, contudo, foi a ação sobre o patrimônio de "pedra e cal" – prédios, monumentos e igrejas.
>
> Em 2000, finalmente aquela visão precursora passa a ser adotada pelo governo federal, com a instituição oficial da figura do registro para a preservação dos bens intangíveis. O patrimônio imaterial é definido como "conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades, rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social". De 2002 a 2009, 16 bens são inscritos, provenientes de várias regiões do país (BARRETO, C. 2015).

Nos momentos seguintes da linha do tempo foram apresentados os 16 bens inscritos[27] pelo IPHAN até aquele momento. A narrativa é então finalizada com uma menção à

[27] Na lista de bens registrados disponibilizada pelo IPHAN, entre 2002 e 2009 constam 18 bens inscritos e não 16, como informado na linha do tempo.

Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais elaborada pela UNESCO em 2005.

Nessa última estratégia as curadoras trazem, por meio de textos e imagens, o discurso oficial como uma forma de legitimar as ações que estão sendo implementadas no Pavilhão. Desta forma, o público percebia coerência entre a narrativa da mostra e as novas formas de pensar patrimônio. Cristiana, ao discorrer sobre a sua atuação no museu anuncia a importância delegada ao imaterial:

> Como que eu entrei no projeto? Ela [Adélia Borges] me chamou um dia para uma reunião e explicou "Olha, fui contratada para fazer um projeto para Prefeitura, tem aquela coleção do Rossini Tavares de Lima e eu, enfim, estou querendo ouvir um pouco as suas ideias". Aí, de cara, eu falei duas coisas. Primeiro, acho que tem que ser um museu que cuide não só de cultura material, mas também de cultura imaterial, porque a cultura brasileira, a cultura popular brasileira, é praticamente tudo imaterial, né? O Iphan já deu essa virada e está na hora da gente, na parte museológica, responder a esse desafio. Como museologicamente a gente vai tratar da cultura imaterial? Os museus em geral guardam acervos de coisas materiais, né? Então muito da minha contribuição no projeto foi um pouco para dar conta desse desafio. Como operacionalizar isso? Segundo, acho que temos sim que incluir as artes indígenas, mas com uma visão mais contemporânea e dinâmica do tema (BARRETO, C. 2015).
>
> [Entrevista concedida em novembro de 2015]

A partir da fala da curadora, pode-se intuir que a importância dada ao patrimônio imaterial na *Puras Misturas* foi uma resposta às mudanças nas políticas de patrimônio lançadas pelo IPHAN, a partir do ano 2000[28]. Ainda, ao revisitarmos as narrativas de Cristiana Barreto e as estratégias curatoriais utilizadas na *Puras Misturas*, vemos que uma das maneiras encontradas para "operacionalizar" a representação do imaterial foi justamente por meio da materialidade dos artefatos. Essa solução das curadoras aponta para a inexistência de uma contraposição entre o patrimônio imaterial e o material. Pode-se pensar, assim, que o intangível é uma categoria inventada com a intenção de alavancar mudanças nas políticas de patrimônio que eram prioritariamente conservadoras e elitistas. Trata-se, portanto, de uma "reivindicação de países e grupos de tradição não europeia, no sentido de verem os testemunhos de sua cultura como patrimônio cultural da humanidade" (Fonseca, M. C. L. 2009, p. 65).

[28] A criação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial pelo IPHAN (PNPI), em 2000, gerou mudanças significativas nas políticas culturais brasileiras, trazendo as culturas populares para o campo do patrimônio (Corá, M. A. J.; Junqueira, L. A. P. 2012). Essa iniciativa possibilitou, dentre outras coisas, reformular a maneira como a cultura popular era tratada pelos instrumentos de preservação: "Essa mudança de foco impactou na concepção das políticas culturais por algumas razões, sendo a primeira delas o destaque que a cultura popular ganha na agenda política, deixando de lado a visão romântica dos folcloristas de isolá-la como algo imutável. O que se observou foi que a cultura popular, denominada de patrimônios imateriais, a partir do PNPI passou a ser entendida como uma cultura "viva e vivida", sendo produzida e reproduzida no cotidiano das pessoas e, com isso, a transformação da sua prática é legítima, ou seja, a incorporação de novos elementos e o esquecimento de outros fazem parte do processo cultural que garante a construção da identidade de seus detentores" (CORÁ, M. A. J.; JUNQUEIRA, L. A. P. 2012, p. 16).

A utilização e explicitação da categoria "imaterial" na *Puras Misturas* e no projeto conceitual do Pavilhão das Culturas Brasileiras ajudava a localizar o museu em um novo registro que enxerga a cultura popular como dinâmica e em constante ressignificação. As intencionalidades de atualizar os usos do popular no museu foram viabilizadas na exposição por meio do Imaterial. Contudo, os modos de acomodação dessa categoria no ambiente expositivo revelavam as resistências e tensionamentos das práticas subalternas ao serem apresentadas em contextos hegemônicos, como os museus.

A análise das representações do patrimônio imaterial possibilitou entendermos que expor é agenciar, dentro de um espaço hegemônico, narrativas sobre práticas sociais, pessoas e temporalidades. As estratégias utilizadas para referenciar o intangível na *Puras Misturas* nos ajudaram a refletir sobre a neutralidade dos museus e sobre as tensões que estruturam os argumentos nas exposições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo principal para este texto foi compreender os modos de representação do intangível dentro de uma exposição. Vimos, então, que na *Puras Misturas* as representações foram feitas por meio de suportes diversos - performances, artefatos e textos - que atuavam para corroborar com as narrativas curatoriais pré-estabelecidas. Por meio da explicitação da categoria patrimônio imaterial, as curadoras buscaram localizar o museu em um registro específico das políticas de salvaguarda do Brasil. Desta forma, pode-se interpretar que o agenciamento do "intangível" na exposição, para além de expor práticas populares, visava reiterar o posicionamento político e ideológico do recém-inaugurado Pavilhão das Culturas Brasileiras.

Vale ponderar que a inserção de argumentos sobre o popular no museu - por meio da apresentação de práticas, saberes, sujeitos e objetos subalternos - são iniciativas importantes para ressignificar o próprio espaço museológico que ajudam, inclusive, na atualização dos modos de expor tradicionais. Ainda, as curadoras demonstraram, pelo modo como os artefatos e performances foram agenciados, que as formas de expressão populares estão sujeitas a processos constantes de atualização e se reconfiguram em diferentes contextos e lugares.

Se por um lado as apresentações não tinham a devida contextualização no restante da exposição, as próprias performances davam conta de demonstrar que a natureza imaterial é composta por uma infinidade de materialidades: instrumentos, indumentárias, sujeitos, sons, danças etc. Portanto, ao expor o Imaterial na *Puras Misturas*, as curadoras precisaram dar conta de uma categoria recente de patrimônio, que ainda ensaia as

primeiras aparições nos espaços museológicos. Analisar as estratégias expográficas para acomodar essas práticas na mostra, nos permitiu refletir sobre a densa materialidade que suporta esta categoria. Ainda que a oposição entre o tangível e intangível não se sustente, mesmo num ambiente encenado como o museu.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Cristiana. *Entrevista concedida*. São Paulo-SP, 2015.

BARRETO, Cristiana. Texto do módulo *"Da Missão à missão"*. *Documento concedido*. São Paulo-SP, 2015.

BORGES, Adélia. Caleidoscópio. In: BORGES, Adélia; BARRETO. *Pavilhão das Culturas Brasileiras:* Puras Misturas. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010.

BORGES, Adélia; BARRETO. *Pavilhão das Culturas Brasileiras: Puras Misturas*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010.

BORGES COMUNICAÇÃO LTDA. *Pré-projeto de uso cultural do Edifício Pavilhão Armando Arruda Pereira*. Parque Ibirapuera, São Paulo. Relatório Final, 2008.

BRETTAS, Aline P.; FROTA, Maria G. da C. O registro do Congado como instrumento de preservação do patrimônio mineiro: novas possibilidades. *Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio* – PPG-PMUS Unirio, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 29-47, 2012.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas:* Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. Tradução: Heloisa P. Cintrão; Ana R. Lessa, Gênese Andrade. 4 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

CAUHY, Paulo. "Moçambique". Patrimônio Imaterial da Cultura Paulista. 2014. Disponível em: <http://abacai.org.br/patrimonio_imaterial/mocambique/> Acesso em: 20 de agosto de 2016

CORÁ, Maria A. J.; JUNQUEIRA, L. A. P. Política Cultural de Patrimônios do Brasil: do material ao imaterial. In: *XXXVI Enanpad*. Rio de Janeiro. XXXVI Enanpad, 2012.

ENCICLOPÉDIA, Itaú Cultural. Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. Disponível em:< http://enciclopedia.itaucultural.org.br/>. Acesso em: 18 ago. 2016.

FABRIS, Yasmin. *Puras Misturas:* as narrativas sobre cultura popular no Pavilhão das Culturas Brasileiras em 2010. 253 p. Dissertação (Mestrado em Tecnologia e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

FOCHI, Marcos A. B. Hip hop brasileiro. Tribo urbana ou movimento social? *Revista de Comunicação da FAAP*, (18): 57-68, 2007.

FONSECA, Maria C. L. "Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural". In: ABREU, Regina ; CHAGAS, Mário. (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. "O patrimônio enquanto categoria de pensamento". In: ABREU, Regina ; CHAGAS, Mário. (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Certidão de registro*. Brasília: Iphan, 2007.

_____. *Complexo Cultural do Bumba-Meu-Boi do Maranhão:* Dossiê do Registro como Patrimônio Cultural do Brasil. São Luís: Iphan, 2011.

_____. *Dossiê*. Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil. Brasília: Iphan, 2007a.

_____. *Dossiê 5*. Jongo no Sudeste. Brasília: Iphan, 2007b.

_____. *"Roda de Capoeira"*. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/66> Acesso em: 16 de agosto de 2016

PEREIRA, Edmundo. Benditos, toantes e sambas de coco. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré:* regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005. p. 299-328.

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA DE SÃO PAULO (SMC). "1º Seminário do Pavilhão das Culturas Brasileiras acontece em novembro". *Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo (SMC)*. 2010. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/patrimonio_historico/culturas_brasileiras/noticias/?p=8421> Acesso em: 10 agosto de 2016

RAMASSOTE, Rodrigo M. O Tambor de Crioula Revisitado. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN), *Os Tambores da Ilha*. Brasília: Iphan, 2007. p. 13-33.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *A danação do objeto:* O museu no ensino de história. Chapecó: Argos, 2008.

SANDRONI, Carlos. O acervo da Missão de Pesquisas Folclóricas, 1938-20121. In: *Debates*. Rio de Janeiro: UNIRIO, (12): 55-62, 2014.

SANTOS, Joelina M. da Silva. *As toadas do bumba-meu-boi. Sobre enunciados de um gênero discursivo*. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) - Faculdade de Ciências e Letras, da Universidade Estadual Paulista – UNESP, Araraquara, 2011.

SAURA, Soraia C. *Planeta de Boieiros:* culturas populares e educação de sensibilidade no imaginário do Bumba-meu-Boi. 2008. 475 p. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GRUNEWALD, Rodrigo de A. (org). *Toré*. Regime do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2004.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e Jurema: Emblemas Indígenas no Nordeste do Brasil. *Ciência e Cultura*, 60(4): 43-45, 2008.

GRUPO CUPUAÇU. Trajetória. São Paulo. Disponível em: <http://xn--grupocupuau-v9a.org.br/historia/> Acesso em: 02 nov. 2016.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 026. Anthropology of Mining: Artisanal and small scale mining actors and conceptions of the effects of extractivist activities on communities, economic development and environmental conservation

MIRADAS DISLOCADAS RELACIONES Y DESAFÍOS ENTRE LOS ACTORES DEL SECTOR MINERO ARTESANAL EN MADRE DE DIOS, AMAZONIA PERUANA

Yohana Ruffiner
University of Lausanne, Suisse
Yohana.ruffiner@unil.ch

Resumen

Apoyándonos en un trabajo etnográfico centrado en las dinámicas de innovación de los mineros artesanales de Madre de Dios, este artículo pretende dar cuenta de las concepciones contradictorias en las relaciones sociedad-naturaleza de las comunidades mineras de esta región en el Perú. Los actores ligados a la cadena aurífera de la región pretenden todos estar interesados en la conservación de la diversidad de la amazonia (fauna, flora, etc). Y por tanto, cada uno de ellos define e interactúa con la Naturaleza de manera diferente. La mina será así un espacio de confrontación con la Naturaleza, de conocimiento de esa Naturaleza, pero también, un lugar de alerta sobre esta Naturaleza. Como dar cuenta de estas relaciones? Que lógicas parecen estructurar este conjunto de categorizaciones del sector minero? Como integrar este conjunto categorial a un análisis socio técnico? Partimos de la observación de acción en situación y de un enfoque basado en el actor-red, teniendo en cuenta las practicas múltiples que se confrontan en la minería artesanal y poniendo en evidencia algunas lógicas que parecen estructurarla. Veremos así la importancia de categorías tales como "Naturaleza", "sociedad", "indígena" "colono", "ilegal", etc. que consolidan las relaciones de poder intrínsecas en la red de actores de la industria minera artesanal de MdD.

Palabras-clave: mineros artesanales, materialidades, conocimientos locales, Madre de Dios.

Abstract

Based on a ethnographic work focused on the innovation dynamics of Madre de Dios's artisanal miners, this article aims to give an account of the contradictory conceptions in the society-nature relations of the gold mining communities of this region in Peru. The actors linked to the gold chain of the region all claim to be interested in the conservation of the diversity of the Amazon. Each one of them defines and interacts with Nature in a different way. The mine will thus be a space of confrontation, a space of knowledge and a place of alert on this Nature. How to account these relationships? What logics does this set of categories in the mining sector seem to structure? How to integrate this category set into a socio-technical analysis? For this exercise, we will focus on categorizing the elements of mining work (human and non-human). We start from the observation of the action in situation and an actor-network approach, taking into account

the multiple practices that are confronted in artisanal mining and highlighting some logics that seem to structure it.

Keywords: Artisanal gold mining, materiality, locals knowledge, Madre de Dios

El río Inambari se anuncia al final del camino de una carretera destapada y en mal estado. Estamos llegando de Puerto Maldonado, después de dos horas de recorrido por la autopista Interoceánica. Entramos a un rudimentario puerto donde esperan varios pasajeros. Tomamos juntos el bote que nos llevará río arriba, para llegar al campamento de Hemeraldo. El Inambari se ve a esta hora sereno y limpio. La bruma de la noche todavía se encuentra en su cauce, lo que genera una imagen de ensueño. El ruido del motor invade la imagen delante de nuestros ojos. Y el trayecto se hace largo, mientras vamos viendo en las playas del bajo Inambari, los primeros indicios de la actividad minera.

Cuando llegamos a la concesión de Pedro, el dueño de la mina, ya son casi las 7 de la mañana. Después de un viaje de casi 4 horas, nos reciben con desayuno en la cocina del campamento minero. Una estructura en madera con un techo de palmera designa el lugar. El mobiliario esta compuesto por mesas protegidas por manteles de flores rojas y sillas de plástico. Las dos mujeres presentes, se activan a servirnos una sopa local con arroz y pollo mientras nos invitan a sentarnos. Durante el desayuno, Hemeraldo y Pedro comienzan a contarnos las últimas noticias. Poco a poco van llegando los trabajadores del turno de la noche, que vienen a desayunar antes de tomar su descanso. Las conversaciones sobre la situación política y el proceso de formalización, se entremezclan entre las pausas necesarias a los dos hombres para dar las ordenes a los trabajadores que comienzan su turno y las informaciones técnicas que reciben del personal que acaba de terminarlo. Entre las cantidades de petróleo utilizado en la noche, y la cantidad de oro recolectada esta mañana, Pedro nos describe Madre de Dios, una región amazónica peruana, en disputa entre las iniciativas conservacionistas, los proyectos forestales y agrícolas, y las concesiones auríferas. "*Esta tierra era antes, de quien llegara primero*" dice. Pero es Hemeraldo quien continua la conversación:

> "*Aquí antes llegamos muchos para trabajar la mina. Y luego irnos. Pero no nos fuimos. Nos quedamos a vivir con el sueño de volver a nuestras tierras algún día. Trabajábamos donde podíamos. Donde habíamos encontrado oro y algunos llegábamos a acuerdos con las comunidades (nativas), sí las había. Hicimos esfuerzos para tener petitorios, para seguir la formalización con los diferentes gobiernos. Pagamos personal muy costoso para que nos hicieran los estudios que el gobierno nos pedía. Pero cada vez parece mas lejano el día en que nos formalicemos. Ya no sabemos si somos o no somos informales. Y las ONG's, los periodistas, la marina de guerra y el gobierno nos tratan como ilegales. Nos hablan de la naturaleza, como si nosotros no la conociéramos*".

Hemeraldo se refiere a la gran crisis minera de los últimos ocho años en el que gobierno, las ONG's, investigadores del mundo entero han señalado las repercusiones

de la actividad minera de Madre de Dios sobre la deforestación, la contaminación por mercurio, entre otros, categorizando el sector como un enemigo de la biodiversidad. Como respuesta a la presión internacional, el gobierno nacional de Ollanta Humala y los posteriores presidentes promulgaron procesos de formalización que no tuvieron en cuenta la complejidad de la pequeña minería y la minería artesanal. Este proceso a largos rasgos ha pretendido organizar el sector minero *informal* del oro que según Karamoto (2001) ha proliferado por una combinación de supervivencia y oportunidades. Los diferentes procesos de formalización del gobierno nacional y los gobiernos locales no han podido llevarse a cabo por falta de medios, de compresiones sociales y por un entrabe de leyes que rigen la actividad pero que se alejan de las realidades sociotécnicas del sector.

Es así que a partir del 2015 este sector paso a ser considerado por el estado peruano de *informal* a *ilegal*[1], ignorando la diversidad que se esconde en esas categorizaciones: mineros en procesos de formalización avanzado, asociaciones y cooperativas, comunidades nativas, individuos con alto poder adquisitivo, familias o individuos migrantes, grupos al margen de la ley, etc. Y sin embargo, este sector proporciona una entrada económica à más de 25.000 personas en Madre de Dios[2], generando al mismo tiempo grandes impactos ambientales a causa de una explotación desorganizada, con problemas técnicos significativos, y un conflicto territorial por superposición de derechos y petitorios.

En las diferentes controversias que hemos podido seguir a lo largo de nuestra investigación, los actores ligados a la cadena aurífera de la región han pretendido todos estar interesados en la conservación de la diversidad de la amazonia (fauna, flora, etc). Y por tanto, cada uno de ellos define e interactúa con la Naturaleza de manera diferente. En esta perspectiva, las relaciones establecidas entre los elementos y los actores dan forma a una concepción de la naturaleza que es esencial para comprender las dinámicas de las controversias mineras. Nuestro punto de partida comprende así algunas preguntas empíricas: cuales son las relaciones de los actores con la Naturaleza? Como dar cuenta de estas relaciones? Que lógicas parecen estructurar este conjunto de categorizaciones del sector minero? Como integrar este conjunto categorial a un análisis socio técnico?

En este contexto, partiendo de un trabajo etnográfico y de observaciones situadas del trabajo minero en la región[3], proponemos una mirada a la problemática de la minería en Madre de Dios, desde una perspectiva sociotécnica, inspirándonos de los estudios

[1] Hasta el 2015 la minería informal era aquella que estaba sujeta al proceso de formalización aunque no lo hubiere terminado completamente, pero en vías de hacerlo. Mientras que la minería ilegal era aquella hecha en sitios prohibidos por la ley o con maquinaria prohibida. Desde entonces es considerada minería ilegal, toda aquella que no cumplió con los requisitos del proceso de formalización en los límites acordados por la ley.

[2] El Ministerio de Energía y Minas habla de 25 mil personas (Sinia, 2018), pero no se tienen cifras exactas de la minería informa e ilegal a la hora actual en la región.

[3] Este texto hace parte del trabajo doctoral sobre las dinámicas de innovación y saberes ancestrales en la minería artesanal de Madre de Dios que venimos realizando desde el 2014.

sociales de ciencia y tecnología STS, del actor-red, de la etnografía de laboratorio (Akrich, Callon, & Latour, 2006 ; Vinck, 1999), como también de la Antropotecnología (Geslin, 2002), que conciben la sociedad y la técnica como dos elementos mutuales que emergen conjuntamente. En esta perspectiva tomamos de manera simétrica los diversos actores, humanos y no humanos, inmersos en el sistema sociotécnico minero: sustancias, cosas, personas, tecnologías y discursos constitutivos de los recursos de cada actor, que harían parte del entramado de negociaciones del sector.

Para ello en un primer momento, contextualizaremos la situación minera, abordaremos la Naturaleza desde una perspectiva sociotécnica y como principal controversia entre la red de actores de la minería en Madre de Dios. Veremos que la materialidad de esta Naturaleza puede traducirse en tres espacios: de confrontaciones, de conocimientos y de alertas. Luego propondremos unas primera conclusiones.

CONTEXTO

El contexto de nuestro estudio esta enmarcado en el corredor minero de Madre de Dios, en la Amazonia peruana que ha sido visibilizado ampliamente por los medios de comunicación nacionales en los últimos diez años y ha gozado de un gran interés científico y económico tanto en el Perú como a nivel internacional. Las noticias que llegan constantemente de la región, se concentran en los conflictos sociales que ha generado la minería informal e ilegal: deforestación y erosión, contaminación de suelos y de ríos, impacto ambiental, problemas con el mercurio, bombardeo de maquinaría, entre otras. Noticias que contrastan con la imagen de paraíso terrenal que posee la región, catalogada como una de las mas ricas en biodiversidad del mundo. En ella se ubican el parque nacional del Manu, la reserva comunal Amarakaeri, la reserva comunal de Tambopata, la reserva nacional y parque nacional Bahuaja-Sonene y la zona de reserva Alto Purús, aproximadamente ocho millones de hectáreas. Esta región es además el hogar de trece especies animales en vía de extinción, como el mono de cola amarilla, el jaguar, el caimán negro y la nutria gigante.

Y es que la zona minera genera grandes impactos, entre ellos, la alta contaminación por mercurio que ha obligado a las autoridades nacionales a declarar una emergencia sanitaria en el 2016 y 2017. Al mismo tiempo y desde el 2010 se ha realizado campañas de interdicción desde el ministerio del medio ambiente tanto por cielo como por tierra, pero estas se han centrado mas en el corredor minero que en las zonas prohibidas como la tan famosa “Pampa”.

Siguiendo la conversación con Hemeraldo, podemos ver rápidamente los principales actores del sector minero, que conviven con lógicas y poderes diferentes e

intereses encontrados. Dentro de ellos, encontramos primeramente à los *mineros*, sector multicultural que se ha instalado a partir de los años 1930, provenientes principalmente de Puno, de Cuzco, Arequipa, Lima y en los últimos años, de todo el Perú. Colonos mineros con o sin concesión, muchos de los cuales se organizan dependiendo del tipo de tecnología extractiva utilizada en la mina.

El segundo grupo de actores principales lo encontramos en las Comunidades Nativas de la región[4], de las cuales once han sido declaradas por el Gobierno Regional de Madre de Dios GORE como *potencial minero*, y en donde se concedieron títulos mineros a terceros entre 1970 y 2011. Estas comunidades están representadas por la FENAMAD.

El Estado, desde Lima, centro del poder peruano, dicta leyes y ordenanzas que definen el uso de los recursos y territorios de los habitantes de Madre de Dios, se declara además como el dueño del oro y de todos los recursos naturales del subsuelo. Es el mismo que ha promovido la colonización desde los años 1920 y quien ha propiciado un conflicto trasversal en la región, puesto que la legislación minera permite el otorgamiento de derechos sobre otros derechos. Existe además el Gobierno Regional GORE, quien ha perdido prestigio y credibilidad en los últimos años, gracias a constantes casos de corrupción.

En las últimas décadas las ONG's internacionales y nacionales han venido instalándose en la región. Estas organizaciones trabajan sobre diversas temáticas como biodiversidad, derechos de minorías étnicas, trata de personas, derechos de los niños, etc. De manera general, las poblaciones locales conviven con ellas, participando a veces –a veces por interés o por obligación- en talleres de sensibilización o talleres técnicos. Sin embargo la cohabitación con la población local es tensa, y esta participación no significa una validación o aceptación del trabajo de estas organizaciones, lo que hace su trabajo de sensibilización sea muy difícil.

Otros actores de la temática minera de Madre de Dios son la academia y sus investigadores que llegan del mundo entero interesados en diversos temas como los impactos sociales o ambientales de la minería, la biodiversidad, o la trata de personas. Se encuentran además, los comerciantes locales, nacionales e internacionales que gozan de un rol esencial en la vida de los mineros, ya que son ellos quienes los provisionan de los productos necesarios para la vida alrededor de la mina. Esto va desde las provisiones para la comida, hasta la maquinaria pesada que emplean los mineros mas adinerados. Encontramos también el frente agropecuario y los medios de comunicación. Estos últimos se han convertido en otro actor clave de la situación minera, comunicando constantemente

[4] Las 30 Comunidades Nativas de la región Madre de Dios pertenecen a 7 grupos etnolingüísticos diferentes según la Federación Nativa del río Madre de Dios y afluentes FENAMAD; su población se estimaba en el 2001 a seis mil personas según Piazza (2001). Se estima que habrían al menos cinco comunidades no contactadas

sobre los acontecimientos de la región, y vehiculando una imagen de Madre de Dios, como un *far west*. Finalmente, podemos hablar de un último sector de actores internacionales, representado por las multinacionales que quieren instalarse en la región para explotar petróleo, u otros minerales, y que gozan del aval del Estado.

En las interacciones de estos principales actores, diversos estudios han puesto el dedo en la llaga de las consecuencias catastróficas de una minería aluvial en la Amazonia Peruana, más aún, en una región con la importancia internacional como lo es Madre de Dios. Capital de la biodiversidad, la lucha por su conservación ha comenzado desde los años ochenta, cuando científicos de diferentes disciplinas comenzaron a alertar sobre las implicaciones de la minería y la industria del petróleo con las comunidades indígenas (Gray, 2002 ; Moore, 2003). En esta lucha constante en todo el territorio amazónico, varias visiones sobre la naturaleza se han yuxtapuesto, entre ellas, las más conocidas: aquella en la que la naturaleza es considerada como un recurso cultural, sagrado et inalienable que debe ser protegido; y aquella en la que la naturaleza es un lugar de riquezas y recursos, que pueden ser tomados, desterritorializados para un supuesto bien común y mercantilizados.

Pero estas dos visiones no son las únicas que se presentan en el terreno. Y lo que significa un "recurso" natural en Madre de Dios es mucho mas complejo de lo que parece. En estas dinámicas locales, se negocian constantemente las relaciones con los otros, humanos y no humanos. Las practicas sobre la naturaleza y la materialidad de esta son tan complejas y se yuxtaponen a los derechos adquiridos y permitidos por el actor Estado.

LA MATERIALIDAD DE LA NATURALEZA

A lo largo de estos años de trabajo sobre la minería artesanal, la palabra Naturaleza ha aparecido en el discurso de mis interlocutores constantemente. Una Naturaleza que moviliza diferentes identidades y controversias y que pareciera pertenecer mas a cierto sectores que a otros, tal como lo menciona Hemeraldo cuando nos cuenta que los "otros" no reconocen su conocimiento de la Naturaleza. Las explicaciones entorno a ella, como actor primordial del conflicto minero se han centrado en como vivirla, como sentirla, como cohabitar con ella, como enriquecerse de ella, como hacer parte de ella, y hasta como ella se ha convertido a en un limite para el desarrollo, tal como cada interlocutor lo percibe.

Autores como escobar (1999) y Haraway (1997) han abordado la naturaleza como una producción humana tanto a través de la conceptualización como de la propia interacción con ella. En este mismo sentido, Bakker y Gavin (2016) desarrollan el concepto de *riquezas del medio ambiente* o *resource environements* abordando la naturaleza como un actor formado

por entidades que van mas allá de las *sustancias* como el agua, el árbol, la tierra; sino también de complejos compuestos como la materialidad en sí misma, las infraestructuras extractivas, los discursos del mercado y del desarrollo, las practicas cotidianas, etc., que permiten que esas sustancias existan como riquezas o recursos naturales. Esta materialidad de la naturaleza abarcaría diferencias concretas en el mundo material y en la forma en que estas permiten y limitan las relaciones sociales, necesarias para la producción de tales recursos (Bakker & Gavin, 2006, p. 21).

En este intercambio de propiedades entre la sociedad y la materia (Latour, 1994), tres aspectos aparecen constantemente relacionados a la Naturaleza en Madre de Dios, intrínsecamente distribuidos, tanto por la espacialidad y temporalidad que pueden tener, como también por su dispersión ontológica y material: el territorio, el oro y la biodiversidad (entendida como la flora y la fauna). Cada una de estas materialidades se superpone a las otras, dando cuenta del contexto de la región que las hace competir dentro de las lógicas y dinámicas de los grupos que conforman la red de actores de la minería artesanal en esta región. Tratados asimétricamente por los actores locales e internacionales, los tres aspectos nos parecen esenciales para vislumbrar las controversias del sector, y para entender como se estructuran sus categorizaciones.

ESPACIO DE CONFRONTACIÓN

Lo observación en situación y las practicas de los actores nos llevan a proponer el territorio como un espacio de confrontación con la naturaleza en donde todos los actores se la apropian e intenta domesticarla. De manera concreta esto comienza con los mapas mentales de las comunidades tanto mineras como nativas, que se confrontan con los límites de los otros actores y de los que impone el Estado. Este ultimo creando cartografías que son la materialidad ultima del territorio y de las confrontaciones.

Algunas de las razones de dichas confrontaciones, pueden verse claramente en la superposición de tierras y derechos en la región, en el que se encuentran plasmados tres frentes económicos (Rodríguez, 2015, p. 36): el agropecuario, conformado por la agricultura migratoria y extensiva, que se localiza alrededor de las carreteras y las principales vías fluviales; el de conservación, en el que se localizan las áreas naturales protegidas y territorios limítrofes y de amortiguamiento. Y finalmente el frente extractivo, constituido por actividades de explotación de oro y de petróleo, extracción de madera, castañas y otros productos forestales no maderables. La minería artesanal y de pequeña escala se ubica como la principal actividad de la región.

Siguiendo la versión que Hemeraldo nos compartió de la historia de la región, podemos visualizar que la materialidad del territorio presentó a Madre de Dios como un

sitio de oportunidades para la población migrante, provisto de agua, tierra, trabajo en agricultura o minería; una tierra vasta, libre, de nadie, que podía ser tomada por el mas fuerte; lo que se tradujo en violaciones a los derechos humanos, enfrentamientos a mano armada y muerte para indígenas y para mineros marginales o invasores. Una tierra de grandes sufrimientos según nuestros interlocutores, pero de grandes posibilidades para salir de los problemas familiares y la extrema pobreza.

Sin embargo, esta misma materialidad se presentó para las comunidades nativas como la perdida de los derechos de sus tierras, y el descubrimiento de limites que les imponían los foráneos, sin realmente conocer el territorio. En palabras de los Amarakaeris: "*Creíamos antes que la selva era nuestra, pero no sabíamos que el gobierno había dividido nuestros territorios*"[5]. La lucha por ellos, se convierte entonces en un motor central de la lucha por la Naturaleza y por la autodeterminación; en la que se perdieron numerosas vidas de la mano de mineros y colonos. El territorio concebido como identidad, como extensión del grupo humano al que sienten pertenecer, seria traducido para los Harakbut las tierras de Madre de Dios en la reserva Amarakaeri y principalmente su comunidad que no tiene limites exactos, puesto que se han acordado a partir de acuerdos verbales con los funcionarios de turno y finalmente se han dibujado en un mapa carente de las lógicas nativas. Actualmente, aunque las comunidades se mantiene en constante confrontación con mineros ilegales, ladrones de maderas, y grupos de colonos que intentan instalarse en sus tierras, los espacios de cooperación y de resolución de conflictos son numerosos en las practicas cotidianas.

Para el Estado, la materialidad pasaba por un espacio que el imaginaba vacío, esperando la gestión de sus recursos, de sus fronteras y de sus grupos sociales. El banco minero tendría así un rol esencial en esta organización territorial en el que el gobierno aposto por establecer derechos especiales a partir de 1972 y hasta 1991. El banco se encargaría de realizar estudios de prospección y exploración, así como de brindar apoyo técnico y créditos a los pequeños mineros que estaban instalándose. Este proceso de transformación del territorio de *frontera* a zona de *recursos naturales* se opondrá abiertamente a los ideales de sostenibilidad que se adoptarían desde el gobierno nacional mucho mas tarde.

Sin embargo los frentes económicos y los derechos territoriales se yuxtaponen constantemente en la construcción propuesta desde el Estado. Según Válcarcel (1992) et Wehrmann (2008), esta confusión se debe a procesos de organización territorial desorganizados; que no ha comunicado con las diferentes agencias gubernamentales y mucho menos se han puesto de acuerdo con la utilización del territorio. Esto se traduce

[5] Líder Amarakaeri, en Ruffiner & Vinck, 2017, p. 3

par un terreno que esta previsto para ser protegido, pero al mismo tiempo es explotado por mineros, agricultores, agroforestales, etc.

Las variantes entre tierra ancestral y sublime, territorio frontera y limite de civilización sientan diferentes construcciones de la Naturaleza defendidos desde diferentes lógicas. Visiones que asignan significados, ordenan y gestionan espacios cognoscibles por un sector de actores, pero negado, no aceptado o ignorado por otros. De allí que la yuxtaposición de derechos, de petitorios, de concesiones, de tierras ancestrales, de ideales y de economías moldean el territorio madrediosense, mas allá de los mapas estatales.

La confianza en la construcción material del territorio en mapa ha dependido para los habitantes de Madre de Dios de muchas variantes. Las comunidades nativas que trabajan el oro con las que hablamos, nos compartieron haberse sentido robados por las líneas que los organizadores del territorio les han designado como limites de su territorio. Y es que quien posee el poder de delimitar las tierras y la Naturaleza de ellas tiene une enorme poder sobre los *otros*. Como las experiencias de las comunidades nativas, pero también de los grupos mineros han sido tan negativas con estos entes estatales, la confianza es muy poca o casi nula. Los datos de terreno ilustran la desconfianza que se ha construido a lo largo de los años con el Estado, que toma forma en las percepciones de lo que son las regulaciones justas y efectivas para acceder y controlar la Naturaleza y los recursos que ella aporta.

La situación actual más delicada en torno a esas decisiones y construcciones territoriales tiene que ver con la organización del proceso de formalización de la minería artesanal y pequeña minería en la región, a partir de un corredor minero. Según Damonte (2013) este proceso fue promovido a través de una serie de regulaciones ambientales, que fueron puestas en vigencia por el gobierno nacional para conservar la Amazonía. El plan de zonificación ecológica-económica (ZEE) del 2009 prescribió así las zonas mineras y no mineras con el fin de facilitar la planificación del desarrollo regional y el uso de los recursos. Dicho plan debía incluir las variables físicas, biológicas y socioeconómicas en el marco de una concepción holística de la realidad. Dos años después se promulgó el plan nacional de formalización de minería artesanal que incluía la prohibición de la minería fuera de las áreas minera principales de Madre de Dios.

Damonte (2013) tiene mucha razón de llamar su texto *formalizando lo desconocido*, porque lo que se percibe desde las comunidades es que ni el territorio ni las practicas cotidianas que se hacen en el fueron tenidas en cuenta a la hora de proponer el corredor minero y el proceso de formalización en si. Las comunidades mineras y nativas se vieron por primera vez en el mismo lado del conflicto, desde la misma desterritorialización que les proponía el Estado. Si bien hubo estudios para delimitar la zona minera y hay una lógica conservacionista que traza la delimitación de tal mapa, el gobierno nacional y regional no tuvieron en cuenta, una vez más, la utilización que las comunidades existentes en las

zonas aptas para la minería hacían de su territorio. Así por ejemplo, los territorios de las comunidades nativas no hacen parte del corredor minero, seguramente en un intento de proteger los territorios de las comunidades, aunque sociotécnicamente estas sean parte del tejido minero y trabajen la minería en sus territorios. Otra situación importante es que hasta 2015 los mineros ilegales eran todos aquellos que se encontraran trabajando fuera del corredor minero y con herramientas prohibidas. Esto hizo que las cooperativas mas organizadas, perdieran derechos al encontrarse en zonas excluidas.

Perder derechos dentro de su territorio ha sido un enorme problema para las comunidades nativas que trabajan la minería y los ha puesto todavía más, en un estado *marginal* del proceso de formalización y organización territorial local. Ellos se sienten utilizados por los especialistas en que han confiado (abogados, ingenieros, funcionarios de la DREHM, etc), y quienes les han prometido avanzar en las diferentes fases del proceso de formalización a cambio de grandes sumas de oro y dinero, y sin embargo, las comunidades no han recibido ningún documento oficial que demuestre estos avances.

El territorio se centra así como centro de numerosas disputas. Y sirvió durante un tiempo, para definir y categorizar a los actores. Hasta el 2015, como fue dicho anteriormente, el corredor minero permitía definir quienes estaban en proceso de formalización o mineros informales y quienes eran ilegales. Actualmente, y con los cambios que se hacen constantemente al proceso de formalización, todos lo son. Antiguos mineros, comunidades nativas, mineros nuevos, y los invasores; todos en una misma categoría que significa concretamente la continuación de la lucha por el reconocimiento de derechos que los actores locales sienten como propios.

ESPACIO DE CONOCIMIENTO

Dentro de los discursos encontrados en el trabajo de campo, la Naturaleza como riqueza y recurso a explotar son tan centrales como las confrontaciones territoriales. Para algunos, la relación es obvia, se disputa un terreno porque tiene riquezas naturales; para otros, primero se describe, se apropia, se domestica el terreno, y luego, se descubren sus riquezas. Para otros más, una cosa esta intrínsecamente relacionada con la otra, es decir, territorio y recurso significarían en realidad lo mismo, porque es el territorio el que permite los recursos para sobrevivir, es la *propia Naturaleza*.

Valorizar la Naturaleza como *recurso natural* pasa por obtener un conocimiento de ella y de los valores económicos que puede tener. En este sentido, el oro de Madre de Dios así como sus otros recursos naturales, representan un espacio de conocimiento de la Naturaleza por parte de los actores. Un conocimiento que no siempre es compartido ni entendido de la misma manera.

Justamente, para encontrar el oro, actor no-humano central en las practicas mineras, es necesario utilizar técnicas que a los ojos de un *indocto* en la materia, pueden parecer simples y básicas, pero que son el resultado de decisiones sociotécnicas con un largo pasado, que ha permitido mejoras e innovaciones locales con el fin de obtener mejores resultados económicos (Ruffiner & Vinck, 2017).

Este *savoir-faire* estuvo largo tiempo en manos de los foráneos que llegaban con sus experiencias mineras de otras regiones del país. Sin embargo, las características de los sitios mineros de Madre de Dios son muy diferentes de los de la Sierra. La minería aluvial, a cielo abierto, necesita otras competencias y otra organización, convirtiéndose en todo un desafío técnico tanto para los eruditos como para los empíricos. El oro de la región es fino y de difícil recuperación. Además, la granulometría no es homogénea en todo el departamento, pudiéndose encontrar en *charpas* o *laminado,* en *chispas* o *casi invisible*. Este aspecto del oro, define diferentes técnicas generando un diversidad de practicas y de formas de trabajo que nos es imposible describir en este texto.

En otro articulo pudimos desarrollar como el conocimiento para encontrar el oro, fue una de las maneras que las comunidades nativas y los mineros migrantes encontraron para cooperar; en donde la figura del *Invitado*[6] ha sido central (Ruffiner, Vinck, 2017). Estos grupos tienen visiones diferentes del oro tanto en sus practicas técnicas como ontológicas, aunque haya sido la técnica la que les ha permitido encontrar un terreno de interés común con el cual negociar derechos para utilizar el territorio o para explotarlo.

Trabajar el oro, explotar el oro tiene connotaciones diferentes. El oro como fuente de recursos y riqueza, fue algo nuevo para las Comunidades Navitas de Madre de Dios en su conjunto. Los Harakbut por ejemplo, concibieron a *wakupe*[7] como un no-humano que posee poca o nada de alma-materia[8]. El oro para los foráneos ha tenido otras características que lo acercan a lo animado, a lo vegetal. En nuestras entrevistas con algunos mineros originarios de los departamentos de Cuzco o Puno, nos describen el material aurífero como un objeto que puede cosecharse; como algo que crece, que se reproduce y que se distribuye. Estas características que se aproximan a las que se les dan a las plantas y a los arboles, hacen que los mineros crean que sea probable que siempre haya oro, porque el oro "volverá", aunque no se sepa en que cantidad (Ruffiner & Vinck, 2017).

Respecto al mercurio, las percepciones parecen ser las mismas ya que las comunidades nativas que trabajan el oro conocieron el mercurio gracias a su introducción por parte

[6] De manera somera, el Invitado puede ser definido como el colono o foráneo que ha sido invitado a trabajar en un terreno que no esta concesionado a su nombre a cambio de unas regalías definidas por el propietario o titular de la concesión minera

[7] Oro en Harakbut

[8] Gray (1996), define el alma-materia como algo más que la energía, como el potencial (en el sentido de posibilidad y de potencia) que viene del mundo invisible. Y estos potenciales son actualizados a través del contacto del cuerpo-materia.

de los foráneos. El mercurio es descrito por los mineros como una tecnología Inca de la que se tiene un orgullo particular, que no se comparte o habla fácilmente a los científicos ni a los funcionarios. El ha sido además utilizado para curar la nostalgia, vista como una enfermedad del corazón que puede volver loco al trabajador. Así, cuando los mineros comenzaban a estar muy tristes de sus tierras, tomaban el agua que quedaba después del *azogue*. Los testimonios afirman que es un agua *bendita* para curar el alma, y que da la fuerza para seguir soportando el difícil trabajo de la mina en estas tierras amazónicas. Por ello, es difícil para mineros y comunidades nativas entender el peligro del mercurio. Ellos ven mas peligroso la turbidez del agua que no puede ser tomada y enferma a los animales; la deforestación que acaba el equilibrio con la flora y la fauna; la imposibilidad de trabajar la mina, los ladrones, el Estado (Ruffiner & Vinck, 2017). Otros riesgos mas importantes para ellos rondan en la mina, como el riesgo inminente de un accidente con árboles o con los motores, o con los pulmones en el caso de los buzos. Pero el mercurio, él, es concebido como el aliado que permite recuperar ese oro que *ya no se ve*, porque el oro de esta zona de la Amazonia es "*tan diminuto que por el momento, sólo puede recuperarse con la amalgamación*".

El estado, los académicos y las ONG's han recriminado a los mineros su falta de conocimiento técnico. Y sin embargo, ninguno de los proyectos que han propuesto transferencias tecnológicas a podido superar en rendimiento y en tiempo, las técnicas mineras locales. Lo que se ha hecho es ignorar los conocimientos mineros, amparados en que la ciencia y la política pueden arreglar los problemas del sector. En ese sentido, durante los años que hemos visitado Madre de Dios, hemos visto como cada año llegan desde Cusco o Lima, funcionarios ingenieros que se presentan como expertos, y que desconocen completamente la realidad técnica y geológica de la región, por lo que rápidamente, los mineros los ignoran. Estas personas terminan siendo referentes para hacer tramites en la dirección regional de minas, hasta que rápidamente, son trasladados, entre otras, por cambios políticos, por incompetencia o por corrupción.

Los mineros y comunidades nativas se preguntan de que conocimiento habla el Estado… pasa por quien? Por los ingenieros? Por el ministerio de minas? Por organizaciones nacionales o internacionales? En este sentido, la desconfianza es también mutua, pues se han realizado desde los años 90 más de veinte proyectos de transferencias tecnológicas, con personas que según palabras de los mineros "*no conocían la minería de la región, ni la granulometría, ni el echo de que sea un oro que no se ve*"; dicen además "*a veces vienen con técnicas de minería de socavón, ignorando que aquí la mina es de aluvión y abierta. Y son ellos quienes nos dicen que nosotros no sabemos trabajar!*".

El Estado ha intentado imponerse de diversas maneras en el sector minero: Se posiciona como el dueño del oro y por ende tiende a organizar los derechos y deberes del subsuelo hasta en las comunidades nativas; y ha concedo derechos y petitorios dentro

de los territorios titulados de las comunidades, generando aun más conflictos y violencia entre estos grupos. El estado ha además avalado los lotes petroleros en dichas tierras.

Por otro lado, en su afán por mitigar los impactos de la minería ilegal, el Estado prohibió las técnicas de explotación minera o todo tipo de succión necesarios para la minería aluvial; así como también los sitios de explotación en Madre de Dios, lo que imposibilita prácticamente la formalización en la región. En el mismo sentido, el Estado también prohibió la figura del *invitado*. Y esto puso en grandes apuros a las comunidades nativas que utilizan las regalías de los Invitados para pagar impuestos y para mantener a los ancianos. La comunidades y asociaciones se ven obligados a negar la existencia del *invitado*, pero en la practica esta figura sigue existiendo, puesto que es central en la cooperación local sobre el territorio y los recursos (Ruffiner & Vinck, 2017).

Vemos pues, que el Estado no reconoce así los conocimientos locales sobre el oro, e impone desde el desconocimiento, impases técnicos que dejan sobreentender que no saben que hacer con la problemática minera. Esto habla de que no hay una política clara y con visión de futuro desde el gobierno nacional. Mientras se han implementado leyes y reformas para controlar el sector, no se ha logrado estimular la *formalización* ni las mejoras técnicas necesarias para que los mineros cumplan con las leyes. Y lo que han generado es más *ilegalidad*.

Este aspecto de *ilegalidad* es sobreexplotado por los medios de comunicación, donde los mineros son descritos y catalogados como un sector muy negativo de la sociedad Madrediosense. Los medios se centran en imágenes sensacionalistas, donde el Estado, representado por la figura de la marina de guerra o el ministerio del medio ambiente, hacen interdicciones a mineros en vía de formalización, bombardeando la maquinaria. Y en este auge informativo, se mezclan imágenes de las zonas prohibidas y el corredor minero; de los mineros *ilegales* y los que hasta hace poco eran *informales*; de los que están en proceso de formalización y aquellos que hacen parte de las mafias nacionales, que vienen a servirse del suelo de Madre de Dios.

Como puede imaginarse, esto genera todavía más desequilibrios de fuerzas entre los pequeños mineros, los mineros en proceso de formalización, los mineros invasores, lo que trabajan en la zona ilegal, las comunidades nativas, y la población que se lucra del comercio alrededor del oro. Se invisibilizan completamente las experiencias positivas de algunos de los mineros, como lo ha demostrado el proyecto Wanamey (Baudin, 2014), jugando un papel esencial en la opinion publica hacia el sector.

ESPACIO DE ALERTA

La materialidad de la Naturaleza pasa también por la gestión de la biodiversidad, siendo su perdida una llamada de alerta. Madre de Dios, salvaje y lleno de riquezas, es

todavía un imaginario colectivo que enmarca las visiones de esta tierra exótica que como ya hemos dicho, se considera la capital de la biodiversidad. Pero nadie puede negar los cambios que esta región sufre como impacto de las actividades humanas. Las heridas de la minería aluvial son enormes y no pueden esconderse. Tanto sociales como ambientales. Las sirenas de alarma fueron lanzadas desde los años ochenta, pero los últimos años se ha intensificado, gracias a las posibilidades tecnológicas que han permitido medir los impactos generados por la minería tanto en las zonas permitidas como en las protegidas y los resultados son alarmantes.

Y es que no todos los departamentos del Perú tienen tanta territorio protegido como Madre de Dios y no todos los departamentos cuentan con la cantidad de oro aluvial que este lugar posee. El oro se encuentra en el agua, en las playas, debajo de los árboles; en ese paisaje que conforma hábitats únicos en el mundo, y por lo tanto, de una importancia internacional para la conservación de especies y flora. Todas estas informaciones, se traducen en infografía llena de estadísticas y de datos sobre impactos ambientales, sobre movimientos sociales, sobre tipos de extracción, de productividades anuales, de proyectos, y de intereses. Poco a poco esas traducciones materiales de las percepciones de la realidad, fabricadas por actores académicos o políticos, van siendo incorporadas y reconocidas como "verdaderas" por otros sectores. Y se van convirtiendo en elementos decisivos del valor de un territorio y de la propia identidad de quienes lo habitan o lo explotan.

Estas materialidades sobre la diversidad designan al minero como su principal enemigo, generando el mismo resultado que los movimientos propuestos por el Estado y los medios de comunicación, que desconocen territorios, conocimientos, identidades y complejidades, y presentan al *Minero* como un personaje carente de respeto por los otros humanos, por la Naturaleza. Las comunidades locales se ven representadas así en dichos estudios, como los enemigos de sus territorios, de sus riquezas, de su Naturaleza, tal como pudimos entenderlo en la conversación con Hemeraldo y Pedro.

En esa misma construcción material del otro, los académicos y especialistas tienden a ubicar la biodiversidad por encima de los humanos que la habitan, negando o ignorando la convivencia que existe desde antes que se problematizaran sus interacciones. Al mismo tiempo, y al igual que se diaboliza la figura del minero, se tiende a romantizar la del indígena nativo, que termina encasillado en el ser que de manera *natural* cuidaría de la Naturaleza porque seria parte de ella. En esta perspectiva, las materialidades construidas alrededor de la biodiversidad generan categorizaciones con las que juegan las entidades estatales y que se convierten en prisiones categoriales. Las relaciones sociales desde las que se construye este conocimiento científico son también importantes para entender estas construcciones, puesto que reproducen tácitamente modelos normativos,

identidades y valores de cierto tipos de actores, en detrimento de otros. Por supuesto, estas materialidades tienen todo un proceso histórico, que no podemos olvidar, y que es necesario analizar con detalle en otra ocasión.

Los actores locales no sienten que se les tenga en cuenta en las materialidades en torno a la diversidad. Y esto no es positivo para los objetivos que tienen los proyectos de conservación, pues tememos que los mineros no se comprometerán con la conservación de su ambiente natural si siempre son considerados extranjeros a el, sin vínculos afectivos y de pertenencia. Es importante entonces visualizar estos lazos, en donde los actores políticos, económicos y sociales puedan tener en cuenta que cualquier futuro en la zona debe pasar por un trabajo de equilibrio entre la conservación y la economía; debe además mantener y potencializar el patrimonio cultural y natural de la región.

PRIMERAS CONCLUSIONES

En nuestra propuesta de análisis del sector minero artesanal de Madre de Dios, hemos intentado responder a ciertas preguntas empíricas tratando de salir de la dicotomía de la naturaleza y la cultura. Para ello, hemos utilizado un análisis sociotécnico en el que la naturaleza es vista como un actor no humano del sector minero. En este sentido hemos intentado visualizar las relaciones de los actores con ella, en donde tres espacios aparecen claramente: el territorio como espacio de confrontación, el oro como espacio de conocimiento, y la biodiversidad como un espacio de alerta a las interacciones con ella.

Entrar por las materialidades de la Naturaleza en las controversias de la minería de Madre de Dios, nos permite plantear que las categorizaciones que desde diversos sectores se proponen, no hacen sino reducir y ocultar la problemática minera, traduciendo los intereses desde los cuales se construyen estas categorías. Las figuras minero o nativo, se vuelven antagónicas desde un punto de vista teórico, pero en la practica, los nativos explotan sitios mineros por diversas razones, tanto económicas como sociales. Sin embargo son invisibilizados, tanto por los entes estatales, las ONG's, como por las federaciones nativas, porque esta actividad no esta en acorde con la imagen del nativo que cuida el medio ambiente. Hecho, que no sólo marginaliza aún más las comunidades nativas que trabajan la mina, sino que también las excluye completamente del proceso de formalización. Del mismo modo, al tratar al sector minero como un ente homogéneo, desde un sesgo unidimensional, se simplifica un grupo si heterogéneo que las comunidades nativas.

En este mismo sentido, la clasificación de *ilegalidad* de la minería con la que presentan algunas ONG's, algunos entes estatales, algunos académicos y algunos medios de comunicación, continua en esta misma dinámica de simplificación de las problemáticas

mineras. Y lo que consiguen es invisibilizar lo que esta realmente en juego, y los verdaderos sectores ilegales que trabajan y se enriquecen de la minería ilegal de la región.

Las divergencias y los juegos de poder están plasmados en las materialidades en torno a la Naturaleza. Es como si estos actores, miraran cada uno desde un mapa propio la situación, pero no se interesaran a las diferentes yuxtaposiciones de derechos, de usos, de practicas y de ontologías. No parece haber dialogo ni respecto, y la desconfianza reina. Y en este río revuelto, quienes pescan son aquellos que están explotando ilegalmente y rápidamente las zonas protegidas donde no entran ni la marina, ni los policías, ni los militares.

Nuestro trabajo de campo revele ciertas ontologías de recursos que compiten con informes técnicos y tecno científicos, que se convierten en el discurso dominante para concebir la materialidad de la Naturaleza y sus utilizaciones. Y al no tener en cuenta los conocimientos locales, tanto el Estado como las ONG's, generan nuevas tensiones, que no permiten avanzar en los desafíos gigantesco que se imponen a la minería local. Creemos que si los actores se interesan más en las percepciones de los otros, podrían encontrar terrenos de escucha y de respeto mutuo para poder trabajar los problemas ambientales con las comunidades locales como motores centrales del cambio

Nos quedamos cortos para tratar muchos temas tocados en este texto. Los desafíos son muchos y pensamos que tener en cuenta las diversas definiciones de la Naturaleza, así como sus usos y practicas ontológicas, puede ser esencial para encontrar salidas a este impase de miradas dislocadas. Si tenemos en cuenta que estas definiciones son construidas desde la diversidad, podemos poner en la mesa que los significados y apropiaciones materiales son diferentes y pueden encontrarse en disputa. En estas construcciones pueden revelarse desigualdades históricamente construidas y que se entremezclan en distintas escalas, y por ende, deben ser parte integrante de los análisis y de las propuestas a las soluciones al sector minero regional .

BIBLIOGRAFIA

Akrich, M., Callon, M., & Latour, B. (2006). *Sociologie de la traduction Textes fondateurs*. (l. d. Textes rassemblés par le Centre de sociologie de l'innovation, Ed.) Paris: Mines ParisTech, les Presses, « Sciences sociales ».

Bakker, K., & Gavin, B. (2006). Material Worlds? Resource Geographies and the 'Matter of Nature. *Progress in Human Geography , 30* (1), 5-27.

Baudin, C. (2014). *Los cuadernos de investigación°4 : Wanamei*. Neuchâtel: HE-ARC.

Damonte, G. (2013). *Formalazing the Unknown. The stalemate over Formalizing Small-Scale Mining in Madre de Dios*. Retrieved 05 4, 2018, from The Broker: http//www.thebrokeonline.eu/articles/Formalizing-the-unknown

Damonte, G., & Vila, G. (2014). Sociedad y naturaleza desde las ciencias sociales: Una agenda por desarrollar. In G. Damonte, & G. VIla, *Agenda de Investigación en Temas Socioambientales en el Perú: Unam aproximación desde las ciencias sociales* (pp. 11-28). Lima, Perú: Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Escobar, A. (1999). After Nature: Steps to an Anti-Essentialist Political Ecology. *Current Anthropology , 40* (1), 1-30.

Fernández , L. (2010). *Desarrollo territorial en Madre de Dios. Los impactos socioambientales de la carretera Interoceánica Sur.* (W. C. ProNaturaleza, Ed.) LIma, Péru.

Geslin, P. (2002). *Les formes sociales d'appropiation des objets techniques, ou le paradigme anthropotechnologique*. Retrieved 11 10, 2015, from ethnographiques.org: http://ethnographiques.org/2002/geslin/

Gray, A. (1986). *And after the gold rush...? Human rights and self-development among the Amarakaeri of Southeastern Peru.* . Copenhagen: IWGIA.

Gray, A. (2002). *Derechos indígenas y desarrollo 3. Autodeterminación en una comunidad amazónica*. (G. I. Bosques, Ed.) Lima.

Haraway, D. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. (Routledge, Ed.) New York.

Karamoto, J. (2001). *La Minería Artesanal e Informal en el Perú.* LIma: Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE).

Latour, B. (1994). On Technical Mediation: Philosophy, Sociology, Genealogy. *Common Knowledge , 3* (2), 29-64.

Law, J., & Joks, S. (2017). Luossa et Laks. Saumon, science et savoirs écologiques locaux (SEL). *Revue d'anthropologie des connaissances , 11* (2), 149-163.

Moore, T. (2003). La etnografia tradicional Arakmbut y la mineria aurifera. In B. Huertas Castillo, A. Garcia Altamirano, & F. y. (IWGIA) (Ed.), *Los pueblos Indigenas de Madre de DIos.* Lima: Tarea Grafica Educativa.

Orihuela, J. (2014). La gobernanza de los recursos y el ambiente en la Amazonía peruana: Delineando una agenda de investigación desde el institucionalismo económico. In G. Damonte, & G. Vila, *Agenda de Investigación en Temas Socioambientales en el Perú: Unam aproximación desde las ciencias sociales* (pp. 47-74). Lima, Peru: Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Piazza, M. (2001). *Estudio de la linea de base nacional para el proyecto Prevencion y eliminacion progresiva del trabajo infantil en la Mineria Artesanal de oro en Sudamerica.* (S. p. IPEC /OIT, Ed.)

Rodríguez Castillón, J. E. (2015). *Poder, gobernanza y representación territorial en contextos de extracción minera en Madre de Dios.* Lima , Perú : TESIS, magíster en Estudios Amazónicos UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS.

Ruffiner, Y., & Vinck, D. (2017). LOS INVITADOS. Dinámicas de cooperación entre humanos y no-humanos en la minería de Madre de Dios. *SALSA XI SESQUIANNUAL CONFERENCE*, (pp. 1-15). Lima.

Sinia. (2018). Retrieved 6 2018, 3, from http://sinia.minam.gob.pe/novedades/infografia-mineria-ilegal-madre-dios

SORIA Heredia, J. (1998). *Entre tribus amazónicas : la aventura misionera del P José Alvarez Fernandez (1890-1970)*. Lima, Peru: Editoria San Sebastian.

Valencia, L. (2016). *Políticas de pequeña minería y deforestación: el caso de Madre de Dios*. Lima: SPDA.

Vinck, D. (1999). *Ingénieurs du quotidien. Ethnographie de l'activité de conception et d'innovation*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 047. Circulation of body techniques and cultural and artistic performances in a context of human mobility

THE OKINAWAN'S TRANSNATIONAL NETWORK: AESTHETICAL, ARTS, ARTIFACT, SKILL, AFFECTIONS FLOWS AND NETWORK BUILDING

Yoko Nitahara Souza
Secretaria de Educação do Distrito Federal

Abstract

The Okinawan's migration flows and network building was analysed under a large range of aspects. I carried out field research in Okinawa properly, Brazil and Hawaii, the largest and the oldest Uchinaanchu community. Aesthetical, arts, food, skills in artefacts, music, dance, singing, playing sanshin (Three string in an sneak skin covered wood body music instrument) working skills, student training, familiar and friends ties, heritages, rituals and others affective relationships were in focus. The Okinawans transnational network has established an intense global flow of people, knowledge, practices, beliefs and emotions that mobilize the feelings, affections and relations of the person who engaged yourself in migratory practices and mainly their descendant as the first Okinawan emigration refers to the year of 1899/1900. The art in general aspects like music, dance, poetry, weaving, visual arts, theater, artifacts, the traditional food, work practices became more and more sentimental and affective when a small group of people who share an historic migratory movement or even families who have member in different countries practice an art or eat a food or even learn their work from relatives or fellow countrymen. The arts, artifacts, aesthetics and feelings are highlighted in migratory circumstances. The mutual care, remittances, affective bond over all built an intense network where flows feelings, affect, knowledge, information, where the identity and belonging is shared.

Keywords: arts and aesthetical, flows, network building

INTRODUÇÃO

Os uchinanchu se consideram homens do mar ou *minchu* em uchinaaguchi. Eles eram navegadores habilidosos e dominavam as rotas de ida e volta utilizando as correntes marítimas, ventos e monções nas diferentes estações. Praticavam o comércio com vários povos da Ásia. Sua localização estratégica, a cerca de dois mil quilômetros ao sul do Japão, faz o arquipélago de Okinawa ser considerado a porta do Pacífico. A postura política histórica do reino de Uchinaa ou Ryukyu, privilegiando as relações de cortesia e comércio, funcionando como um entreposto marítimo para negócios entre China, Ilha Formosa

(Taiwan), Málaca (Malasia), Singapura, Indonésia, Coréia, Java, Japão, Sião (Tailândia) e Filipinas, dotou os okinawanos com a característica de serem abertos, corteses, maleáveis e extrovertidos. Deu-lhes o título de terra da cortesia, inscrito em uma tabuleta ostentada em um dos portais do castelo de Shuri e também o título de ponte entre as nações, inscrito no sino fundido em 1458 e presenteado a Ryukyu.

Historicamente as habilidades cênicas, artísticas, musicais, estéticas foram incentivadas no reino de Ryukyu ou Uchinaa. Tais habilidades foram desenvolvidas em um contexto de relações diplomáticas entre as cortes do reino de Ryukyu e muitas outras, principalmente a dinastia Ming da China que oficiava as cerimônias de coroação chamadas Sappo shi e enviou mestres de ofício, artes, artesanatos, estaleiros, letras, administração para se instalar em Kume Mura, terras isentas de impostos junto a corte de Shuri. Uma imensa gama de atividades e habilidades são vistas nos diversos artesanatos manuais como a construção de barcos; a cerâmica; a prata; a tecelagem em diversos materiais como algodão e a fibra da bananeira, chamado Bashofu; reutilização de vidros hotto garassu (hot glass) para fabricação de utensílios e bijuterias surgida no pós guerra; e mesmo na pintura tradicional em estêncil chamada Bingata; a música clássica kooten e popular miyo ambas tocadas em instrumentos como o sanshin, o koto, o taiko e as danças Ryukyu Buyo, Eysa. Fazem parte de um conjunto de ideias e imagens, uma estética própria que remetem ao chamado Mabui ou espírito Uchinaanchu. A dinâmica de fluxos de pessoas, informações, escolas de dança e música, práticas em artesanatos e afetos perpassa e cruza fronteiras de vários países, articulada em torno do espírito uchinanchu. A comunidade uchinanchu, devido à ação de agentes e agências articuladas via identidade étnica e espírito uchinanchu, construiu uma identidade transnacional. Por meio de uma etnografia multisituada (Marcus, 1995) busquei entender o papel do fluxo de conhecimento e intercâmbio de *sensei* e aprendizes em música e dança tradicionais de okinawa, seus agentes, na construção da rede transnacional uchinaanchu. A principal motivação de muitas viagens entre Okinawa e os diversos países que abrigam descendentes Uchinaanchu é tanto aprender e ensinar como participar de testes e apresentações que formam os eventos e sistemas de hierarquias dentro das escolas de dança e música de Okinawa. Trago histórias de vida marcadas decisivamente por seus envolvimentos com as artes de Okinawa, que se engajaram em fluxos globais e participam ativamente na construção da rede transnacional, via identidade étnica e prática cultural. Com especial destaque para a prática das artes, música e dança, clássica kooten e popular miyo, do reino de Ryukyu ou Uchinaa. A formação das redes artísticas ocorre enquanto genealogias, assim concluí, como veremos, que o espírito uchinaanchu confere um "parentesco simbólico" reforçado por ditados como *ichaariba choode* e *nuchidu takara* (desde a primeira vez que nos encontramos, somos irmãos; e a vida em si é um tesouro).

ANTROPOLOGIA, CORPO, FLUXOS GLOBAIS E REDES

Em uma visão ampla da antropologia, o estudo de fluxos praticamente surge com a disciplina, em especial nos estudos difusionistas como os de Rivers (1991[1920]) e mesmo, de outra forma, em clássicos como Malinowski (1922) e Mauss (1925). Ainda Mauss (1936) refere-se diretamente a técnicas que se expressam corporalmente, classificando-as em técnicas do corpo por idade e gênero, analisando também as influencias culturais em atividades corporais da via adulta, incluindo a música e a dança. Levy-Strauss (1950) na introdução a obra de Marcel Mauss destaca o inventário e a descrição das técnicas corporais propostos por Mauss, pois demonstram que o homem, sempre e em toda parte, soube fazer de seu corpo o resultado de suas técnicas e de suas representações. Mauss inaugura a análise cultural e social sobre o corpo humano em diversos e variados contextos culturais. Margareth Mead (1969[1935]), entre os Arapesh da Nova Guiné, estando interessada nas diferenças culturais existentes nos relacionamentos entre homens e mulheres, não deixou de notar o fluxo que existia entre as aldeias da praia e da montanha em termos de status, moda, penteados, danças e objetos que as acompanham.

Há mais de duas décadas a antropologia tem se dedicado ao debate sobre a cultura e a formação da identidade na sociedade contemporânea imersa em dinâmicas transnacionais. A produção acadêmica, bem como a realização de encontros e congressos em torno da temática do transnacionalismo, tem se avolumado. Discussões sobre a modernidade e a pós-modernidade, como em Harvey (2010[1989]), a comunidade imaginada de Anderson (1991[1983]), a sociedade em redes de Castells (1996, 1999, 2002, 2003), a globalização imaginada de Canclini (1990, 1993, 2003, 2005), trazem diferentes abordagens sobre os processos de globalização e transnacionalismo. Appadurai (1990, 1991 e 1996), Basch, Glick Shiller e Szanton (1994), Hannerz (1980, 1987, 1996, 1997), Fitzgerald (2002), Sahlins (1997) e Ribeiro (1997, 2000, 2001, 2003) trazem discussões antropológicas centrais sobre a migração transnacional e os fenômenos da globalização.

Gramsci (1982) fala sobre o intelectual orgânico que forma concepções de mundo. De modo algo semelhante temos o sentido dado ao termo japonês *sensei*. Ele é aplicado de forma ampla para designar, além dos acadêmicos, os mestres tradicionais em artes, artesanatos, danças, instrumentos musicais, lutas, mitos, caligrafia: uma gama variada de conhecimentos e práticas, institucionalizadas ou não. Em torno da difusão deste conjunto de referências à identidade uchinaanchu se articula de modo transnacional um grupo ou rede de intelectuais, seguindo o amplo sentido de *sensei*. Os fluxos e as prática dos *sensei*, bem como o fluxo de estudantes e aprendizes, são parte fundamental dos processos de formação da identidade partilhada pela rede uchinaanchu transnacional. A dinâmica de intercâmbios, mesmo quando realizada de maneira institucionalizada e acadêmica, é

permeada pela prática de várias artes tradicionais, sobre as quais se publicam reflexões acadêmicas disciplinares na antropologia, sociologia, história, língua (Arakaki, 2002; Chinen, 2007; Higa, 2011, 2015; Kaneshiro, 2002; Sakihara, Karimata, Shimabukuro e Gibo, 2012).

A ida e permanência, estudando ou fazendo estágios e testes de dança e música em Okinawa confere um valorizado capital simbólico a estas experiências (Bourdieu: 1971, 1980, 2004, 2007). Ao entrar em contato com a ilha e as pessoas de Okinawa ocorre um sentimento de participação com relação ao espírito uchinaanchu ou *mabui* (Lévi-Bruhl, 1985). O espírito uchinaanchu simboliza, segundo eles próprios, uma unidade com a qual seus membros se identificam e a partir da qual têm seu pertencimento reconhecido. É um lócus privilegiado do despertar do pertencimento ao grupo uchinaanchu que partilha uma identidade étnica. A própria formação do espírito uchinaanchu ocorre impulsionada pelo fluxo dinâmico de saberes, práticas e pessoas dentro desta rede transnacional. Ao acompanhar as conexões da rede uchinaanchu foi possível investigar como se forma, se mantêm, se reproduz e se representa esteticamente por meio da música e da dança, uma rede entre a comunidade global dispersa em uma dinâmica diaspórica transnacional.

ESTILOS *KOOTEN* E *MIYO*

Kooten é o estilo clássico, mais lento, cujas canções são poemas curtos, executadas em melodias longas, proveniente da corte de Shuri. Originalmente era utilizado em ocasiões formais de recepção de cortes estrangeiras. A dança clássica *odori* era desempenhada juntamente com a formação de música clássica *kooten* (composta pelos seguintes instrumentos: três músicos tocando *sanshin*, *fue* - flauta, *koto* - cítara chinesa, *kyuko* – instrumento de arco e *taiko* - tabor). Curiosamente, para entretenimento das cortes estrangeiras, exclusivamente dançarinos executavam o *odori*, muitas vezes vestidos com *kimono* de mulher e muito maquiados. Era uma estratégia de defesa. Atualmente, há uma predominância feminina entre os praticantes de *odori*, mas não é raro encontrar homens dedicados tanto à sua prática quanto homens que são *sensei* de *odori* diplomados em Okinawa.

O teatro clássico chamado *Kumi Udui* surgiu ao se inserir falas e um roteiro entre as músicas executadas pela formação *kooten* acompanhada da dança *odori*. Era encenado para as comitivas chinesas que permaneciam períodos de meses usufruindo a hospitalidade da corte uchinaanchu. O Kumi Udui ou Kumi Odori foi designado como patrimônio imaterial pela UNESCO em 2010. Os espaços dedicados à música clássica são bastante significativos, e guardam uma formalidade diferente do estilo *miyo*. Por exemplo o teatro nacional de Okinawa é dedicado mais à música clássica *kooten* e ao teatro clássico *kumi*

udui e, nas oportunidades que tive de assistir às apresentações, a formalidade da plateia, com muitas pessoas vestindo *kimono*, as regras de proibição de filmagens e fotografias, davam ao ambiente uma seriedade e sobriedade espelhada no tom da música executada. Bastante sóbria e lenta. A cadência rítmica do *kumi udui* da mesma forma conferia um ar cerimonial e sóbrio à apresentação que narrava histórias sérias, trágicas, tristes, familiares e de hierarquia social.

A população do reino de Ryukyu obteve o *sanshin* antes restrito à corte, utilizou-o como base de suas melodias, passando a criar suas músicas. Surge assim o estilo *miyo*, com a temática sobre a vida cotidiana e romântica. O *odori* é também dançado ou encenado com o estilo musical popular *miyo*, que é bastante agitado e alegre, podendo ser também melancólico e triste quando o tema é a terra natal distante. Tradicionalmente, o *sanshin* é acompanhado por um conjunto de *taiko* ou tambores, sendo um *shime*, tambor amarrado por cordas e um *odaiko*, tambor grande, ambos apoiados para ficarem em sua posição, o *shime* com uma das peles para cima e o *odaiko* com as peles em posição vertical, ao lado do *shime*. O estilo *miyo* é o mais executado em locais como as famosas *izakayas*, ou bares com música, frequentes em locais turísticos como a Kokusai Dori, a American Village e Koza, considerada a cidade do *rock* em Okinawa.

O *miyo* é a peça central em um estabelecimento chamado "*girls' bar*", onde além dos músicos atuam as conhecidas *hostesses*. Cobra-se por hora, com petiscos e bebidas servidas por muitas mulheres que se dispõem a conversar com as/os frequentadores. Fui duas vezes a um *girls' bar* em Oroku, Naha, assistir ao casal Saki Nakamura (na época grávida) e Ansei Yoshida que cantava e tocava *sanshin*, *taiko* (*odaiko* e *shime*) e *sanba*. Assisti a shows deles em um *shopping* lotado, como também estava um evento dedicado ao dia das mães. O reconhecimento da cantora Kazuko Mori, mãe de Ansei Yoshida, muito famosa em Okinawa por se apresentar com seu falecido marido Yasunori Yoshida, ficou claro neste evento do dia das mães. Devido à grande procura, teve de ser feito em duas edições no mesmo dia, com um requintado jantar seguido de cerca de quatro horas de música no estilo *miyo*, executada ao vivo e dançada por uma grande equipe, intercalado com o teatro cômico na figura do bufão *chandaara* e finalizado com sorteio de muitos prêmios. De modo geral, os artistas que se dedicam ao *miyo* atingem grande fama e reconhecimento em Okinawa, e mesmo no Japão, onde a busca por músicas classificadas como "*world ethnic music*" tem aumentado. Os eventos onde se toca *miyo* são agitados e muito movimentados, agregando a comensalidade, seja em forma de barraquinhas com comida de rua ou no interior das *izakaya* ou bares, onde o forte são as bebidas, ou mesmo em eventos familiares como o dia das mães.

O instrumento *sanba*, que pode ser traduzido por três asas, em referência às três plaquetas de madeira ou bambu que amarradas por uma das extremidades formam o

instrumento, acompanha algumas canções de *miyo*. Em 8 de março de 2014, acompanhei o evento anual dedicado a este instrumento, o *sanba no hi*, ou dia do *sanba*. Em um grande teatro, os artistas, após apresentarem algumas músicas de estilo *miyo*, se misturaram à plateia para ensinar como tocar o instrumento que deve ser posicionado entre os dedos da mão esquerda e com a mão direita bater as asas umas contra as outras, ritmadamente, de forma intercalada com o movimento de juntar as pontas das três asas com a mão esquerda, que segura o intrumento. O som é extremamente alto e agudo. Michiko Takase, que me vendeu o ingresso e me levou ao evento, me presenteou com um *sanba*. A pequena bolsa que o guarda foi feita pela esposa de Masao Teruya *sensei*. No momento em que os artistas desceram do palco, Michiko Takase me apresentou ao seu *sensei* – professor de *sanshin*, Masao Teruya, que se sentou para me ensinar. Ambos falam apenas japonês, mas fui tão bem recebida por eles que o *sensei*, muito reconhecido e famoso por sua atuação não só na música, mas também em filmes, festivais de cinema, ao tocar uma música muito conhecida, a animada "*Chon, chon, chon*" improvisou e trocou "*America kara*" (vindo da América) da letra original por *Burajiru kara* (vindo do Brasil) para me homenagear.

ARTES E CULTURA: CONSTRUINDO A REDE TRANSNACIONAL

A rede transnacional uchinaanchu se apresenta de forma intensamente vívida em sua faceta artística. É muito ativa na prática de artes consideradas como preservação da cultura de Uchinaa. Há grupos artísticos, museus, teatros, centros comunitários, de artesanato, escolas de música, *dojo* de *odori* (dança), instituições e personalidades cujas relações se entrelaçam, evidenciando e fortalecendo a formação de uma rede transnacional. A relação entre os *sensei* e seus discípulos foi descrita por seus praticantes, tanto de *odori* como de *sanshin*, como selada pelo destino e marcada pelo que chamam de 気持ち きもち *kimochi* ou sentimento, próprio ao espírito uchinaanchu. Vou apresentar algumas trajetórias de vidas marcadas pelas práticas das artes de Okinawa, em destaque para o *sanshin* e o *odori*. De modo amplo, aponto também para o chamado *boom* cultural okinawano, com novelas e bandas que fazem muito sucesso no contexto japonês e mesmo em países onde a comunidade uchinaanchu é expressiva, como Brasil, Peru, Bolívia, Havaí, Argentina.

A prática da música e dança okinawanas, para se atingir os altos graus de formação e certificação como *sensei*, exige longos anos de dedicação e testes obrigatórios em Okinawa. É comum ouvir que o primeiro motivo para ir à Okinawa foi uma apresentação ou teste de *odori* ou *sanshin*. A vontade de se dedicar aos treinos e exames de *odori* e *sanshin* seguindo uma carreira possui um peso significativo na busca por estar em Okinawa. A circulação tanto dos *sensei* como dos aprendizes faz com que o intenso fluxo crie conexões em forma de linhagens e escolas de *odori* e *sanshin*.

JÚLIA SAORI E SUA EXPERIÊNCIA NA GEIDAI OKINAWAKENRITSUGEIJUTSUDAIGAKU 沖縄県立芸術大学 OU UNIVERSIDADE DE ARTE DE OKINAWA

A professora e musicista peruana Julia Saori teve sua vida e carreira na música absolutamente ligada à dinâmica de intercâmbio e fluxos entre Peru e Okinawa. Sua mãe, órfã de mãe aos nove anos, sétima de nove irmãos, engravidou muito jovem, casou-se aos dezesseis anos e brigava muito com o pai de seus filhos. Vivia em idas e vindas entre a casa do marido e a casa do pai. Mesmo assim o casal teve três filhos, Julia tem uma irmã mais velha e um irmão mais novo. O pai de Julia mudou-se para Okinawa quando ela tinha um ano e meio e seu irmão não conheceu o pai por toda a infância. Quando Julia tinha por volta de 15 anos, sua mãe se engajou no movimento *dekasegui* e se estabeleceu em Nagoya. Ela e os irmãos ficaram com tias e com o avô. Por ocasião de uma cirurgia que sua mãe realizou, Julia foi ao Japão para ajudar. Assim seu pai comprou a passagem de Nagoya a Okinawa para se encontrarem. Antes de ir, Júlia perguntou a sua mãe como reconheceria o pai, pois não lembrava dele. A resposta foi: o que parecer com seu irmão é seu pai. E Julia de fato ficou impressionada com todos os modos parecidos entre eles de andar, sorrir, parar, posto que nunca tinham se encontrado. Este momento foi também relatado com tristeza com relação ao falecimento de seu avô paterno que queria muito conhecê-la, por ser a única da família que toca *sanshin* e músicas de Okinawa. No mesmo mês que a mãe de Julia fez a cirurgia, demandando seus cuidados, o avô, que a aguardava em Okinawa, veio a falecer.

O interesse de Julia em se dedicar à música de Okinawa ocorreu por meio de um grupo de amigos "*ex-becarios*" em Okinawa que no ano de 1999, organizando as comemorações do centenário da Imigração Okinawana no Peru, comemorada dez anos depois daquela dos japoneses, recrutaram 500 pessoas para apresentar *eisa*[1] e *taiko* (tambor). Alguns destes ex-bolsistas levavam para os treinos os seus *sanshin*, e formavam um grupo menor ensaiando as músicas que iriam apresentar juntamente com o *eisa* e o *taiko*. Assim Julia, que não conhecia o instrumento, perguntou se poderia levar um que era de seu avô e estava pendurado na parede. Segundo Julia as reuniões mensais de *moai* (tipo de consórcio, tradicional entre os uchinaanchu) ocorriam muitas vezes na casa de seu avô, e assim sempre alguém tocava este *sanshin*, enquanto conversavam, cantavam e bebiam.

Mesmo sabendo das bolsas ofertadas, Julia não quis trancar a faculdade ou deixar o trabalho para postular uma tentativa de obter tal oportunidade. Quando conseguiu da

[1] Eisa é a dança tradicional a cargo das associações jovem de cada vila, ou seinenkai, executada nos dias do obon (homenagem aos mortos), quando os jovens tocam o taiko (tambor) e as jovens dançam teodori (te, mão, odori, dança).

escola em que trabalha, ligada à comunidade *nikkey* de Lima, um contrato segundo ela eterno, conseguiu apoio para tentar a bolsa. Em 2012, obteve uma bolsa *kenshusei* por Okinawa-shi, onde permaneceu por três meses, de outubro a dezembro. Retornou ao Peru e, no início de abril de 2013 já voltou a Okinawa para estudar por um ano na Geidai, a universidade de artes, instalada na área do castelo de Shuri. Sobre esta experiência e as instituições *nikkey* no Peru, Julia relatou:

> Julia: El AELU[2] es una asociación deportiva que se llama *La unión*, y el colegio también se llama *La unión*. Están en el mismo lugar. El colegio donde yo trabajo es como el *kindergarden* de la unión, o sea los niños que salen de cinco años pueden ir directamente a estudiar en la unión.
>
> Yoko: ¿Y la universidad acá, cómo es?
>
> Julia: Yo tuve clases de todas prácticas de instrumentos, estudié *sanshin*, *fue*, *koto*, *taiko*. Aprendí también un poco de *odori*. Y tuve dos cursos teóricos, que era uno de composición musical, por ejemplo el profesor tocaba y tú tenías que escribir las notas que el profesor iba tocando. Era muy difícil. Y el otro curso era de la historia de la música. La música clásica es del reino de Ryūkyū. Antes Okinawa no era Okinawa sino Ryūkyū. Entonces la música que nosotros estamos practicando es de la época de Ryūkyū, y era música que se tocaba en los cortejos, a la corte real, a la realeza y las letras de las canciones son muchas veces poemas. Es impresionante porque la letra es cuatro líneas, pero la cancion es larguísima porque asi es la música de esa época. Lo que yo estudié allá (Ryudai) como era música clásica, no sé, no la voy a poder enseñar a los niños obviamente porque es muy largo, pero en Perú hay grupos que tocan esta música. Ese grupo se llama *Nomura ryu ongaku kyokai*. Acá en Okinawa el *Nomura ryu ongaku kyokai* es una asociación y en Perú es la filial. El año pasado cumplió 50 años de fundada en Perú. Nomura es el nombre de la persona que creó la escuela. Porque hay otra escuela de música clásica que se llama *Afuso Ryu Ongaku Kyokai*, pero yo pertenezco a Nomura Ryu. En Okinawa, cuando yo entré al Geidai me preguntaron "¿Tú eres de Nomura o de Afuso ryu?" y los digo "No, yo soy de Nomura Ryu."

Julia retornou ao Peru poucos dias depois da entrevista, chegaria em um domingo e já retomaria sua sala de aula, pois as crianças já haviam iniciado o ano letivo com uma substituta.

ELIZA MIYUKI MIYAGI SENSEI E FERNANDO EZEQUIEL HIGA

Eliza foi bolsista *kenpiryugakusei* em 2005 dedicando-se ao estudo e treino de *odori* na Geidai, universidade dedicada às artes de Ryukyu, instalada próxima ao castelo de Shuri. Porém considerou o período de um ano insuficiente e ao total dedica-se ao *Ryukyu buyo* há quinze anos. Após a bolsa, Eliza permaneceu em Okinawa e conseguiu um emprego nos correios com o objetivo de aprofundar seus treinos e conseguir se formar como *sensei* de

[2] AELU – Associacion Esportiva La Union, localizada em Lima, Peru.

Odori. Ela nasceu no Brasil e vive em Okinawa, sua mãe nasceu em Okinawa, mas vive no Brasil. Anteriormente havia vivido no Japão com seu pai que, nascido no Brasil, se engajou na migração *dekassegui*. Suas declarações foram simples e diretas no tocante à sua percepção enquanto uchinaanchu através da prática do *Ryukyu buyo*.

> Eliza: Para mim espírito uchinanchu cultura, as músicas tradicionais, como que fala? O *odori* que eu estou aprendendo. Assim me sinto mais como uchinanchu, vivendo com o *odori* de Okinawa, que antes de aprender música. Antes de aprender *odori* eu não sentia que eu era uchinanchu, que eu vivia mais lá no Kanagawa, nem conhecia direito Okinawa. Para mim Okinawa era só a ilha da parte da minha mãe, só. O meu pai é brasileiro, assim tipo ele é uchinanchu também, só que ele nasceu no Brasil. Aí o meu pai já não sabia direito Okinawa. Só que quando eu comecei a aprender *Ryukyu buyo* eu me senti mais, que eu sou uchinanchu, *odori* para mim é espírito uchinanchu, *odori, odori* mesmo. **(...)** dentro das músicas de Okinawa dá para aprender, pensamento do uchinanchu, *kangaekata*, (pensamento) dentro da música. Com as músicas de Okinawa dá para aprender as histórias de Okinawa também. Tem tantas histórias bonitas que geralmente os novos, mesmo que fosse de Okinawa, os novos daqui já não sabem direito, nem sabem falar uchinaguchi, porque a maioria já *wakai hitotati, wakaranai hito ga*, (pessoal jovem não sabe) nem dá para entender, porque o *oji* e *oba*[3] já não fala, não ensina para eles. Aí com as músicas dá para aprender o *uinmaro* (mútua ajuda em forma de consórcio ou mutirão). Nas músicas também tem isso, né? *Odori*, mesmo *odori* comecei no Brasil, aí já faz quinze anos já. Aprendendo *odori*, né. Foi a minha *oba* que levou na academia, aí fiquei muito, fiquei emocionada assim com as músicas, porque é muito bonito, eu queria sentir que isso que é Okinawa. *Naka sugoku kangeki shita ni kokori* (dentro dos sentimentos sublimes está o orgulho) Como que fala *kokori* em português?
>
> Yoko:Ah, orgulho.
>
> Elisa: O orgulho de ser uchinanchu, de ser *nihonjin* (japonês), uchinanchu. Então para mim o espírito uchinanchu, e saber o que as *oji oba* ensinou para a gente, porque agora não dá para aprender mais com os *oji, oba, minna no hito bon shinde teru desho* (pois estão mortos). (...) isso quer dizer que *odori* tem alguma coisa, né, *nante yu kana* (como se diz) *odori* foi ah *mukashi no mo hitotati ga tsukutekita mono desho* (coisa que as pessoas antigas fizeram) né. Aí dá para aprender o que eles queriam avisar para a gente, por que tem *odori* a gente dá para aprender o que teve, anterior de Okinawa também. Se der para ler as letras da música de Okinawa tem bastante coisa legal, tá escrito bastante coisa que dá para saber o que eles pensavam naquela época, porque Okinawa foi uma ilha que tinha mais paz, mas quando começaram a entrar os outros *nihonjins*, os americanos, já começou a mudar bastante.

Eliza marcou a entrevista juntamente com um almoço na churrascaria brasileira em Okinawa chamada Bovino's. Fomos atendidos por brasileiros e, por coincidência, uma moça da equipe havia nascido e crescido em Sobradinho, DF, como eu. Fomos juntas no carro de Hiroki Maeda, nascido em Kumamoto ken (na ilha de Kyushu, mais ao sul do Japão) e dedicado ao *taiko* no grupo Ryukyu Koku Matsuri Daiko e também com o

[3] Ojisan é tio, ojiisan é avô, abaasan é tia, obaasan é avó. Em Okinawa, utilizam o termo reduzido para ambos, entre parentes mas também para se referir aos senhores de idade mais avançada. Minha avó considerava ríspido tal termo, preferindo bachan. O sufixo san, algo como senhor ou senhora, é amplamente utilizado, enquanto chan é um modo carinhoso mais aplicado a crianças ou mulheres solteiras com quem se tenha intimidade e kun para jovens rapazes.

argentino Fernando Ezequiel Higa. Eles concordavam com Eliza e complementavam as colocações sobre o Ryukyu *buyo*. Já havia ido a um evento, um concurso de *sanshin* e canto com apresentação de *miyo*, com o grupo de bolsistas recém chegados em 2014 e Fernando estava no grupo. Sua trajetória é interessante pois seu caso trata-se de uma iniciativa pessoal e sem apoio de bolsa, sua inserção no fluxo migratório foi motivada pelo desejo de aprender Ryukyu *buyo* e se tornar *sensei* em seu país, Argentina. A partir deste interesse se mudou para Okinawa, onde trabalha em um mercado e mantém os treinos de *odori*.

Para o *gatimaya* de sua bisavó, grande festa em que se comemora o retorno à infância das pessoas que completam 97 anos de idade, simbolizado por cata-vento entregue ao aniversariante, Fernando preparou uma apresentação de *odori*. A partir desta primeira experiência, passou a identificar sua raiz e origem em Okinawa através da dança *odori* e partiu. Disse ter acabado de conseguir o segundo nível de certificação que ainda não lhe permite dar aulas. Fernando e Eliza foram os primeiros a falar sobre a questão de valores, afirmando girar em torno de trezentos mil ienes, algo como três mil dólares, a realização do teste para obter a certificação para atuar como *sensei*. Falaram também sobre a atuação profissional, utilizando a divisão *warubaito*, trabalho temporário, e *shigoto*, emprego fixo de tempo integral, modalidade que não existe para a carreira de dançarino de Ryukyu *buyo*. Depois da churrascaria, Fernando iria para o treino de *odori*, pois faria uma apresentação, juntamente com o seu *dojo* ou academia, no castelo de Shuri. Pensei que naquele espaço histórico os artistas receberiam por suas performances, mas Fernando afirmou ser voluntário. Há um revezamento entre as academias e escolas de *odori* e *sanshin* no palco do castelo de Shuri, localizado na área de acesso livre, sem necessidade de pagamento da taxa de entrada. Há performances todos os sábados e domingos, 11, 14 e 16 horas, sob responsabilidade da escola de *odori* do dia.

MADALENA MURAMOTO SENSEI

A primeira visita de Madalena a Okinawa foi para apresentar-se dançando *odori*, prática na qual se iniciou na infância, com cerca de dez anos. Com dezessete anos, foi contemplada com a bolsa *kenshusei* por Iejima, localidade onde sua avó nasceu. Após já ter se formado como *sensei* de *odori* no Brasil, por meio de contatos de sua avó, foi para Okinawa morar na casa de Kinjo *sensei* de *odori*. Teve que recomeçar todo o processo de treinos, obtenção de certificados e testes até se tornar *sensei* pelo sistema de Okinawa. Madalena e sua família sofreram um assalto em São Paulo e não pretendem voltar ao Brasil. Toda sua família vive no Japão, em Chiba, grande Tóquio, para onde ela se mudou e atuou como professora de *odori*. No entanto sua *sensei* de *odori* estava com dificuldades em tocar o seu *dojo* ou escola de *odori* e chamou Madalena de volta para Okinawa. Assim

ela é a responsável pelas aulas de *odori* no *dojo*. Afirma, aliás uma constante entre os dançarinos de *odori*, que é uma prática muito dispendiosa. Além das próprias aulas e indumentária, acessórios como perucas, leques, anéis, pinos de cabelo e maquiagem, há o custo maior dos testes e certificações que implicam o deslocamento, estadia e alimentação de toda a banca, que a pessoa a se submeter aos testes deve arcar. Madalena se mantém exclusivamente dedicada ao *odori* e às artes segundo ela devido ao apoio de sua *sensei*, principalmente no suporte material dos trajes, maquiagem, espaço para treino e inclusive uma moradia, onde ela reside com uma sobrinha de sua *sensei*.

Além de dar aulas de *odori* Madalena é envolvida em outras atividades relacionadas à arte. Faz aulas de *sanshin* e também canta. Me levou ao ensaio de um espetáculo onde ela substituiria a dançarina principal em apresentações na França. Madalena ensaiou neste dia até de madrugada, e seria assim nos próximos meses. No dia em que entrei em contato com Madalena, as obras de Tamaki san estavam sendo exibidas na galeria de arte do *resort* Kanucha, ao norte da ilha, às margens da baía Oura, centro de uma disputa devido à construção de uma base militar que aterra a baía. Madalena posa como modelo vivo para pinturas e aulas do Tamaki san, vestindo os *kimono* e fazendo posições do *odori*, e me convidou para ir com ela e Etsuko Tamaki, esposa do pintor, até a exibição. Em formato grande, as pinturas ilustram Madalena em tamanho natural, com diversos modelos de *kimono* e diferentes estampas tradicionais. Na atribulada agenda de Madalena, acompanhei muitas de suas atividades e mesmo momentos de lazer.

Etsuko e seu esposo Tamaki convidaram-me, por meio de Madalena, para dois jantares em sua casa. No primeiro, recebendo uma família de Osaka, Tamaki e Madalena tocaram *sanshin*, cantaram e dançaram *odori*. O segundo jantar, que devido à chuva não foi realizado no jardim como o anterior, contava com a presença de uma senhora responsável pelo programa de bolsas *kenshusei* por Kitanakagusku e seus familiares que fabricam cerâmica tradicional. Esta senhora lembrava com carinho dos bolsistas que recebeu, entre eles brasileiros e, por coincidência, uma *sensei* de *odori* que veio a Brasília para algumas aulas que eu fiz. Nesta noite, fui presenteada com uma *ryuka*, ou poema tradicional uchinaanchu, além de experimentar o *awamori*, bebida destilada típica curtida com a serpente *habu*. A família Tamaki, com a filha Ai, ou Robuchan (de *love*), tem um café em sua casa, onde também aconteciam as aulas de pintura. Etsuko, que se declarou descendente de *Kume mura*, a vila de imigrantes chineses, incentivou o marido a pedir demissão de um emprego administrativo e se dedicar à pintura, sendo ela que administra as aulas de pintura, a venda dos quadros e o café.

Madalena diz que tem duas famílias de adoção em Okinawa, de sua *sensei* de *odori* Kinjo e do pintor Eiichi Tamaki *sensei*. Mais do que uma simples alusão retórica, o termo família opera entre os uchinaanchu no sentido de discernir, por meio da relacionalidade

efetiva e afetiva, a convivência e participação nas vidas uns dos outros, quem faz parte de sua família. Elos, cuidados, relações conectam pessoas sem qualquer parentesco consanguíneo em uma família. A inserção plena de Madalena nas redes de *odori* e artísticas em geral em Okinawa, e principalmente na parentalidade estabelecida no *dojo* de *odori* de Kinjo *sensei* e no *atelier* / café da família Tamaki, revela, no convívio com estes artistas de Okinawa, do Japão e esta brasileira cuja trajetória de vida é dedicada às artes de Okinawa, foi de fundamental importância na pesquisa de campo por possibilitar perceber o funcionamento do sistema de provas, certificações e principalmente as genealogias artísticas na música e na dança. A construção da rede artística em torno da prática do *odor*i, também chamado *Ryukyu buyou*, e da música de Okinawa, é um dos âmbitos da rede uchinanchuu que se mostra mais efetivamente ativo, envolvendo pessoas que se lançam em fluxos globais e dedicam a vida à arte de Uchinaa. Credito tamanha efetividade no estabelecimento das relações à afetividade e carga emocional envolvidas na transmissão de práticas artísticas.

UKWANSHIN KABUDAN GRUPO DE ARTES DE RYUKYU/OKINAWA NO HAVAÍ: CONEXÕES GLOCAIS CONSTRUINDO A REDE TRANSNACIONAL

O Ukwanshin Kabudan é um grupo independente dedicado a preservar e perpetuar, por meio da prática e do ensino, a tradicional manifestação cultural do antigo reino de Ryukyu. O grupo, fundado em 1999, não apenas pratica as performances da arte da dança e da música, mas mantém aulas, palestras, oficinas e viagens de estudos relativos a vários aspectos da história, língua e cultura okinawana. Na primeira oportunidade que tive de conversar com o fundador do grupo, Eric Wada, ele se declarou *conservative* em relação à tradição e cultura de Uchinaa. Suas posições políticas, muitas vezes contra seu país de nascimento, os Estados Unidos, quanto à presença militar em Okinawa, e também contra o tratamento que considera discriminatório do Japão em relação a Okinawa, são afirmadas publicamente e nas redes sociais.

Fui ao Havaí em busca do COS – *Center for Okinawan Studies* e o EWC – *East West Center*, ambos na Universidade do Havaí, em Manoa, Honolulu. Qual não foi minha grata surpresa ao conhecer o Ukwanshin Kabudan grupo de artes de Ryukyu / Okinawa. Antes de estar ciente sobre a existência deste grupo, entrevistei Jonathan Okamura, antropólogo professor do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade do Havaí e membro do COS. Ele falou sobre a importância social e a vitalidade cultural das atividades do Ukwanshin Kabudan na sociedade nipônica do Havaí.

> Jon – I have a former student who is a *sanshin* player, and he went to Okinawa to study for years. So he wrote this article about been Uchinanchu, Norman

> Kaneshiro. He is a very well known name in the community for his music and dance. I interviewed Norman. I am writing on the Japanese in Hawaii. And I interviewed Norman because of this group which is called Ukwanshin Kabudan. He and his other friend is Okinawan. They have this musical and dance group, and they have Uchinaanchu language classes. Music, dance, they are proud of. They have a lecture site. (...) Eric Wada is the other person. Eric also went to Okinawa to study for years, he is more dance instructor and performer. But they are interested in being able to articulate about being Okinawan and try to maintain the culture. They represent a cultural approach to traditional Okinawan music and dance. They have contacts with people in Okinawa. A cultural tour that they take young Okinawans to Okinawa. Lectures, Okinawan history, language, culture are other things they do. You know the Uchinanchu language in Okinawa died out. There are ones in Hawaii who are trying a language revival. They try to get Okinawan students studying here in the university to return home and organize language programs for young children, very young children try to learn uchinaguchi. (...) (Norman and Eric) are really in a great effort for this kind of cultural revitalization of the Uchinaanchu culture and identity in Hawaii. There is a very organized Okinawan community here. Norman is very articulated so he can express ideas about Okinawan culture in wider concern to maintain the culture and identity here. It is very different from Naichi (Japanese) now here. You know, Naichi young people aren't interested in music and dance. (...) You know, when we talk about Okinawan culture. Music and dance they make distinctive."
>
> (entrevista com Jonathan Okamura, professor associado, Universidade do Havaí, 27 de fevereiro de 2013).

Entrevistei os dois principais responsáveis pelo grupo, Eric Wada e Norman Kaneshiro. Kaneshiro publicou um artigo, *Uchinanchu Identity in Hawai'i*, no livro *The Japanese American Contemporary Experience in Hawai'i*, editado por Jonathan Okamura (2002), onde trata da importância da música e do intercâmbio para a identidade uchinaanchu. Norman e Eric conduzem vários tipos de atividades culturais e educacionais. Especialistas em música, têxteis, fabricação de instrumentos, artesanato e grupos de dança okinawanos, são frequentemente recebidos pelo Ukwanshin Kabudan. O grupo realiza inclusive mobilizações políticas e ecológicas ligadas à Okinawa, recebendo políticos e biólogos em reunião ou empunhando cartazes em frente à embaixada do Japão.

Seus membros frequentemente recebem especialistas em música okinawana, artesãos, grupos de dança vindos diretamente de Okinawa e ilhas vizinhas, que possuem seus contextos culturais específicos. Mesmo no interior da ilha principal de Okinawa, em tempos antigos, havia várias línguas (os linguistas classificaram sete línguas ou dialetos como parte de uma língua uchinaaguchi), bem como diferentes estilos de música, danças e rituais. Havia pouco, o Ukwanshin Kabudan recebeu um mestre na fabricação artesanal de *sanshin* e transmitiu sua aula ao vivo no seu canal na internet. Palestras e aulas de *sanshin* e uchinaaguchi também são transmitidas, com participação via Skype, diretamente de Okinawa algumas vezes. Desta forma, os membros do grupo garantem deixar claras as especificidades de cada local ou pequena ilha de onde se originou um rico legado cultural em termos de música, língua, artesanato, tradições próprias e assim por diante.

Eric Wada e Norman Kaneshiro são verdadeiros *sensei* esforçando-se para manter vivas as músicas, danças, cultura e práticas do antigo reino de Ryukyu no Havaí. Na página de internet do grupo Ukwanshin Kabudan eles explicam sua história e propósitos. Mais do que apenas apresentar as artes e música eles se mostram extremamente comprometidos com a história, o sentimento profundo, o tecido e as questões social englobando não apenas Okinawa propriamente, mas a comunidade uchinaanchu. A existência desse grupo nos mostra mais uma vez o profundo papel desempenhado pelas artes populares e de corte na articulação do contexto local com o global, em uma verdadeira conexão glocal, e na construção de uma rede transnacional.

A rede Uchinaanchu manejada pelo Ukwanshin Kabudan tem agido conscientemente de modo a resgatar valores e adaptar-se à nova realidade facilitada e acelerada pelas comunicações e transportes contemporâneos, utilizando, ao mesmo tempo, da intensidade de interação para circular o espírito uchinaanchu. Mesmo assim eles afirmam constantemente serem de certa forma conservadores, no sentindo de buscar a preservação da tradição e da arte.

MÚSICA, DANÇA E IDENTIDADE

A cultura Okinawana em suas expressões artísticas na música, dança, artesanatos diversos como os têxteis bashofu e kasuri, cerâmica, vidro ホトガラス *hoto garassu* ou *hot glass*, a técnica de estêncil bingata com seu colorido tropical, paisagens paradisíacas e mesmo o panorama comunitário integrado à natureza, tem sido alvo de um crescente interesse em todo o Japão e mesmo internacionalmente. Há novelas sobre Okinawa como ちゅらさん Churasan, com inúmeros episódios que focam a saga de uma família okinawana. Posso destacar, igualmente, o grande sucesso de uma minissérie テンペスト *tenpesuto* ou *tempest* que mescla em sua trama a sucessão nas dinastias Sho, a organização política e administrativa dos cargos e funções em Shuri, a relação com a China, a chegada do comandante Perry e a presença do missionário cristão Bettelheim[4], com temas religiosos como as xamãs *yuta*, o poder do talismã *magatama* e o espírito do dragão. As bandas e escolas de música tradicional, nos estilos clássico *kooten* e popular *miyo* com o indispensável instrumento tricórdio *sanshin*, do mesmo modo atingem grande audiência em todo o Japão.

[4] No começo do século 19, poderosas nações ocidentais buscavam abrir o Japão, diplomaticamente se possível, caso contrário por força das armas e enviaram missões a Okinawa. Em 1 de maio de 1846, o navio Britânico Starling desembarcou o missionário e médico Benard Jean Bettelheim, segundo Keer (2000: 279 – 97), como um pagamento em uma estranha moeda pela hospitalidade recebida em 1816 pelo capitão Basil Hall. Permaneceu em Okinawa por oito anos e indiretamente forneceu informações que possibilitaram o plano de abordagem do Japão por meio de Okinawa feito pelo comandante Perry, um militar americano a quem foi dada a tarefa de abrir, em 1853/54, os portos do Japão, comandando uma frota fortemente armada.

A música tocada com o *sanshin* bem como a dança *odori* são símbolos incontestes de Okinawa e mesmo do antigo reino de Ryukyu, como demonstra a execução que era feita nos desfiles de pagamento de impostos enviados por Ryukyu a Edo (atual Tóquio). As conexões históricas e culturais remetem tanto à música quanto à dança, preservando valores e relacionando o mais íntimo sentimento do que consideram ser uchinaanchu e o compartilhar o *mabui* ou espírito uchinaanchu. Muitos artistas e praticantes se referem ao *mabui* como a própria dança ou o modo de cantar e tocar o *sanshin*, vinculados às raízes na corte do reino de Uchinaa. Povos diaspóricos possuem histórias de fluxos que deixam sentimentos de nostalgia por sua ilha natal, a música é um elo fundamental entre os uchinaanchu. É um elemento a reforçar seu pertencimento e a marcar relações de diferença com um conquistador, Portugal, em Cabo Verde, e o Japão e Estados Unidos, em Okinawa. Dias (2003), em um contexto de país recém independente, expõe um projeto de nação surgido e refletido na música de Cabo Verde. Em Okinawa, onde a independência é discutida timidamente, semelhante projeto pode ser visto em letras e versões de músicas tradicionais que falam da atual situação política de ocupação por bases militares e da perda da língua. A música pop tampouco fica atrás.

Roberson (2001) escreve sobre a cena da música Uchinaa *pop* e questões de identidade, afirmando ter iniciado em 1990, 1991 o que considera ser a terceira geração de ouro de músicos e bandas. O primeiro sucesso do gênero Uchinaa pop, no entanto, data de 1978, com o lançamento do álbum Akabana, de China Sadao e a famosa música *Haisai Ojisan*. O autor pontua a existência de disputas sobre o que é autêntico e puro nas práticas musicais, mas afirma que seu foco é a produção e o conteúdo em si das letras. Roberson analisa letras que remetem à mistura enquanto a principal diferença dos okinawanos em relação ao Japão; às influências das superpotências Estados Unidos, China e Japão em sucessivas eras; à diáspora e suas conexões, à resistência e protestos contra a ocupação americana. Informa:

> In September 1995, a twelve-year-old Okinawan girl was kidnapped and raped by three U.S. Marines. This rape occurred at a time of already heightened criticism of the continuing presence of U.S. military bases in Okinawa. In response to the rape, Kina composed a song called "Shoojo no Namida ni Niji ga Kakaru Made" (Until there is a rainbow around the young girl's tears). While not directly explained in the song lyrics, the meaning of "young girl" and the reason for her tears are obvious within the Okinawan context, making the song lyrical but still strongly political. Performed as a slow, acoustic-guitar-based ballad, this song is sung in Japanese, making the audience effectively all of Japan. […] Another politically active Okinawan musician, Daiku Tetsuhiro, has gained much positive and negative attention for his re- recordings of the song "Okinawa wo Kaese" (Return Okinawa). This song was originally composed in the mid-1950s in Kyushu as a "movement" song calling for the return of Okinawa to Japanese control. Daiku has recorded this song twice, once on his *Okinawa Jinta* CD of 1994, and again on a 1997 collaboration album entitled *Chibariyo Uchinaa* (Fight! Okinawa). These two recordings, as is often noted, are

> significantly different. The first recording is the thirteenth of fifteen songs and is an up-tempo, bass and saxophone-dominated remake. The second recording is the opening song of the CD *Chibariyo Uchinaa* (which concludes with the song "Ganbaro" [Let's fight for it!], originally also a union theme song from the strident unionization struggles in mainland Japan in the 1950s). Daiku's second re-recording of "Okinawa wo Kaese," further, begins with a simple sanshin and taiko introduction, marking this version of the song as more fully *Okinawan*. Daiku sings with anger in his voice. He also made a very important change in the lyrics of the refrain, from "*Okinawa* wo *Kaese*" to include the line "*Okinawa* e *Kaese*," changing the meaning of the line from "Return Okinawa [to Japan]!" to "Return [it - the land] to Okinawa." Making a claim for Okinawan land for Okinawans, against both Japanese and U.S. domination simple, direct. (Roberson, 2001:231-3)

Além de expor a situação de engajamento na luta política por parte de alguns dos artistas analisados no artigo, o autor afirma que o lugar da identidade uchinaanchu nas representações musicais locais refoça o orgulho e encerra seu argumento sob o título "conexões". Situa sua referência teórica sobre globalização e transnacionalismo. Finaliza seu artigo com a frase da música "devolva Okinawa" para deixar claro seu posicionamento político.

> Writing and singing about Okinawa — as a place that is distinct and different, betwixt and between, beautiful, and home — then, makes other political protest easier to imagine and execute. Uchinaa Pop music must be understood not simply as fashionably consumable ethnic or world music, but as an important means through which Okinawans can situate themselves in relation to local, national, and transnational contexts. Mainland Japanese and American subordination of Okinawa - whether manifest as geo-political policy, social ideology, or cultural practice - makes these local musical representations of Okinawan place and identity especially significant. Uchinaa Pop music may be marketed as fun, colorful, and different - which it often is - but to view Okinawa(n music) only as an exotic landscape, reproducing mainland Japanese (American and world) desires and discourses, endangers blindness (and deafness) to the fact that Uchinaa Pop is also an important site in the contemporary Okinawan cultural politics of place, pride, and protest. (Roberson, 2001:235)

Nas escolas e nos locais turísticos e mesmo comunitários, a música e dança okinawana é amplamente incensada e fala-se de um *boom* cultural em todo o Japão. Mas há polêmica. As canções do livro *Omoro Soshi*, que se traduz por coletânea de poemas, são considerados cânticos sagrados. Alguns artistas discordam fortemente de muitas pessoas e grupos da comunidade okinawana, sobretudo dos mais jovens, que executam estas canções fora do contexto original, qual seja, o festival *obon* em agosto (em homenagem aos ancestrais mortos), quando as comunidades fazem o *eisaa*, o momento final do festival *obon* que acreditam expulsar os espíritos que os visitaram por três dias, no décimo quinto dia do sétimo mês do calendário lunar com as jovens do *seinenkai* (associação de jovens) dançando *teodori* (*te* traduz-se por mão, *odori*, dança) e os jovens tocando *taiko* (tambores) pelas ruas de cada vilarejo. Estes artistas se sentem tristes e chateados, desrespeitados,

ao ver grupos modernos apropriando-se e executando as canções sagradas fora de seus contextos tradicionais. Mesmo quando lembrei do argumento dos grupos de *taiko* que alguma modernização poderia ser mais atrativa para as novas gerações, respondem que o *eisaa* se tornou apenas entretenimento, que as pessoas que são membros dos modernos grupos de *eisaa* e *taiko* não pensam sobre a problemática situação de colonização e injusta ocupação que Okinawa vive hoje em dia.

REDE DE *SANSHIN* E DE *ODORI*, FLUXO GLOBAL ARTÍSTICO

O *sanshin* é um instrumento símbolo de Okinawa que arregimenta praticantes de muitos outras províncias do Japão. Segundo a etnomusicóloga Alice Lumi Satomi, professora da Universidade Federal da Paraíba, no documentário "*Sanshin*", a origem do instrumento tricórdio é o chinês chamado *sanxian* que ganhou adaptações em tamanho e revestimento em couro de cobra em Okinawa. A origem do *shamisen* japonês é o *sanshin* okinawano que, após a invasão de Satsuma, era muito utilizado nos desfiles de pagamento de tributo do reino de Ryukyu ao *shogunato* em Edo (antigo nome da cidade de Tóquio), reforçando o exotismo e submissão dos ryukyuanos. No Japão o *shamisen* é um instrumento maior, revestido em couro de gato e tocado com uma pá semelhante à colher de pegar arroz japonesa chamada *shamoji*. Já o *sanshin* é tocado com uma garra feita de chifre bovino. Alice Satomi afirma ainda que a cultura do *sanshin* cumpriu, na manutenção da coesão dos okinawanos, a mesma função que a religião, segundo Eliade (1992) o último reduto de preservação das tradições. A tese de doutorado defendida em 2004 por Satomi, foca na prática do instrumento *koto*, da família das cítaras chinesas, em três associações ou grupos de São Paulo. Uma delas é a AOKB – Associação Okinawa Kenjin do Brasil. Diz Satomi (2007: 131):

> Os fatores da sobrevivência da música okinawana no Brasil são muito semelhantes à dinâmica observada por Sutton (1983:75-80) no Havaí. O processo de continuidade é alicerçado na disponibilidade de instrumentos, partituras e gravações; no contato permanente com as respectivas matrizes em Okinawa; na prática pelas novas gerações; no universo hierárquico dos concursos, performances e da aprendizagem; e, sobretudo no bairrismo, rivalidades entre escolas e a superioridade dos "*naichi* [demais japoneses]", que provocam o grande objetivo da coesão. "Além de amenizar o coração e a saudade, o significado principal da música é a união entre os associados", simplifica a professora Chieko Chibana (Satomi, 2007: 131)

O trecho citado, além de buscar conexões entre a prática da música okinawana no Brasil e no Havaí diretamente com Okinawa, aponta para as estruturas institucionais hierárquicas dos concursos. Eu diria ainda que o contato com a chamada matriz em Okinawa é responsável pela certificação dos professores e alunos que buscam uma

carreira tanto na dança como na prática dos instrumentos tradicionais como o *koto* e o *sanshin*. As escolas, genealogias e eventos ligados à arte da música e dança são grandiosos e complexos em Okinawa. A prática do *sanshin* é tão difundida que em muitos bares de locais turísticos como a *Kokusai dori* ou avenida Internacional, os músicos não são okinawanos. A Associação Okinawakenjinkai de Brasília e o Festival Okinawa do Hotel Taiyo em Caldas Novas (Goiás) de 2010 receberam uma cantora de *miyo*, que toca o *sanshin* acompanhando sua voz, que era nascida em Hokaido, uma província ao norte do Japão e distante de Okinawa. Ministrou ainda um workshop para ensinar o penteado tradicional uchinaanchu, com o coque alto e chumaços nas têmporas na Okinawakenjinkai de Brasília. De modo mais amplo, a rede do *sanshin* é composta por muitas escolas que realizam testes e encontros, festivais e concursos. De modo semelhante à prática do *sanshin*, a prática da dança *odori* envolve uma grande rede de escolas, testes e viagens.

Para além do fato da prática da música e da dança de Okinawa possuir um sentido agregador da comunidade uchinaanchu e transmitir canções em língua uchinaaguchi que refletem práticas tradicionais, ela impulsiona a nível transnacional a construção da rede uchinaanchu. Os testes e apresentações de dança e música são alegados como um motivo primordial na decisão de cruzar oceanos para se dedicar a estas artes específicas do reino de Ryukyu. As relações estabelecidas pela prática das artes na música e dança foram relatadas como marcadas por genealogias familiares, envolvendo uma relação muito próxima entre discípulos e mestres, descritas por palavras como "destino" e "confiança". A dedicação à dança e à música se mistura a uma devoção mística e religiosa aos ancestrais e às raízes familiares no reino de Ryukyu. Preservar as canções e danças desta antiga tradição, ou modernizá-las com misturas, são opções que opõem grupos e posições estéticas internamente à comunidade uchinaanchu. Não pretendo desbravar esta seara, mas sim trazer trajetórias de vida que mostram como a prática das artes da dança e música de Okinawa constroem uma rede transnacional não hegemônica, não econômica, mas essencialmente étnica e artística.

Para além da estética, os artistas com quem tive contato foram os que mais falaram em conexões espirituais com a terra ancestral e o antigo reino de Ryukyu, muitos consideram suas práticas na dança e música de Ryukyu como práticas sagradas devotadas aos espíritos de seus ancestrais. As relações estabelecidas são consideradas fortes como os laços familiares. A reverência ao *sensei* é nítida nas falas e nas atitudes de respeito, carinho e consideração. A dedicação à construção da rede artística é entendida como uma prática que agrega, constrói e mantém o próprio espírito uchinaanchu. Mesmo sendo uma dança local, circunscrita histórica e socialmente, com a diáspora, mantém seu significado e eficácia social de agregação e preservação de uma memória coreográfica e cancioneira, contendo muitos poemas sagrados e cantos rituais / cerimoniais.

MÚSICA, DANÇA E O ESPÍRITO *UCHINAANCHU* CONSTRUINDO A REDE TRANSNACIONAL – CONSIDERAÇÕES FINAIS

As trajetórias de vida trazidas à cena marcam a importância da música, da dança e principalmente da formação em Okinawa na carreira dos dançarinos e *sensei* de *Ryukyu buyo* e *sanshin*. O modo de inserção na rede de dança, mesmo tendo como interesse primeiro a busca por suas raízes em Okinawa e sua própria identidade, ocorreu diversamente em cada trajetória de vida analisada. Madalena foi inserida, por meio de contatos de sua avó, nascida em Iejima, e é atualmente a única da família que vive em Okinawa. Após ter ido residir com a família em Chiba, na grande Tóquio, os laços estabelecidos pela rede de *odori* falaram mais alto e Madalena atendeu ao chamado de sua *sensei* de *odori* para manter o seu *dojo*.

Madalena e Eliza, nascidas no Brasil, têm familiares vivendo no mesmo país, e na realidade viveram a maior parte de suas vidas no Japão e Okinawa. Fernando buscou um *dojo* para treinar de modo individual, o que Eliza fez após um anos como bolsista. Fernando, mesmo sem a presença ou intervenção de familiares, foi inserido nas redes de dança, em sua sistemática de escolas ou *dojo*. Chao (2001) sintetiza a importância do papel desempenhado pela dança na construção da identidade e pertencimento uchinaanchu:

> Historically, dancing played a prominent part in the cultural encounters between the Okinawans and other groups of people. Contemporary Japanese colonisation and ethnic tourism makes the encounter with the other a constant aspect of social life, in which a certain degree of performativity prevails. Dancing also closely relates to ritualisation: the social agents react to the outer world that has conditioned the cultural environment, which is constantly in transition, through their bodily practices. In Taketomi (uma ilha de Okinawa), dancing, among various practices, refines the technique of self of a social agent and makes her/him more aware of her/his being a Taketomian and relatedness to others. In the process of embodiment of dancing, Taketomians are constantly in the process of self-estimation and self-measurement, which cannot be achieved without a sensitive perception of the other, concrete or abstract. Dancing is conceptualised as a totality, including the practice, the preparation, the performance, and the interpretation. It cannot be separated from the dance practitioners, either. This perspective helps us better to know not only how Okinawans dance, but also the Okinawans. (Chao, 2001:282-3)

Por meio do contato com a rede de dança *odori*, não apenas com os dançarinos escolhidos para terem sua trajetória de vida como exemplo, mas com muitos outros agentes, escolas, bares, teatros e espetáculos, se dá a construção da rede transnacional. Trata-se de um fluxo em torno da prática da dança tradicional, ou Ryukyu *buyo* ou ainda simplesmente *odori* de Okinawa. Podemos ver a dança, como afirma Chao (2001), como uma maneira de melhor entender os okinawanos e, eu incluiria, a formação da rede transnacional uchinaanchu. A relação entre a dança e o sentimento de pertencimento

à rede de *odori*, revelou ser uma das mais importantes práticas agregadoras da rede uchinaanchu. O fato de estudar *odori* em Okinawa tem um peso muito importante na carreira dos *sensei* e artistas. As genealogias criam vínculos entre dançarinos e seus *sensei*, o *sensei* de seu *sensei*. Como sabemos, os *sensei* são tratados com muita reverência. Criou-se uma rede transnacional ligando escolas e genealogias do Ryukyu *buyo*, um modo de globalização artística, onde o ganho em conhecimento muitas vezes requer grande investimento pessoal, mas, ao mesmo tempo, gera-se uma enorme satisfação por participar da rede e praticar uma arte ligada aos ancestrais. As escolas e *dojos* de *sanshin* e *odori* se constituem em complexas redes genealógicas estendidas de modo transnacional pelo globo, incluindo viagens, cursos de formação, testes, certificações e apresentações. As dinâmicas de intercâmbio, produção e fluxo de conhecimento, assim como o movimento de pessoas são centrais na construção deste espírito uchinaanchu. Pode-se dizer que o chamado espírito uchinaanchu é a ideologia identitária de uma comunidade dispersa, multilocalizada e transnacional, que se expressa significativamente por meio de diversas manifestações artísticas, em música, dança, pintura, têxteis, vidro, cerâmica, entre outras.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres. Verso. 1991.

APPADURAI, A. *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*. New York: Public Culture 2: 1-24. 1990.

_____. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". In Richard Fox (org.), *Recapturing Anthropology. Workingin the Present*. Santa Fe: School of American Research Press. 1991

_____. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Mineápolis: University of Minesota Press, 1996.

ARAKAKI, R. Theorizing on the Okinawan Diaspora. In: NAKASONE, R. *Okinawan Diaspora*. Honolulu: University of Hawaii Press, p. 26-43. 2002.

BASCH, L; GLICK SCHILLER, N; SZANTON C. *Nations Unbound:transnational: projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Basel: Gordon and Breach Publishers. 1994.

BOURDIEU, Pierre. Le marché dês biens symboliques. L'Année sociológica. Paris: PUF. 1971.

_____. Le capital social. Notes provisoires. Actes de la Recherche em Sciences Sociales, 31. 1980.

_____. A Economia das Trocas Simbólicas. Editora Perspectiva, 5ª edição. Coleção Estudos. São Paulo. 2004.

_____. O poder simbólico. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2007 [1989].

CANCLINI, N. G. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo (University of Minnesota Press), 1990.

_____. *Transforming Modernity, Popular Culture in México*. Austin: University of Texas, 1993.

_____. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras. 2003

_____. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2005.

CASTELLS, M. The Rise of the Network Society. Cambridge: Mass. e Oxford, GB. Blackwell Publishers. 1996.

_____. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura - Volume I: A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra. 1999.

_____. *O Poder da Identidade* - A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2002.

_____. *O Fim do Milénio* - A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2003.

CHAO, C-F. Dancing and Ritualisation: an ethnographic study of the social performance in Southern Okinawa, Japan. Guildford: Doctoral Thesis. Department of Dance Studies. School of Performing Arts. University of Surrey. 2001

CHINEN, J. (ed.) *Uchinaanchu Diaspora: Memories, Continuities and Constructions. Social Process in Hawai'i*, volume 42. Honolulu: University of Hawai'i Press. 2007.

DIAS, J. B. *Mormas e Coladeiras de Cabo Verde: Versões musicais de uma nação.* Brasília: Tese de Doutorado. PPGAS - DAN – UnB. 2003.

ELIADE, M. O Sagrado e o Profano. São Paulo: editora Martins Fontes. 1992.

FITZGERALD, D. Rethinking the 'Local' and the 'Transnational': Cross-Borders politics and Hometown Network in an Imigrant Union. *The Center for Comparative Immigration Studies*. San Diego: University of California. 2002

GIBO, L. E., SAKIHARA, M. KARIMATA, S. SHIMABUKURO, M. Rikka, Uchinaa-nkai!: Curso básico de okinawano. Okinawa: Universidade de Ryukyu. 2012.

GRAMSCI, A. *Os Intlectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Editora civilização Brasileira. 1982.

HANNERZ, U. Exploring the City. Inquiries toward an urban anthropology. New York: Columbia University Press. 1980.

_____. *The world in Creolization*. Africa 57. 1987.

_____. Transnational Connections. Culture. People, Places. Londres/Nova Iorque: Routledge. 1996.

_____. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras Chave da Antropologia Transnacional. In Mana 3(1): 7-39. 1997.

HARVEY, D. *A Condição Pós Moderna*. São Paulo: Edições Loyola. 2010 [1989].

HIGA, L. *Tinsagu Nu Hana* - As Flores de Bálsamo: Apontamentos sobre a "cultura" e o "espírito" *uchinanchu* na comunidade okinawana do Brasil. Guarulhos: Trabalho de Conclusão

de Curso (graduação em Ciências Sociais) Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 2011.

_____. *Umi nu kanata* –do outro lado do mar: história e diferença na "comunidade okinawana brasileira". São Paulo: Dissertação de mestrado PPGAS USP. 2015

KERR, G. H. *Okinawa: the history of an Islands* People. North Clarendon: Charles E. Tuttle Publishing. 2000 [1958].

KANESHIRO, N. Uchinanchu Identity in Hawai'i. *In The Japanese American Contemporary Experience in Hawai'i*, ed Jonathan Y. Okamura. Honolulu: University of Hawai'i Press, p 75 -94. 2002.

LÉVI-BRUHL, L. How Natives Think. New Jersey: Princeton University Press. 1985. LÉVI-STRAUSS, C. "Introdução a obra de Marcel Mauss". in *Sociologia e Antropologia* . São Paulo, Cosac Naify, 2003 [1950]

MALINOWSKI, B. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Editora Abril Cultural. 1976 [1922].

MARCUS, G. Ethography in/of the World Sistem: The Emergence of Multi-sited Ethnography. In *Annual Anthropology review 24*: 95-117. Palo alto: Annual Reviews. 1995.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Edusp, PP. 37-184. 1974 [1923].

_____. "Les techniques du corps", *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars - 15 avril 1936. (Trad. Bras. Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2003)

MEAD, M. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1969 [1935].

OKAMURA, J. Y. *The Japanese American Contemporary Experience in Hawai'i*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 2002.

RIBEIRO, G. A Condição da Transnacionalidade. In *Série Antropologia 223*. Brasília. DAN – UnB. 34 p. 1997

_____. O Que faz o Brasil, Brazil. In: Rossana Rocha Reis; Teresa Sales. (Org.). *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo: Boitempo Editorial p. 45-85. 1999.

_____. *Cultura e Política no Mundo Contemporâneo. Paisagens e Passagens.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 319 p. 2000.

_____. "Planeta Banco: Diversidad étnica en el Banco Mundial". In Daniel Mato (org.), Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización 2. Buenos Aires/Caracas: CLACSO-UNESCO, pp. 103-118. 2001.

_____. A Identidade Brasileira no Espelho Interétnico: essencialismos e hibridismos em San Francisco. In: Parry Scott; George Zarur. (Org.). *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: Editora Universitária UFPE, p. 111-132. 2003.

_____. *Outras Globalizações: cosmopolíticas pós imperialistas.* Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. *2014*.

RIVERS, W. *História e etnologia.* In CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A antropologia de Rivers*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 239-259. 1991 [1920].

ROBERSON, J. Uchinaa Pop: Place and Identity in Contemporary Okinawan Popular Music. In *Critical Asian Studies. Okinawa feature. London: Routledge. 2001*

SAHLINS, M. O "Pessimismo Sentimental" e a Experiência Etnográfica: Porque a "cultura" não é um objeto em via de extinção (partes I e II). In *Mana* 3(1):41-73 (parte I) e *Mana* 3(2):103-150 (parte II). 1997.

SATOMI, A. Etnicidade, ideologia e herança cultural através da música para koto no Brasil. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, v. 45, p. 123-140. São Paulo: USP. 2007.

SUTTON, A. Okinawan Music Overseas: A Hawaiian Home. In *Asian Music*, Vol. 15, No. 1 pp. 54-80. 1983.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

'IMMUNOSUPPRESSION' AS AN EMERGENT FORM OF LIFE: AN ETHNOGRAPHIC INQUIRY INTO FILIPINO KIDNEY TRANSPLANTEES' EXPERIENCE OF LIVING WITH IMMUNOSUPPRESSANTS

Yosuke Shimazono
Osaka University

Abstract

This paper discusses how immunosuppression is entangled with human becomings in lives of kidney transplantees. Through organ transplantation, kidney recipients undergo a dramatic change of life, involving the transformation of their lived bodies. This dramatic bodily transformation is enabled by the immunosuppressants, but the pharmaceuticals that is necessary to prevent rejection presents kidney transplantees various difficulties, such as being vulnerable to infections and being constantly worried about rejection, and dealing with secondary diseases. However, in living with this 'pharmakon', many kidney transplantees develop new body images and bodily practices. By imagining a kidney as a fetal figure, they seek to establish a relationship with this companion. Here, we find a particular line of human becoming. The line that the transplantees have taken is not predetermined by the biomedical technology and the immunosuppressive drugs. Instead, it is created by their actions and imaginings in response to immunosuppression as a condition of their existence. The way they live their post-transplant immunosuppression invites us to consider this biomedical technology not in terms of intruder in the realm of what is properly human but in terms of a companion to explore what humans can become.

Keywords: organ transplantation, embodiment, pharmaceuticals, medical anthropology

INTRODUCTION

Tim Ingold recently suggested that the task of anthropology is not to be considered the uncovering of what the human *is* but exploration of what the human can *become*. 'To think of *ourselves* not as beings but as *becomings*' means that we think of ourselves 'not as discrete and pre-formed entities but as trajectories of movement and growth' (italic original,INGOLD, 2013, p. 8). He also writes,

> Life is a task, and it is one in which we have, perpetually, never-endingly and collaboratively, to be creating ourselves. Each of us is instantiated in the world along a certain way of life or 'line of becoming'.

The notion of human becomings is helpful in thinking about humanity in the age in which various aspects of human lives are shaped by life sciences and biomedical technologies. Rather than being preoccupied with the question of human nature or endlessly contemplating to what extent those aspects are making us 'posthuman,' we should see them as the productive possibility for ethnography that human becomings offer.

This paper pursues this line of thought regarding particular biomedical technologies, namely organ transplantation and immunosuppression. How do medical technologies influence embodiment as the ground of human existence? Do these technologies give rise to a new form of human embodiment, and if so, in what sense? The purpose of this paper is to address these questions in light of the fieldwork I have been conducting among Filipino kidney transplantees.

The ethnographic materials, which I will present in this paper, are based on my fieldwork in the Philippines. The initial fieldwork was conducted between June 2004 and December 2005. My fieldwork included in-depth interviews with 52 kidney transplantees and participation in activities of the patients' self-help group (Kidney Transplant Organization of the Philippines). The follow-up studies have been conducted since then.

The paper is divided in four sections. In the first section, I briefly explain immunosuppressants, specifically their role in the technology of organ transplantation. The second section draws attention to the nature of immunosuppressants as 'pharmakon' and describes how it affects kidney transplantees' 'patienthood'. The third section presents how kidney transplantees renew their body images based on their experiences of the presence of a foreign organ inside the body and how it gives meaning to the everyday practice of taking immunosuppressants. In the final section, I discuss my findings with reference to Jean-Luc Nancy's essay on the experience of heart transplantation; I argue that the bodily images and practices created by Filipino kidney transplantees can be considered an active exploration of what the human body can become in the face of various difficulties in the transplantees' post-transplant lives.

1 ORGAN TRANSPLANTATION AND IMMUNOSUPPRESSANTS

Experimental transplantation was fist conducted in the early 20th century by French surgeon Alexis Carrel, who recognized that the key to the successful organ transplantation is effectively controlling the 'rejection'. The first successful kidney transplant was conducted in 1953 between genetically identical twins, but the problem of rejection was by no means

overcome. Not until the 1970s did the biomedical community find a satisfactory solution to this problem.

The breakthrough came with the development of a particular pharmaceutical, cyclosporine. Cyclosporine began to be marked as an immunosuppressive drug in the early 1980s. In this and subsequent decades, it was found that when cyclosporine was used in combination with existing immunosuppressants, they substantially improved the outcome of organ transplantation. In the past few decades, a number of alternative immunosuppressants have also been developed, expanding the repertoire of pharmaceutical immunosuppression. Due to these developments, organ transplantation, which was once the 'experimental' medical practice, became the 'standard' medical practice (FOX and SWAZEY 1974, 1992).

However, current immunosuppression technology is far from perfect. Immunosuppressants cannot completely prevent rejection. Moreover, various short-term and long-term side effects, some of which can be life-threatening, have been identified. Cyclosporine, for instance, is toxic to the kidney and liver. That is, the pharmaceutical that is administered to protect the transplanted kidney can ironically damage that organ. Immunosuppressants' other long-term side effects include increased risk of osteoporosis, hypertension, diabetes, cancer, and so forth. To prevent or treat these and other secondary diseases, transplantees are prescribed additional medications. Consequently, organ transplantees have to lead a heavily medicated life.

2 'PHARMAKON' AND LIMINALITY OF POST-TRANSPLANT LIVES

At this point, I would like to draw attention to the fact that cyclosporine and immunosuppressants in general are a strange kind of pharmaceuticals. Why they are so?

Most pharmaceuticals are 'drugs'. They are used to prevent, cure, or control a disease or disorder. However, immunosuppressants are not 'drugs' in a straightforward sense. What kind of diseases do immunosuppressants remedy? Immunosuppressants are administered to prevent 'rejection', but the immune reaction that leads to it is by no means a pathological process in itself. Furthermore, by interfering with 'healthy' and 'normal' biological mechanisms, immunosuppressants increase the risk of contracting infectious diseases. This is not a 'side effect' in a conventional sense of the term.

This brief reflection reveals the peculiarity of immunosuppressants as pharmaceuticals in the world of biomedicine. We may say that cyclosporine and other immunosuppressants are *pharmakon* more than any other kind of drug.[1] That is, they are inherently ambiguous. Their capacity to become 'medicinal' derives precisely from their 'poisonous' properties.

[1] 'Pharmakon' is a Greek term that can be translated as medicine, drug, recipe, remedy, or poison (either the cure, the illness, or its cause). In 'Plato's Pharmacy', Jacque Derrida elaborated on this signifier's inherent ambiguity and untranslatable nature (Derrida 1981).

The nature of immunosuppressants as 'pharmakon' also serves as a key to understanding the peculiar nature of kidney transplantees' patienthood. Transplant surgeons and nephrologists generally talk of transplant 'patients'. A question arises here: if a person who underwent a kidney transplant is a 'patient', what kind of disease is he or she suffering from?

Kidney transplantees, when they are undergoing dialysis, are undoubtedly 'patients' suffering from end-stage renal failure or end-stage kidney disease. However, having received a transplanted organ, the body's renal function is now restored. In this sense, kidney transplantees are no longer patients suffering from end-stage renal failure. Transplantees can be 'patients' suffering from various diseases, such as osteoporosis, hypertension, hyperlipemia and so on; accordingly, kidney transplantees typically lead heavily medicated lives, taking multiple drugs and supplements daily.

However, the diseases they suffer from are 'secondary' diseases caused by the use of immunosuppressants. It is as if kidney transplantees are 'patients' of an unnamed condition that is artificially created by administration of the pharmaceuticals called immunosuppressants.

The anomalous status of kidney transplantees as 'patients' is not unrelated to the difficulties Filipino transplantees often face in their post-transplant lives. As Crowley-Matoka stated in her ethnographic description of lives of Mexican kidney transplantees, Filipino kidney transplantees live a strange sort of life varyingly marked by 'liminality' or 'betwixt and between' (CROWLEY-MATOKA, 2005, p. 821).

Many kidney transplantees call their post-transplant life as their 'second life'. This phraseology expresses the sense of revitalization. However, many of my interlocutors also lived their lives with a lingering sense of vulnerability and fragility (cf. Sharp 2006). In spite of the use of immunosuppressants, acute rejection may occur. Because of the use of immunosuppressants, microbial infection may threaten transplantees' lives at any time, and they may suffer from various 'secondary' diseases. Filipino kidney transplantees often find themselves unemployable and struggle to make ends meet. Their lives are thus held in suspension, and they inhabit the twilight zone between the normal and the pathological, the abled and the disabled.

3 IMMUNOSUPPRESSANTS AND CARE OF THE SELF/THE OTHER

I have discussed the peculiar nature of immunosuppressants as 'pharmakon' and the 'liminality' of Filipino kidney transplantees' lives. However, the lived experience of Filipino kidney transplantees includes other aspects, which I would like to turn my attention to.

Through conversation with Filipino kidney transplantees, I learned that Filipino kidney transplant patients often cultivated a particular sense of the bodily self, which accommodates the presence of a 'foreign' organ in their body image.

To account for creation of this novel body image, it is necessary to refer to kidney transplantees' unique somatic experiences.[2] In a kidney transplant surgery, the kidney is placed in the lower abdomen, and the new organ, which lies beneath the subcutaneous fat, becomes almost 'tangible'. Moreover, many Filipino kidney transplantees stated that they regularly experienced 'pulsating movement' at the site of the surgical scar. They often stated that it was as if the transplanted kidney had a life of its own.

Based on these somatic experiences, many further stated that these vital signs were also a sort of message. To cite one of my interlocutors, 'He reminds me to take immunosuppressants when I forget to take it or to drink lots of water so as to keep him alive or to rest when I am tired.'[3] In this way, they ascribed agency and quasi-personhood to their implanted organs and sought to establish a relationship with this intra-corporeal other through such practices as drinking water (kidney transplantees are instructed to drink three litres of water a day; many therefore carry a bottle of water together with their medicines), palpating the kidney (from over the skin), and talking to it.

The sense of companionship underlying such practices is expressed by Patricia, who received a kidney from her brother. The former nurse in her forties stated, 'He [my brother] gave it to me without asking anything in return. It is a part of me … what he has given to me… I have to take care of it'. Asked why she talked to a kidney, she also stated,

> It is just like taking care of a baby. You always talk to him so that, you know, he will grow.… If I am so depressed, [I talk to the kidney]. It is a way of making yourself happy that he is a part of me. It is a remembrance between my brother and me. Wherever I go, I take him together.

Her body is impregnated with another life, which bears the mark of her donor ('a remembrance between my brother and me'). Drawing on a foetus/mother relationship as a metaphor, Patricia reimagines and re-inhabits her technologically and pharmaceutically modified body.

The renewal of the body image through metaphorical imagination is not Partricia's idiosyncrasy. Angelita, who had received a kidney from her younger brother, said,

> It is as if you were pregnant. You talk to a baby so that it grows well. 'Don't get sick! Don't raise *crea* [serum creatinine concentration]! You get along well there'. Other people may say, 'Oh! Are you talking to your kidney? Maybe you've gone mad!' But I think it is one way of taking care of your kidney. You are like a mother. The baby you have is your kidney inside.

[2] I have discussed elsewhere about these somatic experiences in in more detail (see SHIMAZONO 2013).
[3] Here I translated the Tagalog pronoun 'siya' as 'he', but it can also be translated as 'she' or 'it'. In Tagalog, the third pronouns 'siya' (singular) and 'sila' (plural) refer to 'person' and 'nonperson.'

Filipino kidney transplantees, such as Patricia and Angelita, do not passively endure the condition of embodiment created by biomedical, surgical, and pharmaceutical interventions. With new bodily images and somatic practices, they actively recreate the lived body as the ground of their existence.

Here, I would like to draw attention to the fact that this somatic image and bodily practice redraws the corporeal boundary between the self and the other. They do so in such a way that what belongs to the self (the proper) and what belongs to the other (the alter) are not mutually exclusive. They take care of their selves through care of the inter-corporeal other. Taking immunosuppressants means caring for the self, which is at the same time taking care of the other (cf. SHIMAZONO 2008).

CONCLUSION: 'INTRUDER' AND 'COMPANION'

In 'The Intruder', an essay based on his experience of becoming a heart transplantee, the French philosopher Jean-Luc Nancy raises questions about the relationship between 'proper' life and medical techniques raised by the technologies of organ transplantation and immunosuppression (NANCY 2008). Seeing the development of organ transplantation as an example of our human impulse to alter ourselves, Nancy reflects on his experience of heart transplantation. For Nancy, the reception of a heart from a dead person is an intrusion of the other in the living body.

However, the other's 'intrusion' was already there even before the transplant surgery. It is well known that Merleau-Ponty once stated 'I am my body'. But for Nancy, the identity between the 'I' and 'my body' implied by 'am' or 'being' is not to be taken for granted. Rather, human embodiment is characterized by non-coincidence between the bodily 'I' and 'my' body that precludes the simple relations of identity. Nancy describes how the chasm between the bodily 'I' and 'my' body is manifested through dysfunction of his heart (his heart becoming other). Transplantation of the heart and immunosuppression is experienced as magnification of the chasm between the bodily 'I' and 'my body' and multiplication of the other within his body.

For Nancy, biomedical technology epitomizes the never-ending human impulse to alter ourselves and sets into motion a process involving the bodily 'I' and 'my' body with the intrusion of the other and its multiplication within the realm of the proper, one's own body. In Nancy's reflection, the experience of organ transplantation is characterized by a ceaseless intrusion of the otherness within his own body, which leads to increasing fragmentation of the self.

In this paper, I have shown that certain aspects of kidney transplantees' experiences cannot be captured by Nancy's characterization. I described this aspect of experiences of

kidney transplantees by referring to a particular image of the body and bodily practice. Here, the kidney as the intra-corporeal other is imagined not (only) as an intruder but (also) as a companion. In everyday practices, such as drinking water, palpating, and intimately speaking to it, Filipino kidney transplantees seek to establish a relationship with this companion. Here, care of self and care of the other are closely interwoven in a unique way. By taking care of the body, kidney transplantees take care of the self and the intra-corporeal other. Taking immunosuppressants is a condition of and a part of the unique practices of care of the self/other.

Here, we find a particular line of human becoming. The line that the transplantees have taken is not predetermined by the biomedical technology and the immunosuppressive drugs. Instead, it is created by their actions and imaginings in response to immunosuppression as a condition of their existence. The way they live their post-transplant immunosuppression invites us to consider this biomedical technology not in terms of intruder in the realm of what is properly human but in terms of a companion to explore what humans can become.

REFERENCES

Crowley-Matoka, Megan 2005. 'Desperately seeking 'Normal': the promise and perils of living with kidney transplantation'. *Social Science & Medicine* 61:821-831.

Derrida, Jacques, 1981. 'Plato's pharmacy.' In *Dissemination* (translated by B. Johnson). Chicago: University of Chicago Press.

Fox, Renée C. and Judith P. Swazey, 1974. *Courage to fail*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1992. Spare parts: Organ replacement in American society. New York: Oxford University Press.

Ingold, Tim, 2013. 'Introduction.' In Tim Ingold and Gisli Palsson (eds.) *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nancy, Jean-Luc, 2008. 'Intruder.' In *Corpus* (translated by Richard A. Rand). New York: Fordham University Press.

Sharp, Lesley, 2006. Strange harvest: Organ transplants, denatured bodies, and the transformed self. Berkeley: University of California Press.

Shimazono, Yosuke, 2008. 'Repaying and cherishing the gift of life: gift-exchange and kidney transplantation in the Philippines.' *Anthropology in Action* 15(3): 34-46.

_____. 2013. 'Accommodating a "foreign" organ inside the body: post-transplant bodily experience of Filipino kidney recipients.' *Ars Viendi Journal* 2013: 24-50.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

PACIENTE OU USUÁRIO? A ATUALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS DE USO DA MACONHA NO BRASIL A PARTIR DO CULTIVO CASEIRO[1]

Yuri J. de P. Motta[2]
Universidade Federal Fluminense

Resumo

A partir de observações e entrevistas, trago dados etnográficos construídos em trabalho de campo que visam compreender a atualização das práticas de uso da cannabis no Brasil. A um ano e meio venho participando dos encontros de uma "associação canábica" na cidade do rio de janeiro, Brasil. Essa associação é sem fins lucrativos e tem o objetivo de auxiliar pacientes e seus parentes sobre a utilização - de forma adequada para cada paciente - a cannabis. No Brasil a lei permite apenas a importação do "óleo feito de maconha" usado pelos pacientes, representando uma dificuldade burocrática e financeira para adquiri-lo. Atuando na esfera pública, a associação busca interlocução com os operadores dos sistemas burocráticos, médico e jurídico, tentando se adequar aos aparatos estatais de controle, buscando assim a regulação do auto cultivo de cannabis no Brasil. Este artigo visa descrever um caso específico de um paciente que faz uso terapêutico da maconha e é apoiado de diversas formas por essa associação. Através de vias legais o paciente e seus responsáveis conseguiram a autorização judicial para o cultivo doméstico e a produção do medicamento. Esta etnografia tem por objetivo compreender as práticas de uso, acesso a substância, produção e percepção dos efeitos através da experiência produzida pelo próprio paciente e sua família, ou seja, buscando compreender como justificam suas práticas.

Keywords: Maconha, Paciente, Cultivo Caseiro, Uso Terapêutico

[1] Artigo apresentado em 2018 no 18º Congresso Mundial IAUES: "Mundo (de) encontros: o passado, presente e o futuro do conhecimento antropológico". Realizado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis/SC, Brasil.

[2] Bacharel em Políticas Públicas pela Universidade Federal Fluminense e Mestrando em Segurança Pública pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito na Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Pesquisa sobre Políticas Públicas no Instituto de Educação de Angra dos Reis (NuPoP/IEAR/UFF) e pesquisador vinculado ao NEPEAC/UFF – Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão de Administração Institucional de Conflitos. Integrante da equipe do projeto: "As políticas em torno da maconha: produzindo conhecimento sobre o seu uso medicinal e as articulações com a lei e a medicina" (CNPq), coordenado pelo Prof. Dr. Frederico Policarpo (InEAC/UFF).

INTRODUÇÃO

A apresentação do problema

Neste artigo me proponho a descrever um caso específico que dentre outros, compõem meu campo de pesquisa: um paciente que usa terapeuticamente e cultiva a maconha, apoiado de diversas formas por uma associação canábica na Cidade do Rio de Janeiro. A Pesquisa se encontra em andamento e os dados trazidos são recortes que compõe a minha dissertação. Portanto, tentarei reproduzir de uma forma resumida e através da descrição de um caso, pontos que trato como fundamentais em meu presente trabalho.

Os tópicos e as questões no qual este texto é dividido seguem a orientação de um roteiro básico semiestruturado e foi adaptado a partir de um relatório de pesquisa no qual formulei para apresentar enquanto membro do projeto de pesquisa[3], para O Centro de Estudios en Drogas y Derecho (CEDD), que está realizando um estudo em parceria com um coletivo de instituições e pesquisadores pertencentes a nove países da América Latina.

É importante destacar que a finalidade deste estudo do CEDD é compreender o consumo e o mercado desses nove contextos diferentes, tendo na pauta tópica que os interlocutores sejam consumidores, produtores, vendedores, participantes do movimento ativista e instituições de controle (policial e jurídica). Assim, a partir roteiro, as informações são ajustadas considerando as características do pesquisador e do interlocutor.

O estudo do CEDD também se encontra em andamento, e até o momento realizei quatro entrevistas com dois interlocutores diferentes – todos pacientes e seus responsáveis que cultivam maconha no ambiente doméstico-, sendo duas entrevistas cada. As entrevistas foram registradas em áudio com autorização prévia e foi resguardado toda a identidade dos interlocutores, assim como o da associação.

O presente trabalho é fruto de uma adaptação de um dos relatórios de entrevista que produzi para esta pesquisa e para contextualiza-lo é necessário contar a minha relação com meus interlocutores e o papel que represento nesta associação. É o que farei nesta introdução: apresentar minha relação com a associação e com seus pacientes, explicar o que compreendo pelo termo "atualização das práticas de uso", e nos próximos tópicos seguirão a descrição do caso e as considerações finais.

Há um ano e meio venho frequentando semanalmente as reuniões de uma associação canábica na cidade do Rio de Janeiro, assim como os eventos promovidos mensalmente,

[3] Integrante da equipe do projeto: "As políticas em torno da maconha: produzindo conhecimento sobre o seu uso medicinal e as articulações com a lei e a medicina" (CNPq), coordenado pelo Prof. Dr. Frederico Policarpo (InEAC/UFF). Integrantes: Frederico Policarpo, Monique Prado, Marcos Veríssimo, Perla Alves, Luana Martins e Lucia Lambert aos quais agradeço profundamente pelas orientações e diálogos.

como reuniões de acolhimento, aulas de cultivo e participação em diferentes Marchas da Maconha.

Essa associação não possui fins lucrativos e o seu principal objetivo é difundir informação sobre os usos terapêuticos da maconha, priorizando o ensinamento e o incentivo do cultivo caseiro. Contando com uma equipe especialista em diferentes áreas -médica, jurídica, botânica-, é muito procurada por pessoas que possuem alguma patologia, ou então por mães e pais dessas pessoas.

Busquei me associar o mais rápido possível, seguindo os tramites burocráticos da associação, justamente em função de um resguardo jurídico. Em mais ou menos 6 meses de trabalho de campo, já colaborando com a produção de atas das reuniões, organização de eventos, e gerenciamento virtual das redes sociais, fui juntamente com a colega e pesquisadora Monique Prado promovido a *staff*, ou seja, participar do corpo técnico administrativo da associação, o que colaborou ainda mais para estabelecer interlocução com diferentes atores presentes no cenário ativista em prol da legalização da maconha.

Com quase quatro anos de existência a associação conta com uma equipe multidisciplinar que é composta por advogados, médicos, psicólogos, ativistas, cultivadores, pesquisadores, pacientes e mães e pais de pacientes. As reuniões semanais ocorrem geralmente na casa dos membros da associação que cedem o espaço para a realização dos encontros.

Em uma reunião que participei, inclusive produzindo a ata, houve uma discussão entre alguns membros sobre quem poderia participar da aula de cultivo. "*Nós não podemos dar aula de cultivo para quem não é paciente. Aliás, só é paciente quem tem o laudo e a prescrição médica!*" (membro da associação e ativista)

O olhar de um dos envolvidos na discussão é um olhar através da legalidade, ou seja, é paciente quem tem receita médica. Segundo ele, para que uma pessoa seja considerada paciente de maconha sem correr nenhum risco penal é necessário que o Estado reconheça isso. Portanto, a ideia deste artigo é trazer um olhar para além dos aspectos legais que definem um paciente de maconha, ou seja, compreender como os pacientes justificam suas práticas sejam elas legais ou não.

Para isso é necessário ir além das representações do direito, onde sistemas normativos são atualizados e institucionalizados pelo aparato estatal, desloco então minha análise para a experiência que os pacientes produzem a partir do uso terapêutico da maconha. Ou seja, por um lado analisar pelo conhecimento produzido *sobre* a experiência do consumo e por outro *através* da experiência do consumo.

O que é necessário para se tornar um paciente de maconha no Brasil? Qual a diferença entre um usuário e um paciente? Como essas pessoas aprendem a cultivar e a produzirem o medicamento? Qual a efetividade do tratamento? Como elas utilizam

a maconha? Essas são algumas perguntas que orientam este trabalho e que buscarei responder através da interlocução com os pacientes membros da associação que fazem o uso terapêutico da planta, seja utilizando através do óleo ou através da planta *in natura*, onde é vaporizada. .

Em minha monografia: "Canabis em Foco: percepções sobre drogas e políticas públicas em Angra dos Reis- RJ"[4], busquei a partir do trabalho de campo compreender a as práticas dos usuários de maconha que não carregam de certa forma a "culpa" consigo mesmo pela infração penal. Como campo frequentei as "rodas de fumo"[5] compostas por estudantes universitários que para utilizar a maconha recorriam a *morros* e *bocas de fumo*[6], portanto, através das "rodas de fumo" foi possível compreender a partir do contexto sociocultural como os "maconheiros" justificavam suas práticas e como os saberes e técnicas são compartilhados e atualizados naquele contexto.

Dialogando com os autores Howard Becker (1973), MacRae e Simões (2000), Policarpo (2013; 2016) e Veríssimo (2013), busquei refletir a partir da maconha e da lei, possíveis ações de prevenção, abordando as circunstâncias de iniciação ao uso; o controle social tanto formal quanto informal; seus rituais e sanções, trazendo para a ciência, vivências e pontos de vista dos próprios usuários.

Esses pontos mencionados acima são fundamentais para a compreensão da reconfiguração das práticas de uso em torno da maconha. Por um lado, usuários de maconha que utilizam para fins sociais[7], e por outro lado, pacientes[8] de maconha que utilizam a erva para o tratamento de crises convulsivas, dores crônicas e distúrbios de comportamento.

O objetivo deste artigo é trazer a descrição de um caso formulado a partir de observações e entrevistas, onde buscarei retratar as práticas de uso de um paciente membro da associação que decidiu plantar maconha e produzir o próprio medicamento. Viso compreender o que é necessário para se tornar um "paciente" de maconha, considerando os conhecimentos em torno da planta, da doença, sobre a aquisição e produção do medicamento, do uso e do sistema burocrático-jurídico.

Tomo como marco cronológico inicial para contextualizar meu recorte o momento em que o Estado brasileiro regulou a importação do CBD e do THC através dos óleos,

[4] Link para acesso: http://www.repositorio.uff.br/jspui/handle/1/3047
[5] Círculo de pessoas onde o intuito é compartilhar o cigarro de maconha e se camuflar de possíveis repressões sociais e policiais.
[6] Termos usados pelos usuários de maconha para se referir ao local de venda da substância, em geral de péssima qualidade, o chamado prensado.
[7] Esse termo é utilizado por meus interlocutores para contrapor a ideia de "uso recreativo", uma vez que outras drogas como a cerveja, por exemplo, são vistas a partir do consumo social.
[8] É importante deixar claro que esse trabalho se trata de uma pesquisa qualitativa que vem sendo desenvolvida a partir de um estudo em profundidade, onde os termos: "paciente", "usuário" e "medicar-se" serão tratados como categorias nativas.

tornando a maconha um medicamento, porém, salvo alguns casos excepcionais de autorização individual do cultivo doméstico, a planta "maconha" continua proibida.

O USO TERAPÊUTICO DA MACONHA NO BRASIL

Entre o Legal e (I)legal

O documentário "*Ilegal: a vida não espera*" (2014), retrata o drama real vivido por uma família que luta para ter acesso ao Canabidiol (CBD), que é a única alternativa de tratamento para diminuir as graves crises epiléticas de sua filha, que são causadas por uma síndrome rara. O documentário foi lançado em 2014 e além de ser informativo também representa uma das ações de mobilização nacional para a mudança da lei. Após essa ampla mobilização, em janeiro de 2015 (BRASIL, 2015), o Brasil retirou o CBD[9] da lista de substâncias proibidas no país.

Muitos familiares e pacientes já haviam adotado estratégias para terem acesso ao medicamento, como é o exemplo da importação ilegal e as redes secretas[10] de distribuição. Após um ano a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), reclassificou também o THC, outra substância presente na maconha, sendo esta mais conhecida por seus efeitos psicoativos. Mesmo com a reclassificação do CBD e do THC a maioria dos pacientes e seus responsáveis continuam adquirindo o óleo ilegalmente devido à urgência do tratamento, a lentidão do processo burocrático e ao altíssimo custo financeiro.

> Talvez o ponto mais paradoxal de todo esse debate seja o fato de que essas recentes mudanças não alteram o status legal da maconha no país. A produção, comercialização e o consumo da planta continuam sendo proibidas. O que está sendo permitido agora é apenas a utilização de dois canabinoides da planta, o CBD e o THC, e só importados. (POLICARPO; VERÍSSIMO; FIGUEIREDO. P.3. 2017)

Para que as famílias e pacientes tenham acesso ao medicamento devem ser seguidos alguns procedimentos. O primeiro passo é ser consultado por um médico que prescreva o medicamento e faça um laudo médico especificando a doença e a justificativa do tratamento adotado. Um dado importante é que para o médico prescrever o uso terapêutico da maconha é necessário que o paciente já tenha tentado todos os outros tipos de tratamentos conhecidos pela medicina, isso se chama "uso compassivo".

Após o laudo médico, é necessário que se entre com o pedido de importação junto

[9] Um dos Canabinóides presentes na planta Cannabis, responsável por efeitos relaxantes, sem composição psicoativa.
[10] Redes secretas formadas por cultivadores caseiros de maconha que distribuem gratuitamente o óleo para casos de urgência.

a ANVISA, que por sua vez tem a função de autorizar ou não a importação do óleo. Segundo alguns pacientes da associação o frasco de 20 ml chega a custar até 250 Dólares, e são usados em média três frascos por mês, o que gera um custo de mais dois mil e quinhentos Reais mensais e muitos não tem condições de arcar com os custos. A outra estratégia legal adotada por uma rede de advogados[11] para aquisição do medicamento é o "*Habeas Corpus* Preventivo", ou seja, ações na justiça que garantem o direito de plantar a maconha no meio doméstico.

De acordo com o Código de Processo Civil vigente à época, pessoas portadoras de doença grave devem ter prioridade na tramitação dos processos em que figurem como parte interessada. Sendo assim, através de uma articulação de peças processuais com o Código de Processo Civil, no qual o resultado é a garantia de uma liminar preventiva que concede a autorização do cultivo em meio doméstico, devido à urgência do tratamento e também a *hipossuficiência*[12] para arcar com os custos.

As expressões em latim "*fumus boni iuris*" e "*periculum in mora*" são princípios jurídicos que aparecem na articulação e estão em consonância com o Artigo 1.211 do código de Processo Civil. A primeira, "*fumus boni iuris*" faz referência aos elementos trazidos no bojo da petição e nos documentos a ela vinculados que visam demonstrar ao juiz, logo no início do processo, que seja concedida a antecipação dos efeitos da tutela. E a segunda "*periculum in mora*", faz alusão ao perigo que a demora de uma decisão do magistrado pode acarretar para a saúde e a vida de um paciente, que neste caso é composto pelo laudo médico. (POLICARPO; VERÍSSIMO; FIGUEIREDO. P. 8. 2017)

Atualmente, doze pessoas no estado do Rio de Janeiro possuem o *Habeas Corpus* que permite o cultivo caseiro de maconha para fins especificamente terapêuticos. Tulio e seu filho Manuel fazem parte dessas doze pessoas autorizadas judicialmente a cultivar maconha em casa, no tópico a seguir proponho compreender através do caso de Tulio e seu filho, como ele administra seu cultivo, como produz o remédio e como *medica* seu filho.

"CULTIVE SEU PRÓPRIO REMÉDIO"

Uma breve descrição do caso

A associação que acompanho além de promover as reuniões semanais para o grupo de pessoas que compõe o corpo técnico administrativo, oferece também mensalmente reuniões de acolhimento e aulas de cultivo de maconha, visando à inclusão social e o

[11] A REFORMA é a Rede Jurídica pela Reforma da Política de Drogas.
[12] Comprovação perante a justiça que a parte interessada na tramitação não possuí recursos financeiros para arcar com o tratamento da doença.

acesso ao "direito à saúde". A reunião de acolhimento é feita para a apresentação da associação para a sociedade civil e também para a seleção de pacientes que irão frequentar a aula de cultivo.

Essa aula sobre como cultivar maconha representa uma característica peculiar entre as diferentes associações canábicas que existem no Brasil. Como uma ideologia e forma de trabalhar, essa associação defende que o acesso à saúde é um direito que deve ser acessado gratuitamente por todos. Sendo assim, os pacientes e seus responsáveis recebem um suporte da associação para cultivarem e produzirem seu próprio medicamento. Esse suporte ocorre na forma de visitas técnicas de auxílio e suporte ao cultivo dos pacientes, ocorrendo frequentemente ou sempre que o paciente tem algum problema de deficiência na planta, seja com pragas ou outros problemas.

Tulio mora na cidade do Rio de Janeiro junto com sua esposa e filho. Não é usuário regular de maconha e se encontra desempregado no momento. Teve que se afastar das atividades de professor pois necessitava de uma flexibilidade maior no horário para poder cuidar do filho. Estava trabalhando de taxista, mas alugou o taxi para um vizinho. Helena, esposa de Tulio e mãe de Manuel trabalha fora de casa, exercendo o oficio de contadora.

A doença de seu filho Manuel foi descoberta em 2010**,** quando apresentou o quadro de Encefalite Viral, e logo após foi diagnosticado com epilepsia de difícil controle. Passou pelo diagnóstico de vários médicos até ficar dois meses e meio em coma. Ao buscar entender o que era a doença do filho, Tulio conheceu o Dr. Renato, Neuropediatra especialista em epilepsia, atuante no Hospital do Cérebro da cidade do Rio de Janeiro, que foi fundamental para estabilizar o quadro clínico do garoto.

Todos os tipos de anticonvulsivantes foram testados e nenhum desses medicamentos foi capaz de controlar as crises epiléticas de Manuel, que foi então submetido a uma cirurgia para o implante de um marca-passo chamado VNS. Realizou também dietas relacionadas a carboidratos e açucares, e também não fez efeito.

Tulio iniciou uma pesquisa sobre o Canabidiol nos Estados Unidos, e conversou com o Dr. Renato, dizendo que lá já se utilizava a maconha para tratamento de patologias graves, principalmente epilepsia. A partir da importação ilegal, Tulio e Dr. Renato iniciaram o tratamento e após uma semana o resultado foi surpreendentemente positivo. Segundo Tulio, ao falarmos sobre epilepsia as pessoas tendem a pensar logo em convulsões, e acabam por desconsiderar e desconhecer outros danos causados pela patologia, como por exemplo, crise comportamental, questões cognitivas de estudo ou trabalho.

A casa da família precisou passar por uma adaptação estrutural devido a patologia, foi retirada a escada que dava acesso ao terraço, as portas dos guarda-roupas foram

tiradas, as chaves dos cômodos e da casa agora ficam escondidas. Para comentar sofre os efeitos percebidos pelos pais de Manuel após o início do tratamento com a maconha, é necessário contar um pouco sobre as crises convulsivas e também comportamentais que o garoto enfrentou. Com relação as crises epiléticas, Manuel já chegou a ter em média 30 crises convulsivas por dia, e com relação as crises comportamentais, o garoto chegou a pular do segundo andar do prédio e sofreu muito com os machucados. Ao perguntar para ele o porquê de ter feito isso, o menino disse que estava com preguiça de descer as escadas, ou seja, Manuel começou a perder a sensibilidade e o medo de certas coisas. Não só os familiares, mas também todos os vizinhos perceberam a mudança no comportamento do garoto que sempre fugia de casa e saia correndo pelas ruas em crises de ansiedade.

As portas se abriram quando Tulio foi pela primeira vez a Marcha da Maconha em 2015 e conheceu um advogado especialista em casos envolvendo cultivadores caseiros de maconha, que chamaremos aqui de Washington. Ao conversar com o advogado, Tulio explicou a situação e rapidamente entraram com o pedido na justiça para que o Estado arcasse com os custos da importação para o tratamento à base de Canabidiol. Washington e Tulio ganharam nas três instâncias: Municipal, Estadual e Federal, e mesmo depois de um ano o Estado não pagava os recursos necessários para o tratamento de Manuel.

Já em contato com Washington e também se aproximando das redes ativistas, e das redes secretas, Tulio buscou realizar o curso de cultivo da associação, com toda documentação requerida pelos membros, afim de produzir o medicamento em casa.

Um novo desafio se apresentou: aprender as técnicas corretas para o manejo da planta, que não foi um obstáculo que fez parar Tulio de tentar cultivar maconha para o filho. Ganhou três "clones"[13] da rede secreta e relatou que no verão sofreu com pragas, insetos e chuvas, não obtendo sucesso da primeira vez. Para Tulio, as associações devem estar preparadas, não só em questões médicas e jurídicas, mas também com relação ao suporte de cultivo, pois, para que se faça esse manejo, é necessário ter conhecimentos específicos, incluindo saberes botânicos, sobre quantidade e a qualidade de luz através do sol ou de lâmpadas, fertilizantes, condições do solo e estufas.

Dominar as fases da planta e o ciclo para colher sempre e não interromper o tratamento é de suma importância, por isso a "prática" é um termo recorrentemente usado por meu interlocutor durante a entrevista, para justificar a dominação da técnica. Contou com o suporte dos ativistas/cultivadores para o suporte, sempre recebendo dicas e visitas constantes para acompanhar o progresso do cultivo.

[13] Mudas de plantas de maconha.

De acordo com Veríssimo (2013), os cultivadores caseiros de maconha, também conhecidos como *growers*, é que vinham produzindo plantas e o conhecimento sobre seus efeitos, cruzando *strains*[14], experimentando e classificando as diferentes cepas, e não a medicina.

> Foram eles que permitiram que os sofisticados conhecimentos sobre os efeitos do uso de diferentes plantas do gênero Cannabis, bem como suas potencialidades terapêuticas variadas, pudessem estar disponíveis hoje para experimentações e alívio de muitos pacientes. (POLICARPO; VERÍSSIMO; FIGUEIREDO. P. 17. 2017)

Com isso, a utilização desses saberes sobre os usos e efeitos da maconha em terapias para uma variedade grande de sintomas é produzida através do contato entre *growers*, pacientes, médicos e mães e pais de pacientes.

Dessa maneira, a comunicação com pessoas mais experientes no cultivo caseiro de maconha, assim como Becker (1973) - descrevendo a carreira do "maconheiro" e a importância dos usuários mais experientes para a consolidação do sujeito enquanto usuário – foi de suma importância para Tulio na dominação das técnicas para o manejo da planta.

Apesar de pesquisar muito sobre o manejo da planta, a experiência dos ativistas sempre foi fundamental, relatou ele. Para exemplificar a importância de usuários e cultivadores mais experientes, Tulio relatou que em uma reunião da associação um dos membros estava vaporizando a maconha *in natura*. Ele nunca tinha visto aquele aparelho[15]. Perguntou então ao colega o que seria aquilo, recebendo toda explicação necessária e uma sugestão para testar com seu filho.

Tulio considera alguns ativistas como "professores" com relação ao conhecimento sobre a maconha. Alguns deles desenvolveram grandes saberes e habilidades cultivando especialmente para o uso social, e não terapêutico, mas mesmo assim são esses conhecimentos e técnicas que estão sendo utilizados pelas famílias e pacientes.

A diversidade dos membros da associação possibilita a reunião de conhecimentos variados sobre o tema. Uma forma de organização e compartilhamento de informações são as redes sociais de mensagem instantânea, como *Whatsapp* e *Telegram*, por exemplo. Nesse suporte *online* os membros da associação podem auxiliar instantaneamente pessoas de todo Brasil. Apoio com relação a pragas, cultivo biológico, deficiências da planta, tratamento de doenças, dosagem dos remédios.

[14] Strain quer dizer espécie.

[15] O vaporizador é um aparelho que não consiste na combustão da erva, mas sim de sua vaporização. Geralmente através de um pequeno compartimento de cerâmica, a erva é aquecida a determinada temperatura, escolhida pelo usuário, sendo liberado apenas o vapor.

Outro ponto importante de acordo com Tulio é descobrir qual a espécie, ou melhor, qual *strain*, é a mais adequada para o tratamento da pessoa que possui a patologia, pois a variação de THC e CBD determina o sucesso do tratamento. Nos próximos tópicos adentrarei em questões mais específicas com relação ao consumo, acesso e produção da substância.

CONSUMO

Manuel consome diariamente o óleo de maconha e também vaporiza a planta *in natura* (*bud*[16]). A "Harle-Tsu"[17] foi a *strain* que melhor teve efeitos positivos sendo utilizada através do óleo. Já vaporizada, a que melhor fez efeito foi a *strain* Tolomeli. As duas plantas têm maior índice de CBD do que de THC, portanto são plantas consideradas "*high CBD*", porém, segundo Tulio, a Tolomeli fez efeito mais rápido em Manuel. Dependendo da patologia, as plantas "*high THC*" são mais eficazes. No caso de Manuel que sofre com epilepsia e autismo, plantas ricas em CBD são as recomendadas.

A maconha tanto em forma de óleo, quanto vaporizada, tem efeito no controle comportamental. Quando Manuel sofre com surtos de comportamento agressivo, a Tolomeli sendo vaporizada tem maior eficácia, estabilizando o comportamento. As crises convulsivas são controladas a partir do tratamento regular com o óleo (tomado pela manhã e na hora de dormir), pois na hora da crise as pessoas não conseguem engolir, respirar e se movimentar.

No início quando o Dr. Renato conseguiu o óleo importado, o primeiro teste foi a partir de uma gota, todos os dias, o que resultou em um efeito impressionante. Manuel toma o óleo diariamente, alternando[18] entre o artesanal e o importado (Revivid), já que recebeu recentemente o dinheiro do Estado com relação ao pedido judicial alegando a *hipossufiência* para o tratamento. Varia ambos ao perceber o metabolismo se acostumando ao óleo. Vaporiza sempre que sente dores, tem mudanças bruscas de comportamento, que na maioria das vezes são crises da agressividade.

Para eliminar o máximo possível os resíduos de THC, o vaporizador deve ficar a uma determinada temperatura, pois a relação do consumo de THC ou de CBD depende da regulagem de temperatura do vaporizador com relação ao ponto de ebulição de cada canabinoide presente na maconha. Ou seja, se o paciente deseja mais THC basta regular a uma determinada temperatura, assim como o CBD, levando sempre em consideração também a *strain*, que pode variar em sua fisiologia a quantidade de THC ou CBD.

[16] As flores da maconha prontas para consumo são conhecidas buds.
[17] Strain híbrida, resultante do cruzamento das strains "Harlequim" e "Sour Tsunami".
[18] Esta forma de utilização é recorrente entre os pacientes da associação, e o objetivo de se alternar e variar as strains é para o metabolismo não se acostumar com o efeito de uma strain específica.

O ACESSO À SUBSTÂNCIA

O acesso a substância é a partir do cultivo caseiro, produção artesanal e também da importação do óleo. A importação ocorre legalmente através dos procedimentos requisitados pela Anvisa (Agência Nacional de Vigilância Sanitária). Nos primeiros frascos do óleo meu interlocutor recorria à importação ilegal através de representantes farmacêuticas de empresas internacionais no Brasil, ou através de *sites* de venda pela internet.

Além da dificuldade de importação[19], o Canabidiol também apresenta um custo muito elevado, que Tulio e sua esposa não conseguiriam arcar. Três anos após entrar com a ação judiciária alegando a *hipossuficiência*, o Estado liberou o dinheiro destinado ao tratamento de Manuel. Muitas vezes, no início do tratamento quando Tulio ainda não cultivava e realizava apenas a importação do óleo, sempre era necessário a contribuição de amigos e "vaquinhas" para arrecadação do fundo.

Quando Tulio começou a plantar maconha em sua casa ele ainda não tinha a autorização judicial (*Habeas Corpus* preventivo) para cultivar. Isso é consequência da lentidão burocrática, alto custo do medicamento, urgência no tratamento e uma das requisições da estratégia jurídica mencionada anteriormente, pois, para se entrar com o pedido de cultivo doméstico é necessário que já se esteja plantando, ou seja, um crime já deve estar sendo cometido.

O cultivo de Tulio é predominantemente *outdoor*[20]. As plantas em fase vegetativa ficam o dia inteiro no sol, e apenas quando o sol se põe, Tulio move os vasos para a complementação de luz que ele instalou nas grades do lado de fora da janela do quarto de Manuel. As plantas que estão florescendo ficam na outra parte da varanda, onde recebem uma incidência de sol 12 horas por dia e não é necessário a complementação de luz. A rega é feita toda manhã, porém, em determinadas épocas do ano, principalmente a *strain* "Harle-Tsu", não pode tomar muita chuva na *flora*[21], então é e necessário mover as plantas para debaixo da coberta.

O cultivo é totalmente orgânico, e como é para fins terapêuticos não se pode usar absolutamente nada químico. Por isso, é necessário também ter os cuidados com a água e com o solo. Tulio reparou que a água que chega nas torneiras tem uma variação incrível de cloro e isso faz um efeito perceptível no resultado final. Recentemente ele construiu e instalou baldes coletores e filtradores de captação da água da chuva através das calhas

[19] As dificuldades legais para aquisição do medicamento são em sua maioria em questões burocráticas, pois muitas vezes o produto fica detido na ANVISA. As dificuldades para quem realiza a importação ilegal do produto são basicamente questões de risco penal.
[20] Oposto do cultivo indoor, que é realizado em interiores. O cultivo outdoor é realizado em ambientes abertos, ou seja, em partes exteriores da casa, no caso de Tulio o cultivo está na varanda da casa.
[21] Fase de floração.

da varanda. Isso reflete principalmente no solo, onde a preparação e manutenção requer cuidados específicos como o controle de Ph, utilização de perlita, pó de coco, farinha de osso, entre outros aditivos e minerais orgânicos.

Utiliza sempre ao operar a planta luvas para não contaminar com bactérias, principalmente no processo de "manicura", que consiste na limpeza de galhos e a separação das folhas e das flores[22].

> Quando as flores da maconha atingem o ponto de maturação, as plantas são cortadas e tratadas (processo denominado "manicura"), passando então às fases do "secado" e da "cura" (que podem durar algumas semanas). Portanto, da semeadura à degustação do resultado, o importante seria ter sabedoria e paciência para se poder apreciar o processo, como ocorre no caso dos vinhos mais consagrados. (VERÍSSIMO, P. 276, 2016)

Com relação ao controle biológico de pragas, em todas as plantas existem os insetos que favorecem e os que causam algum tipo de dano. Para isso, é necessário conhecer um pouco sobre a cadeia alimentar dos insetos. A joaninha é um inseto que é comercializado em forma de casulo para que seja colocado na planta e coma certos tipos de insetos "maliciosos"[23]. Um ativista anunciou no grupo de *whatsapp* que ia comprar e perguntou se alguém também estava interessado, Tulio deu sinal positivo e quando colocou a joaninha nas plantas ficou impressionado porque segundo ele, se assemelha a um "come come".

Para manter as joaninhas sempre por perto, ele fez uma horta orgânica, com jardineiras contendo coentro português e alface, que são plantas que as atraem. A ideia é montar um ambiente que seja favorável a proliferação e a permanência das joaninhas em seus jardins, imaginando algo que se assemelhe a um pequeno ecossistema. Ele também planta maracujá, morango, uva, e diversas outras plantas e hortaliças. As *strains* cultivadas por Tulio são: *Harle-Tsu*, *Wild Fire* e *Tolomeli*.

PRODUÇÃO

Para a manutenção das plantas a associação promove eventos internos que são restritos a pacientes como a produção do solo coletivamente. O "solão" é a produção do solo a partir de substratos específicos que são coletivamente misturados com diversas vitaminas orgânicas. O compartilhamento de *clones*[24] entre os pacientes e cultivadores é uma técnica para manter a genética e produzir uma planta com efeitos mais precisamente similares.

[22] Apenas as flores são utilizadas para a produção do óleo e para ser vaporizada.
[23] Este termo é utilizado por meus interlocutores como categoria nativa.
[24] Popularmente conhecido como muda.

Acompanhei a produção do óleo algumas vezes com a permissão de Tulio e vale deixar claro que a forma de produção que descreverei a seguir não é a única forma de se fazer, e sim a mais utilizada pelos meus interlocutores. O óleo é produzido artesanalmente em casa, onde após colhida as flores e deixadas secar por algumas semanas, passa pelo processo de descarboxilação em um forno elétrico. Depois as flores são colocadas em uma bolsa de extração com gelo seco para separar os *tricomas* e *terpenos*[25], que serão no final misturados com óleo de coco ou mineral em uma panela importada chamada *Magical Butter*, onde passará algumas horas cozinhando. Após esse processo basta apenas colocar o óleo nos "frascos conta-gotas" e está pronto para utilização. Tulio também produz a flor *in natura* para consumo vaporizado.

O mais importante para ele com relação a produção artesanal, é que os óleos podem ser testados no projeto "FarmaCannabis", coordenado por uma farmacêutica e pesquisadora da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Pude notar uma contradição referente a este quesito do teste laboratorial, referente ao não conhecimento da *strain* da fabricação do Revivid (óleo importado), pois nos Estados Unidos é vendido como suplemento alimentar e não contém nenhuma orientação ou bula, abrindo margens para sua padronização. O óleo artesanal, além de poder ser de uma *strain* que mais se adapte às suas necessidades patológicas, atualmente conta com a avaliação e medição do óleo, como citado acima.

SEGURANÇA

Quando perguntei a ele sobre "segurança", ele me disse que não basta apenas a segurança para não ser preso, mas também a segurança de estar medicando seu filho com produtos confiáveis, ressaltando a importância do cultivo caseiro e do projeto "FarmaCannabis". Assim, não se pode preparar o medicamento a partir da maconha prensada"[26], justamente pelo risco de contaminação de fungos, bactérias e outros agentes nocivos a saúde e também por não proporcionar o efeito específico que o paciente necessita, assim como demonstra Veríssimo (2016):

> Nas cidades do Sul e do Sudeste do Brasil, prevalece nesse mercado o chamado "prensado", canabis colhida em latifúndios paraguaios e colocada numa prensa para depois seguir na forma de pedra para os mercados brasileiro, argentino e uruguaio. Não raro, o maconheiro fica temporariamente sem o produto, a maconha, ou de posse de um produto de qualidade duvidosa. "Malhada",

[25] Parte fisiológica da flor onde estão concentrados os canabinóides.
[26] Maconha vendida ilegalmente no Brasil, geralmente vinda do Paraguai. Por motivos de transporte ilegal a planta é submetida ao processo de prensagem, que sem os devidos cuidados na hora do cultivo não apresenta potencial terapêutico.

> "palha", "velha", "mofada", algumas com muita amônia, além de outros tipos de impurezas (tais como inseticidas usados na plantação), muitas vezes colhida há mais de um ano e mantidas por força de reagentes químicos. (VERÍSSIMO, P.277, 2016)

Tulio não tem problemas com relação aos convidados e visitas que vão a sua casa. Relatou das festas de aniversário de Manuel onde muitas pessoas que vão nunca tiveram contado sequer visual com uma planta de maconha. Nessa hora ele ressalta que é importante a difusão da informação, mas mesmo assim, muitas pessoas perceptivelmente não aceitam.

Perguntei também sobre problemas com vizinhos, e ele me respondeu que não tem e nunca teve, mesmo a área da casa sendo cercada por prédios e o cultivo poder ser visto por diversas pessoas em diferentes ângulos. Para ele, a principal segurança após conseguir o HC foi com relação a justiça. Outro fator que o HC foi importante tem relação a localidade da casa onde Tulio e a família residem. É uma área na zona norte da cidade que fica no centro da entrada para diversas favelas, o que ele descreve como uma ilha entre a guerra de diversas facções fortíssimas.

Mesmo tendo o HC, ele diz que prefere se resguardar e não confrontar muito o sistema: "O HC é a cabeça de um juiz, pode mudar a qualquer hora", ou seja, não é o papel que faz a proteção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa se encontra em andamento, por isso, neste trabalho prefiro não elaborar muitas conclusões, reconhecendo que a coleta de dados está em sua fase principal e mais algumas entrevistas serão realizadas. Portanto, minha proposta neste tópico é explorar pontos centrais no trabalho de Veríssimo (2016), que é uma das referências principais para a construção deste *paper* e do problema de pesquisa em geral, considerando a dissertação do Mestrado.

Os estudos etnográficos trazem à tona o contexto onde os grupos consumidores estão socializados, a partir disso é possível traçar o ambiente, as companhias, a percepção social e principalmente os significados culturais atribuídos ao uso. (MacRae e Simões, 2000) Em "Do Maconheiro ao Canabier: os autocultivos domésticos e outras domesticações" (2016), o objetivo do antropólogo Marcos Veríssimo é descrever a partir da comparação entre Buenos Aires (Arg) e Rio de Janeiro (Bra), o que se convencionou a chamar "cultura canábica".

Veríssimo (2016) tenta traçar a partir da carreira do "maconheiro" (BECKER, 1977) um estágio de consumo denominado "*canabier*", que é um termo utilizado para expressar

a aproximação significativa entre os círculos de apreciadores de canabis oriundas de autocultivos domésticos e os círculos de apreciadores de vinhos finos (*sommeliers*).

> Recusando as regulações desse mercado clandestino, com componentes de instabilidade e riscos a saúde, o *canabier* é aquele que escolheu aderir a um sistema de crenças onde sua dedicação e sua paciência (assim, por que não dizer, sua domesticação) serão recompensadas, no fim. Mas só no fim – desse duplo processo de domesticação, no qual o prazer é, não apenas adiado, mas planejado, com requinte e sofisticação. Não quer mais fumar aquilo que vê como uma "não maconha". (VERÍSSIMO, P. 277, 2016)

De acordo com Veríssimo (2016), o "dedo-verde", segundo o linguajar dos *growers* é aquele sujeito que deu certo como cultivador, adquiriu autossuficiência, tornou-se um bom cultivador e com algum renome. E para chegar a esse nível, o cultivador precisa dispor de algum tempo, algum dinheiro e algum estudo, e precisa se organizar e se domesticar. No grupo de pacientes e membros da associação, Tulio é considerado um "dedo-verde" mesmo sem ser um usuário de maconha, ou seja, se tornou uma referência, ajudando outros pacientes com suporte e dicas.

Portanto, meu objetivo principal é demonstrar como esses saberes estão associados e como os processos de socialização e aprendizagem das técnicas por parte dos pacientes conta com o apoio fundamental dos *growers*.

Um denominador comum na emergência da "cultura do cultivo" (VIDAL, 2010) entre usuários e pacientes é a adesão de ambas a um sistema de crenças, produtor, por sua vez, da dupla domesticação a qual Veríssimo (2016) se refere, ou seja, do sujeito que se domestica para a planta assim como a planta é domesticada pelo sujeito. Tulio certamente passou por esse processo para obter sucesso com seu cultivo.

> Por isso mesmo, descrever a jardinagem canábica implica focar um duplo processo de domesticação, onde aquele que se põe a domesticar a planta (por motivos que podem ser os mais variados) não deixa de conhecer sua própria domesticação. (VERÍSSIMO, P.277, 2016)

MacRae e Simões, em "Rodas de Fumo" (2000), demonstram que juntamente com técnicas de consumo, a percepção e apreciação dos efeitos e a elaboração de conceitos que justificam e mantêm, para o indivíduo, os seus padrões de consumo, são os fatores que distinguem o fumante ocasional de maconha do maconheiro propriamente dito. No caso observado, esses fatores também estão presentes e a distinção entre o paciente e o usuário, são marcadas pela presença da patologia e a finalidade do uso.

Portanto, descrever os plantios domésticos de maconha é mergulhar em um universo estruturado por controles, técnicas e cuidados, que estruturam através da relação entre "*growers*" e pessoas com algum tipo de patologia grave uma nova categoria para o consumidor de maconha no Brasil: os "pacientes".

A judicialização da saúde (BIEHL, 2012) parece estar se tornando um caminho obrigatório para as famílias e pacientes. Arcar com os custos da importação é praticamente impossível, considerando o caso apresentado. Portanto, cultivar maconha em casa para tratar o filho, é por parte de Tulio uma ação inovadora no Brasil, dando não só visibilidade para os pacientes, mas também para o grupo de pessoas que sempre esteve na clandestinidade, os cultivadores. (POLICARPO; VERÍSSIMO; FIGUEIREDO. P.20. 2017)

Outro ponto importante apontado pelos autores Policarpo, Veríssimo e Figueiredo, na Revista Platô: Drogas e Políticas (2017) é de que os pacientes, familiares, as associações, ativistas, médicos e advogados que estão engajados na defesa da legalização da maconha, não querem a clandestinidade e não querem se posicionar contra o Estado. Pelo contrário, essas pessoas querem que o Estado regulamente o uso e a produção da maconha no Brasil. Assim, pensando no caso apresentado neste trabalho, a associação busca a regulação do auto cultivo doméstico para fins terapêuticos, ou não. Dessa forma ela requisita a participação do Estado, colaborando para o tema deixar de ser visto como um problema social associado à violência, tráfico ou comportamentos desviantes. (VELHO, 1987; BECKER, 2008) Passando a tratar o tema a partir do campo da saúde pública, e não da segurança pública.

Este trabalho visa colaborar, portanto para a aproximação das políticas públicas com os pacientes de maconha, levando em conta o exercício de identificação de pacientes, destacando suas práticas, técnicas, relação com a substância e o ambiente em que vivem. Por meio das descrições de algumas situações que eles passam, busquei debater a perspectiva dos pacientes e de suas famílias. Dar visibilidade a isso foi o meu objetivo central, espero tê-lo cumprido satisfação.

REFERÊNCIAS

BECKER, Howard S. 2008. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BIEHL, João *et al*. Between the court and the clinic: lawsuits for medicines and the right to health in Brazil. Health and Human Rights Journal, v.14, n.1, pp. 1-17, jun.2012.

BRASIL. Anvisa, RDC 2, 26 de janeiro de 2015. *Diário Oficial da União*, 28 de jan. de 2015. Fls.53-57.

FOOTE-WHYTE, William. *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

MACRAE, E. SIMÕES, J. *"Rodas de fumo – O uso da maconha entre camadas médias urbanas"*. CETEAD/UFBa, Salvador, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In:_____. Sociologia e antropologia. São Paulo: Edusp, 1974.

POLICARPO, Frederico; VERÍSSIMO, Marcos; FIGUEIREDO, Emílio. A *"fumaça do bom direito": demandas pelo acesso legal à maconha na cidade do Rio de Janeiro*. V1_n.1. Revista da Plataforma Brasileira de Políticas de Drogas. Setembro, 2017.

POLICARPO, Frederico. *Velhos usuários e novos traficantes? Um estudo de caso sobre a atualização da nova Lei sobre Drogas na cidade do Rio de Janeiro*. DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social - Vol. 6 - no 1 - JAN/FEV/MAR 2013

"VERÍSSIMO, Marcos. *Do Maconheiro ao Canabier: os autocultivos domésticos e outras domesticações*. In: MACRAE, Edward, Wagner Coutinho. Fumo de Angola: Canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade. Salvador: EDUFBA, 2016."

VERÍSSIMO, Marcos. *Maconheiros, fumons e growers: um estudo comparativo do consumo e do cultivo caseiro de canábis no Rio de Janeiro e em Buenos Aires*. Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Niterói, 2013.

VIDAL, Sergio. *Colhendo Kilobytes: o Growroom e a cultura do cultivo de maconha no Brasil. 2010*. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

ZINBERG, Norman. *Drug, set and setting: the basis for controlled intoxicante use*. New haven: yale University Press, 1984.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

MARGENS, INFRAESTRUTURAS E TEMPORALIDADES: O PAPEL DA ÁGUA NA CONSTRUÇÃO PERMACULTURAL E NA LOCOMOÇÃO POR CARONAS, OU SOBRE POSSIBILIDADES DO HABITAR E DO DESLOCAR EM MUNDOS POR VIR

Yuri Rosa Neves
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Renata Hilal[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo

Na continuidade do diálogo de nossas etnografias sobre a prática de construção de habitação na permacultura, nas cidades de Pelotas (RS) e Porto Alegre (RS), e sobre a prática de deslocamento de carona na cidade de Florianópolis (SC) (Hilal e Rosa, 2017), buscamos discutir o papel da água na produção de conhecimentos locais e na desnaturalização de categorias de habitação e deslocamento a partir de margens. Ao aprender a gestionar a água junto às técnicas de biofiltro na permacultura, a sua infraestrutura permite suspender a necessidade de ligação com redes públicas de saneamento, visibilizando criatividades e negociações que vem da experiência local com o ambiente. Pegar e dar carona no cotidiano de algumas regiões da Ilha de Florianópolis se articula com a (in)visibilidade da presença do mar e de lagoas, pois afetam a infraestrutura de mobilidade e desenham uma malha viária aberta para a experiência da carona entre a locomoção individual e coletiva típicas das cidades. Ao desnaturalizar itinerários já demarcados e preestabelecidos sob infraestruturas, criam-se novas territorializações, onde a gestão de soluções e incertezas vem na atenção ao tempo. Assim, colocamos a indagação a ser buscada: como o conhecimento local, na relação com percursos e presenças de águas, suspende, alarga, interrompe ou tenciona formas de governamentalidade no controle e regulamentação de infraestruturas de circulação de água na habitação e do deslocamento numa Ilha de ilhas urbanas?

Palavras-chave: Habitação; Deslocamento; Infraestrutura; Água

Abstract

In the continuity of the dialogue of our ethnographies on the practice of housing construction in permaculture, in the cities of Pelotas (RS) and Porto Alegre (RS), and on the practice of hitchhiking in the city of Florianópolis (SC) (Hilal and Rosa , 2017), we sought to discuss the role

[1] Yuri Rosa Neves doutorando e Renata Hilal mestranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS/PPGAS).

of water in the production of local knowledge and the denaturalization of housing categories and displacement from the margins. By learning how to manage water with biofilter techniques in permaculture, its infrastructure allows to suspend the need to connect with public sanitation networks, making visible the creativity and negotiations that comes from local experience with the environment. Picking up and giving a ride in the daily life of some regions of the Island of Florianópolis is articulated with the (in) visibility of the presence of the sea and lagoons, as they affect the mobility infrastructure and design an open road network for the experience of the ride between individual locomotion typical of cities. By denaturing routes already demarcated and pre-established under infrastructures, new territorializations are created, where management of solutions and uncertainties comes in the attention to time. Thus, we ask the question to be sought: how local knowledge, in the relation with pathways and water presences, suspends, widens, interrupts or intends forms of governmentality in the control and regulation of infrastructures of water circulation in housing and displacement in an Island of urban islands?

Keywords: Housing; Displacement; Infrastructure; Water

INTRODUÇÃO

A água é um elemento fluido que produz formas e manutenções diferentes para a vida diária humana e não humana de habitantes e suas trajetórias. Além de cumprir a básica função vital de matar a sede, ela é recurso para cultivo de alimentos em solos; é uma superfície para realizar deslocamentos por mar, lagoas, rios; é central nas políticas de saneamento e abastecimento público; ou ainda desencadeadora de desastres de conflitos ambientais como enchentes, trombas d'água ou tsunamis. São diversos os processos de interação com a água que revelam sua plasticidade na relação com as práticas sociais, podendo ser canalizada, desviada, tensionada, drenada, escoada, captada, armazenada, limpa, contida. Além disso, elemento fugaz na coprodução dos fluxos inventivos de conhecimentos locais e fonte, muitas vezes central, nas junção dos processos de pertencimentos de vida. Na antropologia contemporânea podemos considerá-la, de certo modo, como um objeto fluído (Law & Mol, 1994) que performa múltiplas topologias, variando sem descontinuidade ou ruptura, podendo levar a uma ação ou outra em locais diferentes e aparentemente distantes (Mol e Law, 1994, p.664).

Nosso interesse com esta fala não é tomar a água enquanto um "objeto em si" e, sim, ver parcialmente o seu papel na medida em que passa a interagir e se torna uma via de relação, cruzamento e aprendizagem junto à vida cotidiana de pessoas e engajamentos no ambiente. No caso, neste trabalho, nosso desafio é refletir tanto a prática de gestão de água junto às técnicas de biofiltro na permacultura como a prática de pegar e dar carona no cotidiano de algumas regiões da Ilha de Florianópolis (SC). Ao longo desta exposição, direcionamos nosso debate para ideias emaranhadas à literatura antropológica sobre infraestruturas (Larkin, 2013; Star, 1999; Smith, 2006; Dalakoglou e Harvey, 2012). Buscamos traçar como as duas práticas que estudamos são versões específicas de habitar e deslocar o/no mundo, e estão, na análise, encadeadas a certas infraestruturas materiais

e subjetivas. A nossa tentativa é apresentar narrativas que tornem presente os saberes e as imaginações de arranjos muito particulares nas relações com os projetos de modernização e seus designs (Larkin, 2013), com as (in)visibilidades e os colapsos / "breakdowns" (Star, 1999) e com o papel de experts e do Estado (Harvey e Knox, 2015).

Como sugerem as autoras e os autores debruçados sobre a temática das infraestruturas, a infraestrutura não se fecha sobre si ou está "lá fora" pronta, sempre coloca em encadeamento questões políticas, tecnológicas e de governamentalidade que dimensionam um panorama mais geral sobre as circulações e formas de viver ontológicas e sistêmicas. Como aponta Larkin (2013, p. 328) "as infraestruturas são redes construídas que facilitam o fluxo de bens, pessoas ou ideias e permitem a sua troca através do espaço", nos levando a refletir as diferentes posições nesta interação com as pessoas. Elas podem ter formas físicas, direcionar movimentos e velocidades, produzir temporalidades e vulnerabilidades para a quebra ou ruptura, são arquiteturas que sustentam ambientes da vida cotidiana e moderna (Larkin, 2013, p.328). Os arranjos infraestruturais que compõem os recortes etnográficos escolhidos para este trabalho tem como proposta dar visibilidade à certas possibilidades de ação. Mais especificamente, como já mencionado, o trabalho atenta-se a presença da água na relação e nos modos de narrar manutenções específicas e inventivas de deslocar e habitar os ambientes.

O que segue neste ensaio é uma continuidade do diálogo entre duas etnografias (Hilal e Neves, 2017). Nesta exposição, abordamos o assunto da prática de carona e do saneamento na permacultura a partir de trajetórias particulares que propõem certos paradigmas de auto-responsabilização e autonomia. Ao incorporarem críticas e criarem novos projetos inventivos de habitação e deslocamento, os territórios de infraestruturas já demarcados e preestabelecidos são desnaturalizados e entram em ilegibilidade (Scott, 1998). O que explicita determinadas formas de agir que estão - como compreendemos especificamente neste trabalho - mais à margem (Das e Poole, 2004) das ações e categorias de governamentalidade. Pretendemos apresentar, com arranjos e aprendizagens em que as águas fazem parte e dimensionam papéis de ação, alguns dilemas levantados e visibilizados por interlocutores sobre as buscas e coproduções das "artes de não ser governado" (Scott, 2009) na relação com infraestruturas.

A ILHA DA ILHAS: A CARONA EM FLORIANÓPOLIS

Pegar e dar caronas é parte de uma negociação bastante atípica para locomoção nas cidades. Esta prática evoca tensionamentos e põem em suspensão a segurança e a pontualidade das trocas através do dinheiro, assim como muitos outros aspectos presentes

na relação com os transportes individuais e coletivos mais hegemônicos (Laviolette, 2014). A prática de deslocamento por carona é viabilizada numa negociação informal e fugaz que surge em instantes (Bachelard, 2010). Quem está pegando e quem está dando carona acaba implicado num cálculo de riscos e numa auto-responsabilização que foge da capacidade de legibilidade do Estado (Scott, 1998). Diferente de uma atribuição de responsabilidade à companhia de transportes pela qualidade do serviço, ao Estado pelas condições da infraestrutura de rodovias e pelo preço de gasolina, por exemplo, quando nos deslocamos por carona, o tempo, trajeto e a segurança está fortemente implicado na inventividade e capacidade de agir em negociação com outra pessoa no contexto que emerge. A eficácia do deslocamento está ligada ao modo de se posicionar, tornando-se mais visível aos carros passando, nas escolhas de trechos movimentados e ao reconhecimento de possibilidades de violência como assédio ou roubos. Comparando à locomoção com transportes públicos, não se trata de "esperar" num ponto, mas de "pegar" carona a partir de um ponto - daí este lugar saliente da ação como definidora desta eficácia.

Numa conversa durante uma carona, Ricardo, morador de Florianópolis (SC) há um ano e meio naquele momento, resume um pouco da relação da carona quando entra em cruzamento com outros tipos de mobilidades, enfatizando autonomia e modos imaginativos de atuação em contraposição ao sistema público de transporte da cidade:

> Ricardo: - Dar carona é uma questão de confiança. Se você tá confiando, você tá dando carona, e isso tá funcionando, significa que aquilo ali tá funcionando porque a população está se respeitando e se entendendo, e está vendo que principalmente a gente não consegue depender somente do transporte público. Então, por que não cooperar e ceder espaço para que mais pessoas consigam se locomover com qualidade. E eu acredito que **vai gerar no futuro uma eficiência mais autônoma, dependendo menos do sistema público. Se crescer né, ou quando. Se a gente for dependendo menos disso a gente vai acabar vendo que a gente não está amarrado só neles, né. Que a gente depende deles, que a gente tem que cobrar deles, mas que a gente pode... tem formas alternativas de você se locomover. De você criar essa, essa... Essa interação assim**. (Entrevista realizada no ano de 2013).

A recorrência da prática de carona em alguns trechos da cidade de Florianópolis (SC) pode nos fazer pensar como as possibilidades de agir estão vinculadas aos processos materiais e subjetivos acompanhados pelo desenho infraestrutural da cidade e pela história de desenvolvimento urbano. Primeiro, certa distribuição viária remete a um passado de escassez de transportes públicos e infraestruturas rodoviárias, algo definidor de sociabilidades bastante locais de populações nativas que exibem fatores que podem identificar origens históricas da prática (Rial, 1988. p. 47). Além disso, remete também, ao presente momento numa cidade tipicamente turística e com alto índice de crescimento populacional, com migrados quem vem de outras regiões do Brasil e do exterior. Neste sentido, aproximando-se das conclusões de Márcia Fantin discutindo outros temas que

também direcionam para um reflexão sobre a urbanidade e o quadro de relações (1999, p. 232), a persistência do deslocamento por carona está entrelaçado com a convivência de aspectos provinciano e cosmopolita que é mantida pela constituição dos espaços.

Através do processo de desenvolvimento urbano, vemos como água tem um papel central e definidor desta infraestrutura viária e do caráter dos espaços, a começar pelo fato de ser uma ilha ligada ao continente por duas pontes. Com adoção do turismo enquanto grande potencial econômico nos anos 60 e 70, as praias e lagoas se tornam destinos que direcionam o crescimento da malha viária e, ao mesmo tempo, colocam no horizonte da gestão "a cidade tradicional" e rural que até então era negada nos Planos de Urbanização (Pereira, 2011, p. 279). Os Planos de Urbanização tinham como foco a região central que se estendia até os arredores de onde a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) está localizada. Isto se refletiu num descompasso do desenvolvimento urbano que foi englobando novas regiões num processo que se estende até os dias de hoje.

Ao observar o mapa rodoviário resultando da cidade de Florianópolis já se percebe como o sistema de vias tem pouca integração entre si (Medeiros, 2006), havendo normalmente uma ou duas saídas de cada bairro, remetendo assim ao cenário de estradas, mais comum aos praticantes de carona. Diferente da malha quadriculada, o arranjo racionalizado e hiperconectado das ruas na maioria das cidades, grande parte do território urbano em Florianópolis (SC) segue o que Almir Francisco dos Reis chama de uma forma de "espinha de peixe" (2012), em que várias ruas sem saída são articuladas por uma via "geral" na qual tem um centralidade para ligar a região com o sistema rodoviário. Além da presença da água, o caráter "ilhado" dos bairros é acirrado pela existência de grandes morros, dunas e mangues em áreas de preservação, configurando esta condição de possibilidade da carona e da "eficiência mais autônoma" em relação à gestão do transportes pelo Estado e por empresas privadas na qual se referia Ricardo.

PERMACULTURA, GESTÃO DE ÁGUA

Na prática de gestão de água mediada pelos conhecimentos que circulam na permacultura, trata-se de criar uma infraestrutura alternativa que não esteja ligada a uma administração central de saneamento em legibilidade com o Estado (Scott, 1998). Com a permacultura, ao longo do tempo, precisa-se aprender a gerir a própria água junto ao uso de técnicas específicas. Por exemplo a de biofiltragem, a qual diz respeito ao uso de plantas com habilidades próprias que tem, no seu âmbito criativo, certo papel de misturar-se na filtração de resíduos, coproduzindo a manutenção de relações pertencentes com o ambiente. O que permite outro tipo de negociação e engajamento que pode, através da construção do artefato infraestrutural, levar a suspensão da ligação com as redes públicas

de tratamento de água do município. Quando refere-se a aprendizagem de técnicas para o saneamento, os praticantes de permacultura as dividem em dois tipos: técnicas para "água cinzas" e técnicas para "água negra". A diferença envolve o fato de as técnicas de "água negra" serem direcionadas para as que têm excremento humanos, enquanto que a "água cinza" na sua composição terá texturas advindas do uso da torneira, ducha, lavanderia, etc.

Na casa de Vitor e Lu, na cidade de Porto Alegre (RS), os dois construíram no substrato (Star, 1999) do ambiente do terreno uma Bacia de Evapotranspiração, conhecida por BET, saneando tanto a "água cinza" como "negra" da casa. Conforme Vitor e Lu relataram-me, a escolha em usar o sistema de gestão com plantas envolve o fato de não ser necessário o "manejo", e, desse modo, não implica cuidado cotidiano. Vitor e Lu ressaltaram, no entanto, que o aprendizado desta técnica aconteceu com muitos erros até pegar "o jeito da coisa" (Ingold, 2010), cotidianamente percebendo o que daria certo ou não no processo de edificação da BET. Conforme Vitor me disse, "antigamente as pessoas não sabiam fazer uma coisa só, era tudo muito generalizado, todo mundo sabia fazer um pouco de tudo", entendendo que "a gente se perdeu com a modernidade e o comodismo nos deixou dependente de um sistema". Segundo Vitor e Lu, a permacultura permitiu certo retorno a saber fazer os processos para a manutenção da vida diária, numa relação de autossuficiência. Incluindo direcionamentos de aprendizagem para a gestão de água e o seu papel de possibilidade de agir no ambiente e criar novas relações e experiências diante das ações de governamentalidade.

Star (1999) sugere que uma das maneiras de tornar visível as infraestruturas está na medida em que acontece "breakdowns" (Star, 1999), quando há uma quebra na infraestrutura do esgoto, por exemplo, passamos a perceber sua emergência e as possíveis ações e interações com ela. Na narrativa abaixo de Vitor, ao traçar uma reflexividade sobre a sua relação com a permacultura, esse colapso entrelaça âmbitos subjetivos e materiais de infraestruturas da vida urbana ou do "sistema". Como expressa, não trata-se somente da relação com infraestrutura de saneamento, envolve outras vias de sentidos emaranhadas no trabalho, na mobilidade cotidiana, nas temporalidades e na relação com o capital/dinheiro. Modos alternativos de atuação, na trajetória particular de Vitor, acionou maneiras de "empoderamento" entrelaçadas com o afetamento ambiental e certo direcionamento de itinerários "contra o sistema":

> Vitor: - Eu acho que passei por uma reflexão pessoal... É a pessoa chegar num ponto em que reflete que a vida não é isso, o dinheiro. O ser humano, como habitante deste organismo vivo, o que a gente veio fazer aqui? E até foi um feedback que eu tive no início de tudo. Por que vender o nosso tempo? **A permacultura é um método de aprendizagem para a gente não reclamar do**

> **sistema, mas sim fazer algo alternativo…** Uma aprendizagem para não ficar na cidade e ser conivente com aquele sistema capitalista que eu tanto reclamava, mas que eu usava tanto ele também, não ficar nessa engrenagem do sistema (Entrevista realizada em 2017).

Esse tipo de "breakdowns" (Star, 1999) incita manifestações e posturas que permitem coproduzir outros pertencimentos e a aprendizagem local que não está, de modo preciso, em processo de institucionalização ou de legibilidade (Scott, 1998) com o Estado, evidenciando negociações específicas que, como Lu ressaltou, "está nas pessoas de baixo para cima":

> Lu: - Quando tu pensas assim no saneamento tu tens que pensar na demanda, quanto de água vai entrar nesse sistema; quanto mais água entrar no sistema, mais complexo vai ser. **Então é por isso que a permacultura busca resolver problemas locais e, mais do que locais, ela busca resolver problemas de saneamento, de habitação, de alimento, então não pensa muito em grande escala, ela pensa mais na pessoa** (Entrevista realizada em 2017).

A história e aprendizagem particular com o local requer diversas soluções e estratégias que não nos permitem cair na categorização unilateral e codificação de saberes. Como Lu diz: "cada grupo de permacultura tem sua particularidade, porque o local é diferente, o clima é diferente, a região é diferente, os materiais encontrados são diferentes". Por mais que a permacultura seja um movimento "global", ela é local e variada na forma de aprender e habitar conhecimentos.

CONCLUSÃO

Quando imaginamos dar continuidade ao cruzamento das nossas etnografias, mais do que um elemento presente, a água tem se tornado um fluxo interessante para costurar modos de aprender a se engajar com os ambientes cumprindo parte do que seriam domínios de habitar e se deslocar no mundo. Tanto a carona, como as técnicas de gestão de água com a permacultura, nos apresentam maneiras específicas de realizar este habitar e deslocar. Como sugerimos, produzem tensionamentos em relação aos processos de legibilidade (Scott, 1998, Das e Poole, 2004) junto ao Estado - como leis, campanhas e cartilhas de conscientização ambiental, planos de desenvolvimento, abertura de licitações, construção de ruas, redes de esgoto, estações de tratamento e etc. Além disso, a incorporação de tais práticas, "mais a margem" no cotidiano de vidas na cidade urbana, potencializam a desnaturalização de categorias estabilizadas nas noções de habitação e deslocamento. Sobretudo, aquelas que dizem respeito ao que é do domínio público ou privado, seja juridicamente na inscrição e regulamentação de leis ou no imaginário e ação inventiva de pertencimentos (Hilal e Neves, 2017).

Explorar a potência do encontro de dois campos etnográficos nos levaram a questões referentes, primeiramente, a relação com a "agência". Principalmente, a capacidade de agência frente ao governo da vida no sentido foucaultiano (Foucault, 2012) que tem, em grande medida, inspirado desdobramentos em estudos sobre o Estado, a burocracia ou mesmo a ciência e tecnologia na antropologia - podemos ver alguns trabalhos nesse sentido: Ferguson (1994), Scott (1998), Gupta e et.al (2006), Larkin (2013), Star (1999), Herzfeld (1992), Mol e Law (1994), Das e Poole (2004). Tais autores e autoras têm enquanto discussão central as relações entre diversas derivações e complexificação das formas de governo na produção subjetiva e material de pessoas e ambientes. Na sua maioria, esse campo de estudo antropológico está atento às materialidades em circulação e ao efeito ontológico e sistêmico da criação e performance de realidades variáveis, diluindo a reificação de fronteiras binárias, de agência somente humana, de ideias sobre a racionalização de práticas estatais ou a transcendência do governo no cotidiano da vida

Buscamos direcionar, mesmo que num espaço curto, o papel da água entrelaçado com a prática de carona na Ilha de Florianópolis e a prática de aprendizagem da gestão de água com a permacultura. O que nos interessou foi refletir a capacidade de agir nestas duas práticas que, em grande medida, emergem na suspensão momentânea de formas de governo e das grandes "narrativas" e redes materiais que coproduzem o que são modos normativos, ou hegemônicos, de habitar e deslocar a cidade. Ao nos deslocarmos de carro ou ônibus, podemos reduzir as interações humanas à "quantificação" (o preço que se paga na passagem de transporte ou na gasolina, a quantidade de pessoas acomodadas no ônibus ou de carros numa via) e "despersonalização" (somos, ao fim, passageiros e motoristas). Na carona, a questão se desloca para a "qualificação" de quem é outro (com quem estou pegando ou dando carona, o senso de risco, a ponderação imaginativa). Passamos da "quantificação" para uma "qualificação" de relações: sempre somos obrigados a virar alguém diferente (com nome, voz, opiniões, e etc) como pressuposto para o deslocamento, e, assim, não ascender a uma mesma posição quantificada, pronta e dada antes da própria ação. Por esta razão, uma prática como esta dificilmente caberia numa política de mobilidade.

Nas técnicas permaculturais de saneamento esta "suspensão" se torna ainda mais evidente, abrindo mão completamente de ações regulamentadas no momento em que conscientemente dispensa-se o design infraestrutural do Estado e cria-se uma própria malha de saneamento alternativa a rede pública do município. Através do engajamento e da mediação com outros seres habilidosos que agem na manutenção com o ambiente, o processo de aprendizagem das técnicas de gestão de água mistura-se ao que já está sendo "outro jeito de fazer" em campos variados da vida dos praticantes (trabalho, dinheiro/capital, tempo, ativismo, mobilidade, etc). Assim, no tensionamento entre a gestão de água com a permacultura e com o Estado, a infraestrutura de saneamento não somente

diz de um artefato construído em si, mas da incorporação de negociações políticas, morais e éticas entrelaçadas ou não com práticas burocráticas, institucionalizadas e em legibilidade. A maneira como esta relação emerge neste campo, envolvendo agência e formas de governo, nos direciona para a segunda questão que queríamos tocar.

Na esperança de que a água, para além de um elemento material que interage com a prática de carona na Ilha de Florianópolis e com a prática de gestão de água na permacultura conectando nossas ideias, ela representa ainda a fluidez e plasticidade com que formas de resistências e críticas aos modos hegemônicas, capitalistas, individualistas interagem na vida de pessoas e ambientes. Por isso nos parece interessante a metáfora de "habitar e deslocar", pois cumpre domínios e categorias que todas as pessoas, de algum maneira, naturalizam durante a vida. Isto é algo que está ligado à quebra subjetiva realizada por Vitor e Lu ao serem críticos a certas formas de viver o cotidiano na cidade, visibilizando infraestruturas do colapsos, e não só o colapso momentâneo. Essa crítica leva à aprendizagem da auto-responsabilização (e certa desresponsabilização do Estado) por domínios de vida e pela criação de uma infraestrutura alternativa.. É preciso errar, pesquisar, circular no movimento e comunidade da permacultura, botar a "mão na massa" e aprender ao ir fazendo e negociando com o ambiente local, convidando-os a estarem atentos ao longo do tempo.

Se esta dimensão fica evidente na fala de Vitor e Lu, uma reflexão sobre a aprendizagem da carona na Ilha de Florianópolis também poderia nos apresentar a distensão temporal quando trata-se igualmente em aprender a agir de certo modo, e não aderir às formas mais burocratizadas e com potencial de um conhecimento deslocalizado. Porém, no caso da carona, tentamos atentar para um tempo da cidade de Florianópolis que, por particularidades nos seu processo de desenvolvimento, permitiu uma (re) existência desta prática remetendo a autonomia e coresponsabilização dos participantes para realização da mobilidade. A questão que emerge está em refletir como os "colapsos" que acionam modos de agir críticos - na prática de gestão de água com a permacultura e na prática de carona na Ilha de Florianópolis - não existem na ausência do "Estado" ou num completo isolamento. O agir é coproduzido numa relação de cruzamentos, tensionamento e possíveis alargamentos com as diversas formas de governo. Seja utilizando a infraestrutura rodoviária de modos não-convencionais, como a prática de carona potencializa; ou, visibilizando o movimento social da permacultura ao abrir frentes de disputas políticas na busca de regulamentações e inscrições de "colonização" no corpo do Estado. Apoiando-nos no argumento central de James Scott em "A arte de não ser governado", nos parece interessante pensar como as infraestruturas, mesmo que muito vinculadas ao debate sobre Estado e gestões privadas para o interesse público, podem remeter a questões centrais para pensar práticas de auto-governo e a resistência no mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. A intuição do instante. Editora Versus, Campinas-SP. 2010

DAS, Veena, **POOLE**, Deborah. Anthropology in the Margins of the State. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

DALAKOGLOU, Dimitris & **HARVEY**, Penny. Roads and Anthropology: Ethnographic

Perspectives on Space, Time and (Im)Mobility. Mobilities, Routledge. Vol. 7, No. 4, November 2012. p. 459–465

FANTIN, Marcia UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS. . Cidade dividida : dilemas e disputas simbólicas em Florianópolis. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 1999. 257 p.

FERGUSON, James (with Larry Lohmann). The Anti-Politics Machine. Development and

Bureaucratic Power in Lesotho. In: The Ecologist, Vol. 24, N. 5, September/October 1994. p. 176-181

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Cap. 17, A Governabilidade. Graal, São Paulo, p. 407-431, 2012.

HERZFELD, Michael. The social production of indiference. Exploring the symbolic roots of Western bureaucracy. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

HILAL, Renata, **NEVES**, Yuri Rosa. Produzindo o público e o privado no deslocar e no habitar: diálogos cruzados entre etnografias de práticas de caronas e formações permaculturais no espaço urbano. Apresentação de trabalho no evento III Jornadas Internacionales de Antropología del Conflicto Urbano, [organizado por Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) e Facultad de Ciencias Sociales da Universidad de Buenos Aires (UBA)], dez. 2017.

LARKIN, Brian. The politics and poetics of infrastructure. Annual Review of Anthropology, Palo Alto, v. 42, p. 327-343, 2013.

LAVIOLETTE, Patrick. Why did the Anthropologist Cross the Road? Hitch-Hiking as a Stochastic Modality of Travel, Ethnos: Journal of Anthropology, p.379-401, 1996.

MEDEIROS, Valério Augusto Soares de, 2006. Urbis Brasiliae ou sobre cidades do Brasil:

inserindo assentamentos urbanos do país em investigações configuracionais comparativa. – Brasília: PPG/FAU/UnB. Tese (Doutorado) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, 2006. p. 519

MOL, Annemarie, **LAW**, John. "Regions, networks and fluids: anaemia and social topology." Social studies of science 24.4, p.641-671, 1994.

PEREIRA, Elson Manoel. Planejamento Urbano em Florianópolis e cidade contemporânea. In: As cidades e a urbanização no Brasil. Passado, presente e futuro. Org.: Elson Manoel Pereira e Leila Cristina Duarte Dias. Editora Insular, Florianópolis SC. p. 277- 294, 2011.

REIS, Almir F., "Ilha de Santa Catarina: permanências e transformações", Florianópolis, Ed. da UFSC, 2012.

RIAL, Carmen Silvia. O mar-de-dentro: A transformação do espaço social na Lagoa da Conceição, UFSC/Departamento de Antropologia, 131 p. 1988.

SCOTT, James. Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven and London, Yale University Press, p. 1-52, 1998.

_____. The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia. Yale University Press. p. 1- 97, 2009

SHARMA, Aradhana & **GUPTA**, Akhil. Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization In: The Anthropology of the State: a reader. Oxford: Blackwell Publishing [organizado por SHARMA, Aradhana & GUPTA, Akhil] p. 1-43, 2006.

SMITH, Monica L. Urban infrastructure as materialized consensus, World Archaeology, 48:1, 164-178, 2016. DOI: 10.1080/00438243.2015.1124804

STAR, Susan L. The ethnography of infrastructure. American Behavioral Scientist, Thousand Oaks, v. 43, n. 3, p. 377-391, 1999.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 043. Changes in the relationship between heritage, tourism and museums

ENCOUNTERING THE REAL: AYAHUASCA, CARCERAL HEALING, AND THE RETURN TO ORIGINS

Zachary Levine
Duke University (United States)

Abstract

This paper emerges from long-term ethnographic fieldwork in Porto Velho, Rondônia with neo-ayahuasquero (Labate 2004) and Santo Daime groups as well as a prisoner rights NGO known as Acuda, whose mindbody therapeutic work with inmates has included extramural trips to a Santo Daime sanctuary. In the wake of the epistemic and material alienation of the long 20th century (deforestation, urbanization, and the era of the Seringal), Porto Velho now hosts a labyrinthine but dense "molecular" network of healing (Guattari & Rolnik 2007)—a "spiritual infrastructure," as I refer to it. Across this network, my ethnographic fieldwork has sought to understand how the ubiquitous discourse of 'cura' is thought as a somatic and psychological technology of individual and collective return, or restoration. Reforestation (within privatized tracts of forest called "chakras"), ayahuasca-based mystical revival (in vegetalist traditions of plant medicine), and restorative justice (in Acuda's work) seek dwelling, in anthropologist Rosalind Morris' phrase, "in the place of origins," ritually performing an irrecoverable site before deforestation, spiritual alienation, and criminal violence. The paper thus proposes a Derridean approach to diverse plant-healing communities in Porto Velho as a way of tracking emerging connections between so-called 'psychosynthesis,' memory, and mediumship in the Brazilian Amazon's most deforested state. Alongside ethnographic evidence, the paper explores a literary and plant-sensorial approach to memory stored in "codes that command the dimensional deployment of our bioelectric body" (Ayahuasca Manifesto 2011). It concludes by asking how, in Porto Velho—a city in anthropocenic ruins—the problem of the origin may be resolved or rather referred onto the body as a site of anamnesis and of wonder, recalling Perlongher's (1997) suggestion that ayahuasca's alchemy of human and plant beings reveals "mysticism [a]s centrally corporeal" (see Baigorria 2012).

Keywords: healing; ayahuasca; anamnesis; restoration.

Ayahuasca Manifesto: The Spirit of Ayahausca and its Planetary Mission. 2011.

Baigorria, Osvaldo. 2012. "Antropologia do êxtaste: Néstor Perlongher." Ecopolítica 4.

Guattari, Félix and Suely Rolnik. 2007. Molecular Revolution in Brazil. Semiotexte: Cambridge, MA.

Labate, Beatriz Caiuby. 2004. A Reinvenção do Uso da Ayahuasca em Centros Urbanos. Campinas, SP: Mercado de Letras.

Morris, Rosalind. 2000. In the Place of Origins: Modernity and its Mediums in Northern Thailand. Durham, NC: Duke University Press.

In beginning I invoke an image of bare life in the Brazilian prison system as glimpsed from the nervous sublime of ayahuascavision. Under the alternatingly wild astral light and sobering dimness of this plant medicine, Marcelo's eyes stare into me, orbs of brown fire, a viscous shape of the holy. In a kind of "visual language," Terence McKenna's term for the way that if we could see language, morphogenesis would be a live speech-act, Marcelo's eyes speak a prayer. They pray for heat, protection, a blanket or an infinity of blankets from the frigid blows of sexual and epistemic violence in the sensitive wild of the prison. Marcelo is 26, possessed of a mighty heart, loud, unapologetic, loyal, and rigorously strategic. Still, earnest. Real. Eight years ago he was sent to a state penitentiary in Porto Velho for murdering his boyfriend in a crime of passion. He has lived out the last decade of his life inside a nightmare in which he has had to cultivate coyote queer powers, an ethos of unpredictability. When I return to the prison from the ayahuasca ceremony, I tell him about my astral-projection with him, in which I had experienced his gaze as an open wound of vulnerability here, this unnourishing, unsafe carceral space, spelling an undifferentiated need for safety before the linguistic demand. He tells me, I look on the positive side. I asked to be here. And if I hadn't come here, I wouldn't have met you, or these other healers who have spiritually touched my life. I recall the metonymic way he first shared with me that he had murdered—that he had discovered in an astral vision from a past life that before this body here appeared, he had killed a person and then committed suicide, so that Marcelo, the person on this earth today, is here only by the grace of God, an experiential newborn with spiritual baggage lost inside a prison.

In this latest revelation of ayahuasca in which Marcelo's soul lay bare for me, the nervous system that in biomedicine we are accustomed to thinking as constituting the body and its felt-extimacy—personhood's somatic prison—was collapsed, de-individuating the body and restoring its tremendous roar to the plane of immanence, where breath is something circulatory between agents, not imprisoned within the veins and vessels of a body. "Whoever said *the* id," Deleuze and Guattari's nasty witticism reverberates as I navigate the moving psychic wave that makes breath a collective task of a social body brought under unison in suffering, in wildness. The ayahuasca trabalho brings Marcelo's face close, but our wildernesses are sovereignties apart. The prison functions in the manner of Agamben's camp, including by exclusion the ungovernable margins of the social body inside the exceptional corpus of the state. For Foucault, the prison as a site of productive state power reveals the intellectual genealogy of modern personhood in which the soul has come to serve as the prison of the body. Ayahuasca, meanwhile, has the effect of "freeing the soul from corporeal confinement," (Grob et al. 1996). The images it gives rise to, then, might have the function of political genealogy, as much of nation-states as of territories of the soul, or mnemonic maps of the heart. Writing in book *The Nervous System*

about yagé, or ayahuasca in Colombia, and those "hallucinatory curing sessions of magical practicality on the frontier where Indians cured colonists," Michael Taussig invokes, "the power of the mental image to hold a history of nations, of wildness as curative,...tumbling certainties into the imageric politics of reality-and-illusion, the curer's medium as much as terror's, too" (9).

I, too, have begun with this dialectical image of wildness and vulnerability in the prison, its ungateable heat, and which I experience as a Real image as a way to think together ayahuasca, healing, and psychoanalysis, "near to the wild heart" in Clarice Lispector's phrase. The prison in question is called Acuda, a prisoner rights NGO in Porto Velho, Rondônia, that since 2001 has conducted work under the banner of restorative justice and "spiritual healing" to a select 100 inmates. My fieldwork with the NGO began in 2016, in the initial aftermath of its ayahuasca program, which continues to mark its re-educative pedagogy but as a ritual practice remains in legal limbo. For 2 years, Acuda transported prisoners to a church of the Barquinha six hours from the prison's walls, where they consumed the tea to expand their moral and spiritual consciousness. I continue to attend ayahuasca trabalhos in Porto Velho with the staff of Acuda, all but one of whom are ex-inmates. Our world inside Acuda is thoroughly saturated by ayahuasca, a spiritual supplement to our self-descriptions that feels like a legal privilege in a "drug-war prison" state like Rondônia, and in a country where ayahuasca was criminalized until the 1990s, before gaining admission as a technique of prisoner resocialization in Acuda's therapeutic programs.

Acuda's work with inmates is diverse, but maybe in a summative way, it is fair to say this: Acuda's project asks how to bring about a reckoning with what Donald Winnicott calls true self from the wreckage of symbolic masks. It's in the wild space of the abyss that one chances to recover true self, which, Winnicott explains, is always connected to the truth of the wild body—true selfhood is proximity to blood pumping. My field informants call it the soul, and say that its becoming is written out as a journey known as the path of the heart (*o caminho do coração*). Acuda is a site full of courage, but the trouble is this: to imagine the nakedness of the soul there means undressing the many masks people put on, understandably, to survive in an unlivable carceral structure. I think of Primo Levi's celebration of the endurance of true selfhood in the concentration camps—as Gabor Maté writes, Levi "called moments of reprieve those unexpected times when a person's 'compressed identity' emerges and asserts its uniqueness even amid the torments of a man-made inferno." The glimpse of Marcelo undressed in the usual masks of coyote snark return to my vision his utter precarity in the wildness of the modern prison, an event of pathos that recalls an approach designated by Christian Dunker that increasingly marks how I have come to think of ayahuasca in the intimate grips of carceral statecraft: "the therapeutic function of the Real."

Both ayahuasca rituals and Acuda's reeducative work involve projects of what psychedelic scholars and users call repersonalization—the reconstitution of an altered ego following a passage through the abyss. In my research on incarceration and ayahuasca in Porto Velho, and its panoply of 're'-s (restorative justice, reeducation, resocialization, respersonalization, reforestation), Rondônian healers clarify the problem of world-historical repair, or ontological restoration, as the problem of the return to the present. In Acuda's conceptions, the inmate's body is a crossroads—of what they have done, what the prison system has done to them, and, of greatest interest to the staff, what they end up doing to each other. Theoretically there's a bit of everything here. From Espiritismo is drawn the idea of energetic vampirism, positive and negative magnetism, and the idea that an incarnated body's energetic field is always denser than it looks, crisscrossed everywhere by possessive, obsessive, and hijacking *irmãos,* or brothers, disincarnated spirits that feast or *sugar* energetically on the breath of the living. (Espiritist medium Chico Xavier even uses the word "interpellation" to describe encounters producing energetic drain.) But there is Sigmund Freud and Melanie Klein here too, the problem of misaligned cathexes and bad object relations, that it is the work of "psychodrama" and *constellação familiar* to unwind, unwrite, return to zero. There is Fanon, whose notion of psychic power as the entrainment of the "muscular tension" of the oppressed—cathexis, in other words, as being undangerous in itself until it enters the organs, where its lodging sparks cancerous multiplication into circuits of social anguish, written into the respiratory and circulatory systems. But perhaps in the end, no matter the ontological hold of the invisible, and its attendant absolution of those unitiated in the fine tactics of energetic mediumship, there is Barthesian realism, the melancholic note sounded by the term 'adult at the age of criminal responsibility.' As Barthes writes, citing Goethe: "We are our own demons, we expel ourselves from our paradise."

In my fieldwork I spend my days talking with inmates about their fantasies, sombras, shadows, trevas, darkness and light, inextinguishable hope. Many days I feel vampirized, drained. Other days a person bears their soul for me to see and I am caught stunned in an appreciation for what carceral systems of interruption have not yet managed to eradicate.

First, dreams. Many days the inmates tell me their dreams. There is Edson's dream that all the inmates were woken up by a UFO that arrived to take them away from this place, the NGO director—who instills the fear of God in many of the inmates—telling folks that it will be okay. There is Uillian's dream of being locked inside a terrain with "wild but domesticated horses," where they descend on him for the kill. Diogo is a prolific dreamteller, and explains how the imagination has become not a site of refuge but a terrible burden as a means of coping with repeated instances of sexual violence and near death in his two-term prison stint as a 28-year-old, both stints for sex crimes. Diogo's

dreams of psychosis, his aunt wandering lost on a busy intersection in Porto Velho that appeared in the dream as paved in gold, a prophecy before she was diagnosed with dementia. Or his "true hallucination" this week of strange men moving in shadows in the middle of the night outside the gate of his cell, a waking vision but an impossible one in his unit, where the guards shut the doors at night and Diogo sleeps in isolation. The dream sounded an alarm for him to seek healing for his ex-boyfriend, who he been trying to convince not to act on his stated impulse to kill three enemies. Diogo addresses me, as though speaking to his ex: don't go doing something to get yourself in more trouble. We're here to serve our time, to get out.

Second, the energy body. At Acuda we work with chakras. Six inmates and I are training in the advanced reiki class to restore the body to energetic equilibrium. Our teacher tells us, we are instruments of God, mediums, but it's important to remember *que a gente não é Deus* (I think back to my friend's invocation, a refrain of my time in Porto Velho, where the discourse of *cura* is ubiquitous—*ninguém cura ninguém*, no one heals anyone else, an echo of Lacan's suggestion that there is no sexual relationship). I think of the night I spent at the Espirita hospital, Casa São Francisco—whose architecture serves as a model for Acuda's carceral spiritual hospital—where mediums perform noncutting surgeries to intervene in the astral body and cure spiritual ills. There was the night I arrived last, and was woken up in the waiting room by a medium who wanted me to give a naked neurophenomenological account of myself. "I am seeing a rainbow, cascading symmetries of light fountains pouring into a bridge that tears open the vertical plane, butterflies." He asks, jumping several logical steps of certainty—"so where is it that you take ayahuasca?" *You have to be careful*, he said. *Your third eye is charged to excess. Mediums must take care of themselves*. Mediums, I recall from my study, are called by the heart chakra. Flash forward two months, to last week, when the president of Acuda tells me that I've got to take better care of my heart, gesturing iconically to the pineal gland, for *here*—meaning insight, intuition, the brain—is where you were called to do the work you were called into the world to do. Across these terrains of illness and healing, incarceration and organic equanimity, one certainty is shared. To return to the self, one must return to the body, the Real, the *ethe-Real*—a word I cannot help but scrawl in my fieldnotes one day in a fit of understanding what this project might have been about.

Third, and finally, masks. For three weeks in March, Acuda's NGO director led me, one staff member, and the 27 inmates training to be "official therapists" of the NGO in a series of physical exercises, "psycho-drama," and energetic work. For me the highlight of the course were three days of Gestalt and interpersonal psychological training held by a psychologist named Sonia who, alongside partner Antonio, fly in from Italy annually to do work on "taking off the masks" to liberate the soul in places where bearing it might

feel threatening, even suicidal. Sometimes it seems that in sites of bare life like in Brazilian prisons, actual vulnerability creates a condition in which to bear the soul is to accurse one's affective share, risk one's currency in an economy of strength, firmness, and intimidation, as much with *agentes penitenciários* as with the other prisoners—overlapping regimes of masculine masquerade.

Before moving on, just a quick note about masquerade: about these scripts of respect and the attendant habitus of vigilant invulnerability that they command. I find some days that these scripts of masculine respect underwriting the masquerade are rewritten by contravening forces of queerness and femmeness in the prison, in two ways. First, the presence of femme coyotes, gay murderers, and other queer figures whose refusal of dominant masculine scripts creates a latent underbelly of panic to those whose rest their reality-principles on the currency of vigilant respect. Second, as intimacy is achieved slowly in the prison, gender and sexuality as marked differences tend to submerge under the affective stream of randomness, threat, surprising interpellation, and self-fortification. In such a stream, respect ends up taking many forms, and not only a hyper or even strictly 'masculine' one.

Returning to the masquerade activity. In the activity, Sonia asks us to find a partner, lock faces with them, then close our eyes. We are told that when we open our eyes, we should see this person as if for the first time, let go of all those interfacial masks that guide our location of intimacy with the person in the eyes, smile, laughter, language, etc. I am partnered with Everson, with whom I have since developed a friendship—our shared interest in Umbanda brought him to invite me to his girlfriend's Terreiro, where her mother is *mãe-de-santo*. Everson's eyes open—the right part of his upper lip edges toward a smile, but the instruction of the activity coils it back. We face, locked dead in the abyss. This enduring experience that teaches us that what we might consider energetic betrayal sits just beneath the surface of every affective interval, every performative signature addressed to our dialogic witness. But the threat is not so great as we may fear. In facing this abyssal place beneath our masks, we can reckon more fully with the heterogeneous vulnerability of the other, generating a memory that matters. I write, that day, in my fieldnotes: "Reckoning today the Real, the trauma that I have been feeling has so much to do with living inside the Real, living inside this space where none of our language has any relation to what actually happens and what actually happens is rather violent, unreciprocal, random, things that I do not like, things that appall me, that keep me inside a feeling of the world as a prison, the ugliest defiance of my own expectations and reality principle.…And a reckoning that perhaps this Abyss,….might not be so bleak but might also mean we can totally redesign social structures, sometimes once we clear the ground we can see very easily how to start again." Reviewing these words, I re-experience with a

Lacanian wink—the wink of what Lacan calls Ex-Sistence, the unrewritability of the Real for the subject inducted in language—the Espiritist axiom scribbled over Acuda's vans and NGO material: "Though no one can go back and make a new beginning, anyone can start over and make a new ending."

I count myself among a growing cadre of scholars invested in thinking what Brazilian analyst Christian Dunker calls "therapeutic function of the Real," including a more recent turn to applying ayahuasca to Lacanian analysis. In this sense I am invested in thinking the Lacanian Real but asking what else it can do besides stun us into dejection. Yes, the Real is spooled from trauma. Yes, this is Lacan's primary conception of the Real in a world in which prelinguistic reality is irrecoverable. The Real for him is the abyss beneath all the masks of linguistically-ordered perceptual indication. Trauma is present as a flagellation from the world, a tower falling—a jagged striving to simply *maintain* being the shape of its inaudible autopsy. This is the Real of depression, a mute scream, desensitizing, limitless nothingness of it all, moral anarchy, confusing everything that having an epistemic position normally offers the subject in the way of offering a stable interpretation to values (justice, affect, reciprocity, wellness as opposed to terror). But the Real is also a site of the sublime, the unrepresentable not merely on the voice that ought to cry for help but a duration of awe. A splendor. "Ethe-Real," I cannot stop writing. Ayahuasca's Real is a chance to reconnect to the tremendous nervous system connecting all living beings, beyond the Symbolic, or better, in a visual language.

In my work with Espiritism, Umbanda, and ayahuasca, my pre-Acuda concept of incarceration as a sober technology of political isolation has been challenged, illuminated for its secreted vitalities and organicities. Not only have I experienced for myself a number of emic explanations for the energetic function of the prison wall—including that some spiritual entities like to traverse the prison threshold so volunteers like myself become mediums, carriers, for further obsession by the inmates, while others stop short of entering the gate or respect carceral sovereignty as an effective division of darkness from light—but I have also gleaned a sense for the collective nervous system of those concentrated in these carceral spaces, even when I am outside of them. In the end, and what glimpses of bare life under ayahuasca like the one I experienced with Marcelo have allowed me to see, is this: the prison is a space whose energy field is continuous in the tremendous nervous system reverberating across Gaia, a circuitry of courage, an intravenous tunnel of heat, an entropic wilderness. An involution of the wild, a human wild. From the perspective of ayahuasca's heat, the wild cannot be exclusively included or inclusively excluded, whether as *bios* or *zoe*, when the wilderness is the indifferent, savage, sensitive precondition for the "magic of the state." Or, as Taussig writes: "This endless flight in modern times back and forth from the hard-edged thing to its ephemeral ghost and back again, which, in what

must surely seem a wild gesture, I see as a spin-off to what I...call state fetishism" (111). Acuda's daily, unstable work with prisoner affect, subtracts perhaps a political spark by asking inmates not to blame their emotion and entrained energetic body on the spaces they have passed through—those triple traumas I mentioned earlier (what they have done to their victims, what the system has done to them, and what they end up doing to each other because of both). These multiple, conscious and unconscious scales of background recede to a vanishing point. Acuda asks them to return to the present, the Real, the body. As in the Lacanian clinic, where the analysand finishes analysis when they claim responsibility for themselves as a peculiar subject of language, in Acuda, the duration of an inmate's legal responsibility is played out as an exercise in affective responsibility. The political horizon is that of a coming community, a collective nervous system, in which one's individual potential and responsibility is affect—as Deleuze and Guattari remind us, to affect *and* be affected—to claim responsibility for oneself as a human being in the wild.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

BELIEF AND IDENTITY: THE CULTURAL STRUCTURE OF A VILLAGE IN NORTHEAST CHINA

ZHANG Shuang[1]
School of Sociology Beijing Normal University, Beijing China

Abstract

This survey of folk beliefs in a village in northern China shows that local cultural logic is being integrated with modern market logic. Folk beliefs not only reflect the real life of Chinese society, but also embody the essence of its daily life, which has been captured by Western scholars with a keen vision as "others". In this paper, "Sacred Fire", the periodic folk activity of this village, is used as the starting point, showing the status of folk beliefs in this village. Folk belief activities are of practical significance in building internal recognition and maintaining external boundaries among villages. It is not only a tool for identifying and integrating villages, but also a driving force for maintaining the social structure of villages. With the symbols, individuals, families and villages are united with each other to jointly maintain the boundary of the village and pay attention to the fate of the village.

The holistic view is one of the most important methodologies of anthropology. It emphasizes that when studying a social cultural phenomenon or human behavior, it should be placed under a more macroscopic cultural framework to comprehensively explore the factors related to it in order to make more close to the reasonable interpretation of local practice. This principle was developed by Emile Durkheim (1858-1917) as a "sociological" thought. He regarded society as an organic whole, emphasizing the organic union between systems, and believed that the functions of the various components are maintained. Overall, to meet the needs of the whole, and the whole is greater than the sum of the parts. The vision of the holistic view helps researchers to evade classical evolutionary ideas and present the synchronicity of research. Durkheim's holistic view also produced two quite opposing traditions: one is the empirical tradition represented by Radcliffe-Brown, emphasizing the concept of social structure and function; the other is the rationalist

[1] About the Author: ZHANG Shuang, Master of School of Sociology, Beijing Normal University, Emil: 1336765211@qq.com. Address: 2206, the Behind of main building, No. 19, Xinjiekouwai Street, Hai Dian District, Beijing, China.

tradition represented by Claude Levi- Strauss (1908-2009), emphasizing the level of ideas and the structure of mind, and classifying as a feature of culture. Therefore, structural analysis characterized by overall social representation has become an important process in anthropological research, and research based on structural analysis is the primary process of cultural reproduction research.

American anthropologist Clifford Geertz (1926-2006) suggested that knowledge is local. Chinese scholar Ba Zhanlong believes that it is essentially a cultural belief. On the basis of the historical special theory of American anthropology, Geertz emphasizes the "localization" and "networking" of cultural interpretation, emphasizing that the study of anthropologists should proceed from the "internal vision of cultural holders", focusing on Understand the internal logic of "local culture." But this does not mean that "local knowledge" is seen as a closed, conservative knowledge system. The traditional village community is not a closed and conservative free community, but is in a state of slow change and inclusiveness, which has been agreed by the academic community. Therefore, "local knowledge" should be regarded as a fluid and inclusive knowledge system. In this sense, unlike the "universal" nature of "universal knowledge," "local knowledge" focuses on "seeking differences." Starting from the "local knowledge" of the village, the "peep" of Chinese society is not only a response to the national system level, but also a requirement for the development of the rural reality. Introducing traditional cultural logic into modern rural society is not only an implementation requirement for implementing the country's "seeking truth from knowledge", but also an innovative measure for inheriting excellent traditional culture. From the perspective of theoretical and practical significance, it is both a methodological argument and a practical value.

This paper analyzes the cultural structure of an ordinary village in northeast China, examines the relationship between folk beliefs and village identity, and explains the inter-integration between structural factors and local knowledge in cultural reproduction.

OVERVIEW OF ZHANG CUN

Zhang Cun is located in the buffer zone of the southern North China Plain and the northern Mongolian Plateau. It belongs to the northern part of the Yan Shan Mountains. The terrain is characterized by high north and south and low east and west. It is temperate in the temperate monsoon climate, and in semi-humid areas, the annual precipitation is between 400 mm and 500 mm. The village is formed on the bank of the river. The national highway 112 passes through the village and is generally distributed in strips and east-west.

The administrative village consists of two parts, namely Zhang Cun and Qi Goumen Natural Village. The town government is located in Zhang Cun. The town is administratively affiliated to Luan Ping County, Hebei Province, 41 kilometers east of Cheng De City and 152 kilometers southwest of Beijing. The village covers an area of about 10 square kilometers. As of 2016, the cultivated land area is 2,500 mu (about 1.67 square kilometers), and the per capita land is 0.85 mu. The total population of the village is 2,926, with a total of 930 households and 11 resident groups. The main ethnic groups are Manchu and Han nationality. There are three Manchu Townships nearby, and a small number of Mongolian and Miao nationalities.

The official authority of Zhang Cun is composed of the village committee and the Party(China Communist Party) general branch. The main affairs of the village is the general responsibility of the village committee, and the party branch is responsible for the party affairs. The village committee was established in 1993 and basically retained the positions of the original production brigade. At present, there are 7 members of the village committee, including 1 village director, 1 party general branch secretary, 1 women director, 1 managing director, 1 accountant, 1 Party Administration director and 1 militia. The village committee members must pass democratic elections, and the current village director is elected, which is the second term. Under the jurisdiction of the village committee, 11 village leaders were nominated and volunteered by the village director, each of whom manages the affairs of the group, and communicates between the village director and the villagers. The general party branch of the village consists of the Zhangcun Party Branch and the Cengoumen Party Branch.

At present, the village director and the general party branch secretary of the village are all surnamed Li. Among the other members, there are two persons named Ren, three persons surnamed Zhang, Lin and Ji. The election of the village director and the party branch secretary is particularly fierce. The two current surnames Li are standing out from several times of competition. The campaign's election mainly relies on the economic strength of the candidates. Every time there is a campaign, there will always be a phenomenon of bribery of a candidate, ranging from the rated money to the food supplies.

In addition to the administrative authority, there are also civil authorities. The specific organization includes the organization of the temple and the organization of the "Fire Sacred Society". Both of them are forms of organization formed spontaneously by the villagers, which together constitute a form of civil authority. The folk beliefs of the villagers are composed of two parts: one is the practice of faith in the public domain, and the other is the practice of faith in the private sphere. The public domain includes the village temple beliefs, "Vulcan worship"; the private sector is the "four gates" belief (locally

known as “protection family”), ancestor worship. These two concepts of faith complement each other and jointly delineate the villagers’ local emotions and ritual behaviors.

THE FORM OF FOLK BELIEFS VILLAGE TEMPLE FAITH

(1) village temple organization

Zhang Cun’s public domain beliefs include the village temple beliefs and “ Fire God worship”. The village temple belief refers to the “Qing Jing Temple” and its ceremonial activities. The Qing Jing Temple is on the west side of the Zhang Cun Village Committee. The year of the temple’s construction has not been verified. According to the temple records, the temple was built in the Yuan Dynasty, but The members of the temple committee said that the temple was built in the Tang Dynasty. The elderly in the village generally believed that the temple should be built in the Qing Dynasty. It is worth noting that although the Qing Jing Temple is a temple, the people in the village are generally called temples. At present, the temple is managed by the “Qing Jing Temple Management Committee” (referred to as the Temple Management Committee). The temple management committee consists of 5 persons, the temple master who is responsible for all-round work, the deputy temple master who is responsible for explanation and reception work, one accountant responsible for the funds of the temple, one security officer responsible for sanitation fire, one ancient building maintenance engineer who has been filed in the County Cultural Relics Bureau; the male to female ratio is 4:1. Among them, one person is the village group leader, and the village branch secretary is named in the temple management committee. It has no practical effect and exists only as a village committee support.

The temple management committee is working under the leadership of the village committee. The village committee is the legal representative of the Qing Jing Temple, but the village committee does not manage the specific affairs of the temple management committee. The management committee belongs to the listed committee under the leadership of the village committee. In the exchanges with the county-level cultural relics department, the village committee communicates and acts as an intermediary. The large amount of donations for the renovation of the Qing Jing Temple was raised by the village committee director for the wealthy households in the village. The donations of these wealthy households accounted for the majority of the renovation costs. The temple management committee solved the problems related to the temple in the form of internal consultation.

(2) village temple activities

The Qing Jing Temple is divided into the front and the back. The front hall is dedicated to the Guan Yu Emperor (the locals call Lord Guan), and his guardian Guan Ping and Zhou Cang stand on the left and right; the back door of the front hall is the entrusted guardian god. The apse is also composed of three temples. The middle hall is dedicated to the Bodhisattva, the Sakyamuni Buddha, and the Goddess of Mercy. The east side hall is dedicated to the king of medicine, and the temple on the west side is dedicated. It is the Nine God Temple, which consists of the God of Thunder (Lei Gong), the God of Lightning (Dian Mu), the God of Seedling (Miao Wang), Insect King, King of the Death, Dragon King, Horse King, Landlord, and Grandma. On the first day and the fifteenth day of the lunar calendar, the temple door will be opened, so that the villagers can come to incense and pray. In the 15th day of the fourth month of the Chinese lunar calendar, the day of holding a temple fair, the villagers will come to pray for peace and pray for peace. Every year from April 13th to April 16th, the Peking Opera Troupe in the county will be invited to sing a play. The troupe is invited by the leaders of the village, and the funds are donated by the rich families in the village.

Every year, the 15th lunar month of the lunar calendar is the time when the incense of the temple is the most vigorous. Until the early hours of the night, there will be people going there. There are many foreigners who have returned from afar. According to people who helped in the temple, there are many government officials who come to the incense and dare not come during the day. They can only come when there are few people at night. When you are fragrant, you need to buy at least 5 fragrant and 5 yellow papers. The order is to go from the east to the west, and you must first give the ancestors a scent. Then there are three Buddhas, Bodhisattvas, and then the King of Medicine，Nine temples.

(3) village temple renovation

The Qing Jing Temple was partially destroyed after the founding of the People's Republic of China and was used as a school or processing factory. In 1999, some villagers began to build a restored village temple. At that time, the village party secretary also said that the villagers should do it spontaneously, and do not pull the village committee into it. These are sensitive topics related to religion and "superstition". They are always taboos for the responsibility of village cadres. A little carelessness will lead to a crisis of personal career. However, in order to cater to public opinion, the village cadres adopted a tacit attitude. After the village temple was built, the convener ZDS became the first temple master, and no election ceremony was held. However, everyone thought that it its him who organized it, so he became the temple master. Since then, ZDS has often led people in the temple to go to the nearby villages to reinvent themselves, seeking money for the repair and renovation of the temple. In 2006, the County Religious Affairs Bureau and the Cultural Relics Bureau issued relevant certificates.

Regarding the gods enshrined in the temple before the Cultural Revolution, the elderly in the village could not remember. After that, through the people's vague memories, the gods were identified and the image was reshaped. Some interviewees said that there were not so many cents in the apse, but only the goddess, and the temple was originally called God Mother Temple (NiangNiang Temple). After the construction, the apse has molded Sakyamuni Buddha, Guanyin Bodhisattva, and the Great Bodhisattva. In 2004, the temple master ZDS replaced the statue of the apse with the three Buddhas. People believed that the original statue had been spiritual and could not be replaced. In 2012, he misappropriated the materials and property prepared for the temple, and the villagers "sued " and were dismissed from the temple. At the same time, because during his tenure, he repeatedly counted on people and engaged in feudal superstitions. The County Religious Affairs Bureau withdrew the relevant certificates of the temple and existed only as cultural relics protection units. In the interview, the staff of the temple management committee said that the temple was only protected and passed down as cultural relics, but it was found not only in the exchanges with other villagers. After the renovation, the village director repeatedly applied for re-approval to the County Religious Affairs Bureau, and all failed.

In April 2015, the severely damaged Qing Jing Temple began to be demolished under the new management committee. The majority of the funds were funded by the wealthy merchants in the village, and the donations from the villagers and the usual incense money. Due to the limited financial resources, in the principle of thrift, the old bricks were refurbished and the villagers volunteered to help. According to the temple master, the temple renovation was started from the most damaged apse. At that time, it was mainly to see the support of the funds. Later, the funds were relatively abundant, so a comprehensive renovation was carried out. At the end of November of the same year, the renovation of the village temple was completed. Except for the second floor of the bell and drum, it was generally completed. At the same time, a new statue was molded for the gods in the temple. However, in the eyes of several old people who originally built the temple, the aura of the temple has been lost, and the fish and dragons inside are mixed, not only referring to the ordinary people in the mortal, but also the chaos of the temple. Therefore, taking a far-fetched attitude, no longer participate in the affairs of the temple.

"FIRE GOD" BELIEF

Zhang Cun's "Fire God" worship, also known as the Flower Festival and the Fire Sacred Society, takes place on the four days of the first lunar month from the first lunar month to the first lunar month. The main content is to greet and worship Fire

God. The "Fire God" ceremony is a major event of the whole village. In the village, it is generally believed that the Fire god is delivered on the 16th of the first month.

(1) "Fire Sacred Society" process

Every year on December 15th of the lunar calendar, the opening ceremony of the "Fire Sacred Society" is held, mainly to the incense of a "cloth doll" at a meeting to protect the safety of the performers of the "Holy Congregation". After the fifth day of the first month, the village square began to drill, and drums and drums to prepare. As soon as the villagers heard the gongs and drums of the square, they would come to the square to start practicing Yangko and practicing sorghum, preparing for the performances of the next few days. "Fire Sacred Society" will officially begin on the 13th of the first month of the month. All the performers must wear fixed clothing, powder makeup on their faces, and props in their hands. At about 10:30 in the morning, the performance team was arranged in an orderly manner. The crowds with chaotic people on both sides started from the village square, knocking on the drums along the way, and the crowds came to the northern farmland to meet the "Fire God", the organizer burned paper. Burning paper paste, shooting, and performing personnel must kneel to meet the gods. Please enter the prepared sedan chair that has been prepared by a four-person, and then put a tablet with the " The Spirit of the Real God of Fire " in the sedan and take it back to the village. Before this, on the west side of the village, the shed for the Fire God brand was set up and the corresponding text was written. In the Fire God shed, the spirit of ksitigarbha bodhisattva is placed under the table, and the latter does not need to be greeted. On the way back, firecrackers will be set off at the doorsteps to celebrate the arrival of Fire God. After the sedan chair is lifted back, the tablet of Fire God is put it in the center of the shed. At the meeting, the performers rushed to the Fire God Tablet and then began to patrol. The tablets of the gods were placed in the shed for people to worship and not to follow. The patrols usually surround the main roads of the village and circle the village. The village is divided into two main roads. The front street belongs to the National Highway 112. The back street belongs to the rural self-repair road. The two roads are arranged in parallel, extending from east to west and connecting with small roads. The direction of the parade is generally from the east to the west on the first day, and from the west to the east on the second day, the next day. Starting from the village, first go to the end of the back street to the end, along the road to the front street, pass by everyone's home and then turn to the village west, also pass through everyone's home, follow the road to the back street, and finally return to the starting point, a circle The end of the tour. This kind of patrol usually takes about 2 hours and is called "pressing the street" by the villagers. People tend to follow the whole process, and they will welcome each other when

they pass by. The men, women and children in the crowd are wrapped in a huge festive atmosphere, and the naughty children can show their talents at the rally.

After Fire God is greeted back, the villagers can pray for incense and pray for the protection of the gods. The difference between the village and the temple is that the table and the brazier that placed the Fire God tablet will not be placed in the village temple, but in another place, or next to the village temple, or the corner of the village temple. It can be done at any time during these four days, but people tend to do it on the fifteenth day of the first month, at the same time as the worship of the Qing Jing Temple.

The first day of the first month of the thirteenth is only the beginning of the congregation. After welcoming the " Fire God ", only one round of the street was pressed, and there was no stop performance, and there was no activity at night. The first month of the 14th month will often be performed at the invitation of other villages. If it is not invited, it will perform a patrol performance in the village. Some of them will ask to perform at their own shops or at the door of the unit, which is called "playing" and there is no activity at night. The fifteenth day of the first lunar month is the most lively day of the sacred fire. There will be performances during the day and night, and people will also set off fireworks, and the number of people who demand "play" is also the most. The first month of the 16th is the end of the sacred meeting of the fire. During the day, the "pressing the street" will be carried out. In the evening, the patrol tour of the Ksitigarbha Bodhisattva will be held. At about 7 o'clock that night, the plaque in the Fire God shed was taken out and placed in the sedan chair. The two raised the brazier and followed the performance staff of the flower club. This time from the west side of the village to the east side of the village. All the households along the street this night will come out with their own guns and fireworks, and the scene is very spectacular. There will also be masters of each family who come out to scent, burn paper, make a wish, and pray that the Ksitigarbha Bodhisattva will take away his evil spirits. That night, the family was brightly lit, and the land was returned to the government. The team has been sent to the fields in the east of the village. People squat, burn incense, burn paper, shoot the guns, and burn the tablets of the Ksitigarbha Bodhisattva to send them away. After that, they no longer beat the drums until they were beaten and drummed again in some places, and returned to the village along the way, and then sent the Fire God. Put the Fire God's Tablet in the sedan chair, and the same two people lifted the brazier and sent it to the field in the northern part of the village along the original road when they were greeted. Similarly, people squat, burn incense, burn paper, shoot the gun, and send it away. It is already past the morning. At this point, the annual fire sacred will end here.

(2) Head organization

The organizers of the Fire Sacred Society are called heads of the meeting. There are head and vice head, all of whom must be male and responsible for the organization of the entire work. The rest of the performance teams have their own first meeting of the small club, male or female, responsible for organizing the team members. Every year in the twelfth lunar month, the first meeting will contact the head of the small meeting. The first meeting will contact the staff of the team. If there is any unwillingness or inability to participate, the first meeting of the meeting will be used to find other people to participate. When the flower festival is flourishing, the total number of participants is about 200, 120 at least. The number of performance squads in the sacred fire will vary with historical changes, and the performances will change as the performers disappear. The fixed performances include Wenwuchang, Gaoqiao Team, Yangko Team, Small Racing Team, "Big Eight", "Little Mao" Team, Dry Boat Team, Dragon Dance Team and Lion Dance Team. According to the first memory of the meeting, the flower festival began in the late Qing Dynasty and has a history of 170 to 180 years. The original fire sacred meeting was mainly used to help the villagers to harvest the grain and the weather with the help of the Fire God. In the process of evolution, the charm of "Fire God" was gradually eliminated and turned into an entertaining activity. There is no fixed way for the inheritance of the first meeting. It is adopted by the ancestors, especially the inheritance of the first meeting. At present, the first meeting of the president has been served by the elderly of Nie, from his brother of the same surname, and intends to let his descendants succeed. According to the villagers' memories, the first meeting of the meeting was always Nie's name, and the first meeting of the vice-president was not scheduled. The head of the meeting participated in the flower meeting from the urinary and served as a role. The functions of the head of the meeting do not need to be deliberately taught. They only need to follow the elders and learn by means of deafness and subtlety. This situation also applies to the first meeting of the small meeting, if the family is not willing to take it, then find another familiar person. The requirements for becoming the head of the meeting include having a certain organizational ability, having a certain prestige in the village, and not being able to corrupt the property of the Vulcan society. There is no strict limit on the training time of the first meeting. Generally, when the old club is deceased or is not suitable for performing duties due to physical reasons, the new club will take over. Before the performance, the club will incense the "Fire God" and pray for peace.

Like the Qing Jing Temple Management Committee, the Fire Sacred Society is also organized under the leadership of the village committee. Every year, the village director and the head of the meeting jointly submit an application to the town government. After obtaining the approval of the town government, the town government will dispatch a

police station to supervise the whole process to prevent any fights and accidents. In the process of Fire Sacred Society going to the villages, there must be members of the village committee to follow. The annual expenses for the flower festival must be funded by the village committee, especially for the wealthy households in the village. Only the village director can raise funds. In the event of an accident, such as a performance injury, the village committee director will come forward to deal with it.

(3) cost of Fire Sacred Sociey

In the past two years, the funds needed to hold the fire sacred will be around 25,000. There are three main sources of funds: one is the donation of rich households in the village; the other is the donation from various agencies, enterprises and institutions; the third is the donation from ordinary villagers. The donations from wealthy households in the village are still funded by the contractor bosses, usually between 1,000 yuan and 2,000 yuan, and about five people. The amount of sponsorship of various agencies, institutions, and merchants is variable, generally ranging from 500 yuan to 1,000 yuan. These units can have about 10 units. Going to other villages for help, will also get paid, usually 2,000 yuan per village. In the past two years, there have been fewer performances in various villages. In 2015, 2016 and 2017, I have only been to a village nearby, and in 2018 I have been to two villages. The contributions of ordinary villagers are much less. The members of the village committee also make donations in the name of individuals every year, which is voluntary. The amount of donations is variable, ranging from 500 yuan to as low as 100 yuan. The flower club will conduct a "game" in various government agencies, merchants, and individual households of donations, in order to express gratitude and wish the business is booming.

The cost of the sacred society is mainly the purchase of clothing, make-up pigments and equipment maintenance every year. The procurement place is mostly in the Beijing market. After the flower meeting, the remaining expenses will be distributed to the personnel participating in the performance of the flower club. The amount of the money will vary depending on the amount remaining, and will generally be around 50 yuan. Overall, the amount of money each year will gradually increase. At the same time, those who help the flower club to organize the internal affairs and do the logistics work will also get some corresponding materials or money. In the performance process, if there is an unexpected situation, such as a fall of a performer, it will be treated first by the cost of the flower meeting. If not enough, the village committee will be responsible for compensation. For example, in 2015, a man on Gaochun suffered a broken arm due to a fall during the performance, and the village committee compensated 40,000 yuan. In order to prevent such incidents from happening again in 2017, the village committee bought some insurance for the Gaochun team.

(4) change of Fire Sacred Society

In the first meeting of the meeting, the original meeting was headed by a large landlord in the village. It was necessary to have a certain amount of financial resources to cover the cost of the entire Vulcan society, and the corresponding vice-presidents should also contribute. For example, if the first investment of the conference is 1,000 yuan, the corresponding vice-president will invest 500 yuan. After the liberation, the first meeting began with the prestigious people in the village, and there was a situation in which the director of the village committee served as the head of the committee. At the beginning of the meeting, he served as the captain of the production brigade and the director of the village committee. Now, it is organized under the name of the village committee, and the village director and the head of the meeting jointly undertake the organization of the Vulcan society.

In the performance staff, the former people often perform as glory, and the villagers are enthusiastic and open. Before the performance, I will gather in the village and listen to the drums. On the day of the official performance, go to the make-up place and wait for makeup. The dragon dancers are full of spirits and spirits, and they are dancing with their arms. With the changes of the times, the villagers have been working outside the home, and have not waited for the 13th of the first month, they have already left their hometown. The enthusiasm of young people to play is hard to resist the temptation of material money, and they are busy for their livelihood. Nowadays, the people who participate in the performance are mostly elderly, and the proportion of people who participate in the village is increasing year by year. The young people in the village are gradually detached. In the interview, the first meeting said that people's entertainment diversity is now enhanced. They play cards, play mahjong, watch TV, and no one participates in amateur life. In the past, the flowers will be trained, and those who specialize in performance will meet. These people have strong technical skills and people love to watch. Now who wants to go up, right to be entertaining.

In the past, the organizers of the "Sacred Society of Fire" shared their will with the participants and the viewers. In order to make the harvest of the crops rich and the villagers live and work in peace and contentment, everyone "move for one thing and make a effort to make a difference" and jointly seek for the people in the village. welfare. However, nowadays, the work of young and middle-aged migrant workers has long been unable to wait for the training and holding time of the "holy congregation". Most people's pursuit of rapid improvement of living conditions is no longer achieved through agricultural labor, and the income of migrant workers attracts them "to leave the land". Towards a broader world. Now, the first members will go to their own homes to find people who can "go to the meeting", and as a subsidy, they will also be given a certain

amount of cash compensation every year. In 2015, it is 40 yuan, and 80 yuan in 2016, and 100 yuan in 2017, 2018.

In the connotation of performance, before the liberation, the sacred fire will not only show the temperament of the Vulcan witchcraft, but also the joy of the harvest of the grain, and the joy of the villagers' harvest in a year to entertain and relax. After the founding of New China, the connotation of the performance became a result of the performance of the Communist Party. During the people's commune period, the production brigade promised to record the points for each person participating in the performance. During the Cultural Revolution, the meeting was stopped because of "breaking the four old." However, according to the meeting, the new meeting was started after the "Ninth National Congress of the Communist Party of China". With the reform and opening up deep into the countryside, agriculture has gradually declined in the traditional rural areas, and the enthusiasm of the participants has gradually decreased. People no longer pray for crops and turn into prayers for money and health. In addition, more people regard it as an entertaining activity, and show great arbitrariness. In the eyes of the older generation of villagers, each performance role represents a certain "sentimental position." If you can't get on this year or if you can't get it on time, you need to explain the situation to "Vulcan" and ask for permission or find a relative to replace it, otherwise it will lead to disaster. Nowadays, the concept of young people is already indifferent, and they come and go more depending on their own wishes. Some older people will maintain a respectful attitude and follow the ancient ceremony. In the performance technique, many programs with unique folk skills have been lost with the lack of performers, and some folk handicrafts are no longer available. The performance music and rhythm of Wen Wuchang gradually disappeared with the departure of the elderly. Traditional performance rhetoric, constantly updated over time.

"BAOJIAXIAN" BELIEF

In the field of private belief of the villagers, it is mainly the "Paula" belief and ancestor worship. "Baojiaxian" is the local saying that the folk "four gates" of the North China region are local. Regarding the "Four Gates" belief, Li Weizu proposed in the "Four Gates" the general name for four kinds of animals: fox, scorpion (also known as weasels), snakes, hedgehogs. Therefore, it is also known as "Foxen (also known as Fox, Humen)", "Huang Xian (also known as Huangmen)", "Changxian (also known as Changmen, Changmen)", "Bai Xian (also Called Baimen)". In Zhang Cun, villagers often only offer the first three. For "Bai Xian", the local animal is not a hedgehog, but a "rabbit". When asked why local people do not offer "Bai Xian", the villagers believe that because "Bai Xian" loves to make

small temper, its temperament is uncertain, people are afraid of recruiting disasters, so most people do not like to offer. Rather than saying that you don't love offering, it is better to say that you don't dare to offer. Almost every family in the village is offering "Baojiaxian", which is dedicated to the ranking of "Baojiaxian". Each family has a fixed place. It is usually placed in an unoccupied house. There is a place to write a tablet. But there will be one or a few incense burner bowls for the incense. Whenever the festival is over, the villagers will scent, burn paper, and provide gifts in each family. The purpose of the fragrance is to protect the family's home, the family's health, financial resources, and prosperity. People often use this as a supervisor to protect themselves and to be a person.

ANCESTOR WORSHIP

Ancestor worship is a cultural phenomenon of belief that exists widely in human society. In traditional Chinese society, family ancestor worship and clan organization care for each other, which together constitute the fundamental life order of Han Chinese society. It is based on the concept of all things and spirits. It is believed that although the deceased is dead, the soul enters the outer world. Through sacrificing and praying, people believe that the ancestral soul can influence the life of future generations. This belief system also exists in Zhang Cun. The villagers have a fixed general ritual for the funeral of the ancestors, which is no different from the Han Chinese society. After the "third anniversary" of the deceased, the villagers will no longer carry out deliberate commemorative activities. When the New Year is approaching, the grave is to be completed before the first day of the year, focusing on the days from the twelfth lunar month to the New Year's Eve. During the holiday season, the male descendants usually go to the mountain graveyard to worship, and the ancestors will not invite the ancestors to go home to celebrate. Worship items include paper money, cigarettes, steamed buns, fruit, meat, alcohol and other foods. This is different from the family and the gods.

BELIEF STRUCTURE AND ANALYSIS

Zhang Cun's folk beliefs have formed a complex cultural concept structure in the local community: at the macro level, the rational value choice dominated by the nation state and the market economy, this choice is based on the logic of instrumental rationality; at the meso level, The community belongs to the emotions led by the community village temple beliefs and community collective rituals; at the micro level, the ethical order based on the "four gates" belief and ancestor worship is the concept of human life. The community has also incorporated the family into its system to form the "level coverage"

relationship in the sense of Louis Dumont. Under this "inside/outside", "public/private" and "up/down" relationship, the whole is made. And the local Zhang Cun is possible. This combination of locality and ethnicity is precisely the transition zone between the Yi and Xia.

In 1947, UNESCO published the World Heritage Convention, and in the 1972 World Heritage Convention, it began to emphasize a universal cultural value, in essence, replacing Western cultural values with universal cultural values. To validate the diversity of the world's cultural heritage. In 2003, UNESCO established the World Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, which established the status of intangible cultural heritage. China joined the "Intangible Convention" in 2004 and published the "National Intangible Cultural Heritage" list in 2005, including: practical knowledge and performing arts. At this point, the performing arts have become the core of the protection of intangible cultural heritage, which is the practice of the world cultural heritage in China. This kind of cultural prejudice achieves the dissolution and eradication of local culture with a concept. The other is to objectify the culture and become the "material" and property of constructing identity, and become one of the rational means of practicing tools.

In Zhang Cun, "heritage" became a tool of identification. This concept has a distinct difference between the cultural connotation of the place and the official interpretation. The official uses the cultural heritage as a symbol of the uniqueness of the nation-state, and thereby constructs the "national creation myth", while the place is constructed with cultural heritage. At the same time, it also responds to the existence of state power in local society.

In 1982, the Cultural Relics Protection Law carried out a series of classifications of cultural relics, delineating the levels and categories of cultural protection units from local to provincial level to national level. This hierarchical measure was also carried out in practice. Cultural heritage protection. From the concept of Western heritage, the authenticity of heritage is extremely important, and the imitation and renovation of buildings has no value. In the local knowledge of Zhang Cun people, how do you view this phenomenon? Is this pursuit of authenticity a cultural interpretation of Western values imposed on the place? Although it seems to local people that the building facilities such as the statue village are not the original buildings, some of the core parts continue in a concealed form. The divine power of the gods will not be attenuated by the replacement of the building, but will be the satisfaction of the gods shaped by the observation period. If you are satisfied, you will attach to the statue and exert your divine power. If you are not satisfied, you will go to other temples. Over time, you will lose the believers because of the decline of divine power. At the same time, it is precisely because of the development of tourism that people will wear dance costumes. Therefore, the impact of

tourism development on modern heritage will sometimes be some positive force, and it will also promote the revival of culture. Therefore, those who blame the lack of authentic performances are worthy of further consideration.

At the same time, the hierarchical system of heritage standards is one of the ways to effectively alleviate the opposition between the state and the people in the control of cultural resources. Zhang Cun's "Fire Sacred Society" was rated as a municipal-level non-legacy, and the difference between the neighboring town Chang Shanyu Town and the provincial-level non-legacy "He Shun" sanctuary is the degree of attachment to the mainstream value of the country. In coping with the conflict between local practice and official value, the compromise between the two is achieved by lowering the level. This hierarchical division serves to ease the power struggle between the central and local governments. Its application is the embodiment of the inherent cultural self-healing mechanism of the people and the vitality of folk culture. At the same time, it also shows that when the "truth" of local practice touches on the legitimacy foundation of the government, the contradiction between the two will emerge. Therefore, in the inheritance and protection of intangibles, we should pay attention to seeking common ground between the normativeness of national standards and the locality of ritual practice, and we must not cater to national standards with the attitude of "cutting the feet and adapting".

Here, we can see that the cultural reproduction of the village is the result of the combination of structural and cultural factors. Structural factors are not directly applied to social life because of their fixedness and tangibility. They are always realized through cultural communication.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

OP 057. Cross-Linguistic as Cross-Cultural Encounters: Explorations of Past and Present Practices

LOS CAMBIOS E INFLUENCIAS DE LA TRADUCCIÓN DE NOVELAS ESPAÑOLAS EN CHINA DEL SIGLO XX

Zhou Zhengyi
Facultad de Sociología
Universidad Normal de Beijing

Abstract

More than a hundred years ago, Spanish literature began to be introduced to China. Compared to the English and French literature, during the centuries, it is under the shadow of Cervantes, in addition the said literature is marginalized in the Chinese market both in the volumes that emit as in the influence that leaves between readers. Despite this, there is reason to believe that a change is occurring and there is a growing interest in it, accompanying the diversity of cultures. Today, China is increasingly contacting the world, especially with the Spanish-speaking countries. In China the work of translation is never stopped: Since the Reform and Open, with a more welcoming attitude, the said activity was launched with ease. This thesis takes as an example the situation of translation and its adaptation of Spanish novels in the twentieth century, collecting all the Spanish novels published in mainland China in the twentieth century, according to data from Institute of Cervantes in Peking and Shanghai to observe The change, the present situation and the future direction of the translation of the novels in China.

Keywords: Spanish Literature, Translation, 20th Century

INTRODUCCIÓN

Mientras que la ruta de la seda promovió y afianzó el comercio entre China y Europa, se abrió paso por tierra firme, la ruta de la traducción entre el chino y el español se abrió paso por las aguas del océano que conducía de España a México y de México a Filipinas. Los primeros encuentros entre la lengua china y la española se dieron en el marco de la evangelización de China. No es arriesgado pensar que los primeros intérpretes, en el sentido moderno del término, de chino y español fueron mayoritariamente clérigos que ponían sus artes interpretativas y lingüísticas al servicio de dicha tarea religiosa. Si comparan con la literatura inglesa, durante siglos, bajo la sombra de Cervantes, la literatura española está marginada en el mercado chino tanto en los volúmenes que

emiten como en la influencia que deja entre lectores. A pesar de ello, hay motivos de creer que se está produciendo cambio y se nota el creciente interés por ella acompañando con la diversidad de las culturas.

Hoy en día China pone cada día más contacto con el mundo, especialmente con los países hispanohablantes. Nunca se interrumpe el trabajo de traducción: desde la reforma y apertura, con una postura más acogedora, dicha actividad se puso en marcha; En el pleno siglo XX, con sus esfuerzos incesantes se frecuentan las actividades del intercambio cultural: cada año se saca a la luz varias novelas de la mina española. A través de coleccionar todas las novelas españoles publicadas en china continental en el siglo XX, se observe el cambio y la situación presente de la traducción de las novelas en China. El presente trabajo se divide el proceso de traducción, recepción y difusión de la literatura española en China en tres etapas: los años 30; los años 50; desde los años 80 hasta nuestros días. Combina la historia de la República Popular China y la traducción literaria, se plantea destacar las características de transformación de la recepción y medición de la literatura española en China, desde la desorientación hasta volverse a un criterio académico o filológico más riguroso y sistemático ante la traducción literaria, y también los éxitos y las dificultades de la traducción y difusión de su literatura en China.

Entonces, para tener datos estadísticos claros y exactos, dicho trabajo consiste en reunir y arreglar meticulosamente los datos de las novelas españolas traducidas en chino y sus comentarios literarios de las bibliotecas de varias universidades así como base de datos (CNKI, CSSCI, VIP, etc). Además, concluir y analizar las características de las traducciones, dar conocimiento de la situación general de la aceptación e investigación entre los intelectuales chinos. Como desde el siglo XX, se moderniza y se globaliza la literatura china, la traducción, la aceptación suya y su reflexión ocupan un puesto indispensable en el estudio de la literatura moderna.

1 LA TRADUCCIÓN ANTES DE 1949

La traducción es una actividad muy antigua que consiste en comprender el significado de un texto en un idioma extranjero y producir un texto con significado equivalente en otro idioma. La historia de la traducción china se puede remontar a la dinastía Han Oriental. En aquel momento, aparecieron algunas traducciones de la Escritura Budista de India. La norma de la traducción moderna son fidelidad, expresividad y elegancia, propuesto por Yan Fu[1] (1853 - 1924), uno de los primeros intelectuales chinos que tuvo una

[1] 严复，《天演论》，江苏：译林出版社，2014

experiencia directa de Occidente. A partir de él, los traductores empezaron a introducir las obras occidentales conscientemente no sólo se limitaba en ciencia sino también en literatura, política, cultura etc. La traducción de las novelas españolas empieza en los años diez del siglo XX y entró en un apogeo en los años treinta. Pero como la destrucción de la guerra, se declinó de repente en la siguiente década.

1.1 Don Quijote de la Mancha

Cabe dar énfasis al erudito Miguel Cervantes, sobre todo su obra tramitada por generaciones sin parar en la historia literaria y la de traducción. De hecho, la primera traducción de *El Quijote* en China fue llevada a cabo por Lin Shu (1852-1924) y su ayudante Chen Jialin en 1922 bajo el título de *La historia de un caballero loco*. Anteriormente, en 1918, Zhou Zuoren∫1885-1967∫la había presentado en el texto de la historia de la literatura europea. En 1925, él tradujo algunos fragmentos de nuevo y los publicó en Fiction Monthly Magazine en la que Fu Donghua(1893-1971) publicó una biografía de Miguel de Cervantes en el mismo periódica. Esta es la primera sistemática presentación de su vida, sus principales actividades de creación y sus éxitos artísticos[2]. Pero esta versión de *El Quijote* sólo tiene el primer volunmen ni traducida directamente por español sino por inglés. En realidad, en ese tiempo, no hay nigún traductor sabiá traducir español a chino. La mayor parte de las novelas españoles fue traducida por inglés o francés, incluso hay japónes. La situación no cambió hasta que en 1978 Yang Jiang (1911-2016) lo tradujo directamente de español a chino.

En los años 30, aparecieron cinco diferentes ediciones de *El Quijote*, cuyas traducciones se habían convertido en un trabajo popular. Por ejemplo *El señor Quijote*, traducida por Wang tiran (1906-1988), publicado por New Life Bookstore en 1934. Además, todas las ediciones son de Shanghái. Mientras, para satisfacer las necesidades de los lectores, casi cada versión tienen dos o tres reediciones, incluso incluye una edición diamante que solo contar el sumario. *La historia de un caballero loco*, el primer libro traducido, también se había reeditado dos veces.

1.2 Las obras de los otros autores

En China, la primera traducción de literatura española fue publicado por "The Commercial Press" en 1915, cuyo nombre es *El parloteo del palacio español*, pero el nombre del autor y el traductor se había perdido. Los tres autores chinos que presentan la literatura española más temprano son Zhou Zuoren, Lu Xun(1881-1936) y Mao Dun(1896-1981).

[2] 查明建，谢天振，《中国20世纪外国文学翻译史》，武汉：湖北教育出版社∫2007. p.289

Los dos primeros son hermanos. Al principio de los años 20, ellos comenzaron a proponer y hacer la traducción en las revistas, como Fiction *Monthly Magazine* y *la juventud*. Las literaturas a la que ellos prestaban más atención fueron las obras de La generación del 98. Esta generación profundamente afectados por la crisis moral, política y social desencadenada en España por la derrota militar en la guerra hispano-estadounidense y la consiguiente pérdida de Puerto Rico, Guam, Cuba y las Filipinas en 1898. Todos los autores y grandes poetas englobados en esta generación nacen entre 1864 y 1876[3]. Entre ellos, los cuatros novelistas más famosos en ese tiempo en China eran Azorín, Pío Baroja, Miguel de Unamuno y Vicente Blasco Ibáñez.

José Augusto Trinidad Martínez Ruiz, más conocido por su seudónimo Azorín, un novelista español, además de ensayista, dramaturgo y crítico literario, fue presentado por Xu Xiacun (1907-1986) en su artículo " un gran prosista—Azorín" en 1929, insertado en *New literary*. A partir de escribir una biografía, Xu también tradujo muchos sus obras, por ejemplo *Un pueblecito*. Además, él había sido el traductor que presentaba más obras de Azorín. En cuando al tiempo, La mayor parte de las obras traducidas apareció después de 1929, un poco tarde de las de Baroja y Unamuno, pero solo en cinco años muchos sus novelas traducidas ya se veían en el mercado. Un otro trabajador traductor es el poeta Dai Wangshu (1905-1950) quien tradujo dos novelas cortas y los prosas que posteriormente fueron coleccionado en "Selección de cuentos españoles", editado por The Commercial Press en 1936 y fue reeditado dos veces en 1937,1939. El otro gran autor chino Mao Dun también tradujo una novela de Azorín en 1934 y la publicó en *literary criticism*. El título se llamaba *polilla y fuego*. Lo que fue recreado por traductor según el texto ni mantener el nombre original.

Pío Baroja y Nessi fue un escritor español y el primer autor de la Generación del 98 que fue introducido a China. En 1923 Mao Dun publicó un artículo *Novelista moderno español—Baroja* en Fiction Monthly Magazine y hizo una presentación de su vida y sus obras. Pero él no tradujo ninguna obra suya sino Lu Xun le encantaban mucho el autor y sus novelas cortas. Desde 1928 hasta 1935, él en total tradujo siete novelas cortas desde la edición japonés que pertenecían a una colección de cuentos que cuenta los paisajes y los costumbres del País Vascos. Baroja y Lu Xun ambos fueron médicos cuando eran jóvenes y poco a poco decidieron a ser un escritor. Quizás la similar experiencia de carrera le provoque a Lu Xun a traducir sus obras. Además, la revista *Translation* especialmente abrió una columna de "Literatura española" en la que aparecieron dos novelas de Baroja traducidas por otros traductores.

Miguel de Unamuno y Jugo fue un escritor y filósofo español perteneciente a

[3] SHAW, Donald L, HIERRO, Carmen, *La generación del 98*, Madrid: Cátedra, D.L. 1977

la generación del 98, Una de las figuras más importantes de la literatura española en el siglo XX. Su primera novela publicada en China fue traducida por Dai Wangshu en 1932 en Youth magazine. Antes de 1937, como las obras traducidas suyas casi todas fueron prosas, la gente pensaba que solo era un prosista sin darse cuenta el significado de su novela. Hasta la muerta de Unamuno en 1936 en Salamanca, el traductor Zhuang Zhong tradujo cuatro novelas cortas de *El espejo de la muerte* unos tras otro para memorizar el fallecimiento del gran autor. Cuando una novela publicó en esa sección de "Literatura española" de la revista *Translation*, había otros artículos conmemorativos, *El fallecimiento de Unamuno* del escritor soviético Kailin y una entrevista de un periodista francés. Aunque en los años cuarenta Dai Wangshu tradujo una otra novela corta, las más famosas obras y las novelas que tienen gran valor todavía no se había introducido en China. Por ejemplo *Niebla, Abel Sánchez* etc. Hay que decir que es una lástima.

Vicente Blasco Ibáñez, un novelista naturalista, tiene muchas obras traducidas al chinos en los años treinta y casi cada uno fue reeditado dos veces. entre 1924 y 1925, por menos había diez mil personas en Shanghái sabía el nombre del autor. según esto, se puede ver el popular y la atención que las presentan los traductores chinos. En 1921, Mao Dun primero presentó el autor en Fiction Monthly Magazine. En el mismo año, Zhou Zuoren tradujo una novela y lo añadió con una catálogo de obras. Tras leerlo, Li Qingya(1886-1969) se interesaba traducir su propia edición y eligió *Los cuatro jinetes del Apocalipsis,* publicado en 1929 en Beixin Publishing House. En la segunda edición, el nombre era *Los cuatro jinetes*. Desde 1928, más traductores comenzaron a presentar las novelas suyas y se formó un pequeño clímax de la traducción hasta el comienzo de la guerra.

1.3 Las novelas durante Guerra Civil

Después de comenzar la Guerra Civil española, los autores chinos empezaron a traducir muchas literaturas de guerra para mostrar el apoyo a los republicanos. Mientras la traducción de la literatura española entró en un clímax. Cada vez más personas comenzaron a prestar atención a esta pequeño país del sur de Europa. El género era diverso que incluía novela, poema y reportaje. Pero lo más común era reportaje y literatura documental. la revista *Translation* especialmente abrió una columna de publicar los artículos sobre la Guerra Civil. Al entrar en los años cuarenta, la atención a las literaturas españolas estaba disminuyendo. En contrario, la traducción de las novelas rusas era más popular. Por lo tanto, la destrucción de la guerra solo dejó las ediciones más organizadas y más poderosas que podía publicar los libros.

2 LA TRADUCCIÓN DESPUÉS DE 1949

2.1 Las novelas del Cervantes

En 1955, se celebró una gran reunión en Beijing para Conmemorar el 350 aniversario de edición del *El Quijote*. Aunque desde que se fundó La República Popular China en 1949 hasta el fin de la Revolución cultural, solo apareció una nueva edición, *la vida de El Quijote*, traducida por Fu Donghua, publicada por People's Literature Publishing House en 1959 que era una de las dos editoriales que se dedicaron a publicar obras españolas en esa época especial. Esta también es la primera edición de dos volúmenes. En los siguientes 20 años, el trabajo de la traducción se suspendió por diversos motivos.

Después de la Reforma y Apertura, China ya ha tenido muchos traductores profesionales de español y volvió a prestar atención a la edición de las literaturas traducidas. Como lo explicado, Yang Jiang es la primera traductor que traduce *El Quijote* de español. Aunque empezó a estudiar español a las 48 años y consultó la edición de inglés durante la traducción, su edición ya había sido una obra clásica. En los años ochenta, se había reeditado 3 veces. Aparte de las reediciones, aparecieron las ediciones abreviadas y adaptadas. Todas las traducciones chinos que se podían ver en mercado eran de ella. En la próxima década, especialmente entre 1995-2000, aparecían de repente una docena de traducciones diferentes, muchos de ellos eran traducidas directamente de español. Numerosas ediciones contactaron con los profesores universitarios de la facultad español para alcanzar la tendencia de *El Quijote*. Por ejemplo, una edición de Dong Yansheng (1937-), publicada por Zhejiang Literature and art Publishing House en 1995, es la primera traducción directa del Quijote al mandarín clásico. El traductor Dong es el catedrático de la Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing y el preside la Asociación de Hispanistas Asiáticos. Desde los años 80 escribió unos textos sobre enseñanza del español que se usan en universidad hasta ahora. Para agradecer los trabajos que ha hecho sobre el intercambio entre las culturas chinas y españolas, España le otorgó la Encomienda de la Orden de Isabel la Católica en 2000 y la Orden de las Artes y las Letras de España en 2009. Su edición ya se ha considerado una gran obra como la de Yang Jiang. La cantidad de edición de los otros traductores es buena también.

En comparación con *El Quijote*, la traducción de las otras obras de Cervantes empieza un poco tarde. La primera novela traducida es *Novelas Ejemplares*, publicada por New Literature and art Publishing House, la tradujo Zhu Rong en 1958. Hasta 1992, Chen Kaixian y Tu Mengchao la tradujeron otra vez. En cuanto a las otras novelas, todas se traducía alrededor de los años noventa. Antes, los traductores no se dieron cuenta a las novelas menos famosos de él. Hicieron muchos fuerzos a traducir el gran *El Quijote* ni

observar el valor de las otras obras maravillosas asimismo. Al final, para conmemorar el 450 aniversario del nacimiento de Cervantes, People's Literature Publishing House ceremoniosamente publicar una obra completa en ocho libros de Cervantes en 1996, traducida por Dong Yansheng y otros traductores. Lo que es un acontecimiento para la historia de la traducción de Cervantes. Esta edición significa que la tradición de Cervantes ha entrado en una nueva etapa.

2.2 Las obras de los otros autores

2.2.1 Las novelas anteriores a la Generación del 98

Según el estudio de Jin Wei[4], la máster de la Universidad de Nanjing,

> Normalmente, en el marco de la literatura universal, el siglo XX sirve como línea divisoria entre la llamada época antigua y la época moderna; y en el caso de España, la línea es la Generación del 98. La época moderna empieza con esta generación y termina en 1975, año en que comienza la contemporánea.

Según esta separación, la primera parte incluye las novelas desde la Edad Media hasta la Generación 98. Un símbolo de la literatura clásica española es la novela picaresca. Sobre este género, Lo más famoso y importante es *La Vida de Lazarillo de Tormes*. Por la primera vez Yang Jiang la tradujo en 1951, pero no era traducida directamente de español. Después otros traductores empezaron a traducirla en los años ochenta. La otra famosa obra picaresca traducida al chino es *La vida del Buscón*, escrito por Francisco de Quevedo entre 1604-1620. En los años noventa, estas dos obras se combinaban con otras novelas picarescas en una antología picaresca española, publicada por People's Literature Publishing House en 1997.

Pepita Jiménez y *Juanita la Larga*, las dos famosas novelas de Juan Valera y Alcalá-Galiano, un escritor de esteticismo español, son traducidas en los años ochenta y cada uno tiene por menos dos diferentes versiones. El otro autor, más importante y más conocido en China, Benito Pérez Galdós, fue un novelista, dramaturgo, cronista y político. Se le considera uno de los mejores representantes de la novela realista del siglo xix no solo en España y un narrador capital en la historia de la literatura en lengua española, hasta el punto de ser propuesto por varios especialistas y estudiosos de su obra como el mayor novelista español después de Cervantes.[5]Pero después de la fundación de La República Popular China, solo había una traducción de su obra en treinta años. People's Literature

[4] Jin Wei, *Traducción y difusión de la novela española en China (1975-2010)*, master tesis, Universidad de Nanjing, 2012, p. 29.
[5] Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. «Benito Pérez Galdós – Apunte biobibliográfico», dispone en: http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_autor/galdos/autor.shtml, 2014.

Publishing House publicó el teatro *Doña Perfecta* en 1962. Desde que apareció esta obra no había más traducciones relativas hasta la segunda obra traducida *Marianela* publicó en 1982. Sin embargo, durante los veinte años en los años ochenta y noventa, en total se publicaba 20 diferentes traducciones novelescas. Se puede decir que cada año se publica una en promedio. Entre los cuales la mayor parte fue traducida por Shanghai Translation Publishing House. Por ejemplo, la serie de las *Episodios Nacionales* que reflecta la historia española en Siglo XIX empezó a ser traducida en el principio de los años ochenta. La *Trafalgar*, traducida en 1985, *El 19 de marzo y el 2 de mayo*, traducida en 1983 y *Zaragoza* en 1982. Desde 1998, gracias a la financiación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España, la dicha editorial publicó sucesivamente unas antologías de Benito Pérez Galdós incluyendo el resto de la serie y los otros voluminosos textos.

Unos otros famosos escritores cuyas obras se han traducidas son Leopoldo Alas Clarín, Vicente Blasco Ibáñez y Don Juan Manuel. Sobre Clarín, unas dos novelas más conocidas en China son *La Regenta* y *Su único hijo*, respectivamente introducidas en 1986 y 1987. Después de la fundación de nueva China, había casi más veinte obras traducidas de Vicente Blasco Ibáñez incluyendo algunas buenas novelas de su segundo periodo, como *Sangre y Arena*, *La catedral* y *La bodega*. El *Libro del conde Lucanor* fue publicado por la primera vez por Yilin Press en 1991. Otras dos editoriales también tienen sus propias versiones.

2.2.2 La época moderna

Miguel de Unamuno, el famoso autor de la Generación del 98, tenía algunas versiones en los años ochenta a diferencia de las de los años treinta. Su obra maestra de su tercera edad, *Niebla*, fue traducida por Fang Yu en 1988. La otra versión era de Zhu Jingdong, publicada por Heilongjiang People's Publishing House en 1992 que en el siguiente año publicó *La tía Tula*. Camilo José Cela, el ganador del Premio Nobel de Literatura en 1989, fue un gran novelista después de la Guerra Civil. Le prestan atención al principio de los años ochenta. La primera versión de su obra es *Santa Balbina 37, gas en cada piso*, publicada en Journal of Foreign Literature en 1980. Su obra representativa *La colmena* tenía tres versiones en los ochentas. Después de que ganó el Premio Nobel muchas revistas comenzaron a publicar sus novelas, ensayos y las criticas sobre él. Ahora, casi todos sus libros se han sacado a la luz.

Por supuesto hay muchos otros autores y sus versiones publicadas en China, pero no se puede presentar cada uno detalladamente dado la limitación del texto. Además, la mayoría sólo tiene una obra traducida. No es necesario a enumerar cada uno. Pero esto no significa la mala cantidad de ellos, en contrario, hay muchas buenas

versiones, como *El sombrero de tres picos* de Pedro Antonio de Alarcón, *Nada* de Carmen Laforet y *Libro de Sigüenza* de Gabriel Miró.

2.2.3 La época contemporánea

Como el verdadero trabajo en gran escala de traducción de la literatura española empieza a los años ochenta, al mismo tiempo las novelas de los autores contemporáneos no manifiestan mucho el valor literario, o sea no son muy importantes ni urgentes de traducir. Por eso, nuestro traductores no introdujeron muchas obras contemporáneos durante veinte años. Hasta este siglo, las obras se empiezan dar a conocer. Pero se veían algunas obras de las escritoras en las dos finales décadas. Por ejemplo, *El temps de les cireres* de Montserrat Roig, *Queda la noche* de Soledad Puértolas y *Soy la madre* de Carmen Conde.

3 ACEPTACIÓN E INVESTIGACIÓN DE LA TRADUCCIÓN

La historia de traducción la ya hemos aprendido, desde su historia, investigan las causas que la traducción desarrolla mucho en el período pacífico. Al contrario, aparecieron poco en las guerras. Además, la selección de los autores corresponde a la necesidad de asimilar de la cultura de otros países que convenga a la realidad objetiva. La traducción no solo es un comportamiento social, sino también reflecta la orientación ideológica de un país.

3.1 Antes de la fundación de nueva China

Cuando la primera vez los traductores chinos empezaron a introducir las novelas españolas, las consideraron como la literatura de un país pequeño y vulnerable como la de Grecia[6]. Por lo tanto, al principio de El Movimiento de la Nueva Cultura, los traductores no pensaban mucho sobre ¿Qué necesita traducir? o ¿Las obras de quién tienen más valor o son más importantes para nuestra sociedad? Por eso, las obras traducidas del periodo inicial son diversos.

En los años veinte, las obras de la Generación 98 gradualmente se introdujeron en el círculo de la literatura china. Como las autores españolas pasaron la decadencia de su país, los traductores encontraron una similar aspiración desde sus obras. las novelas del Azorín, Pío Baroja y Miguel de Unamuno empezaron a ser introducidas en cascada a china. la mayor parte se publicó en periódico o revista, solo un poco se editó en libro. La primera causa es que en esa época solían ver las novelas en revista en vez de comprar un

[6] En esa época la traducción de las obras griegos no desarrollaba bien.

libro caro incluido solo una novela. La segunda es que las obras traducidas principalmente eran novelas cortas que no se permitían publicar en libro. La última es que solo había unos autores se encargaban de presentar y traducir las novelas extranjeras, sin embargo, solo disponían de unas revistas por las que popularizaron las ideas nuevas. En cuanto al sitio, casi todas se editaron en Shanghái que era el centro económico de todo el país. Las otras provincias todavía hicieron esfuerzos para salir de la pobreza.

Desde 1927 hasta 1937, en esta década la traducción de las novelas españolas llegó en un auge. Más de la mitad eran traducidas durante esos diez años incluyendo las diversas ediciones de *Don Quijote de la Mancha* y muchas novelas de Vicente Blasco Ibáñez. En total hay los siguientes motivos:

1. La paz relativa asegura el orden de las editoriales. En comparación con la década anterior y la posterior, no había tantas grandes guerras en el país, especialmente en Shanghái que era dominada establemente por La República de China. La estable situación política permitía la quieta vida del pueblo. Así que las casas editoriales agarraban esta oportunidad para sacar a la luz de las obras traducidas que deberían ser publicadas anterior. Mientras la tranquila vida del pueblo lo dejaba tener tiempo y vigor a ver las literaturas. Por lo menos no necesitaban preocuparse de evadir el peligro antes de abrir un libro. Pero esta paz es relativa que todavía se ocurría algunas guerras y unos conflictos. Después de todo, no era tan mal.

2. El desarrollo económico estimula la demanda de los libros. Desde los años veinte, el gobierno introdujo poco a poco las tecnología y equipos del fruto de la segunda revolución industrial. La economía china entró en una década de oro. Tras unos años, se surgieron muchas fábricas y algunas instituciones financieras en Shanghái que se convirtió en una de las cinco grandes ciudades en el mundo con el nombre de Paris Oriental. La mejorada economía por un lado resolvió el problema de pobreza. Por otro lado, prestó asistencia a los gastos de publicación de las editoriales. Aunque la crisis económica de los estados unidos en 1929 influyó un poco la economía nacional, la industria editorial mantenía una estabilidad porque el bajo costo de los periódicos no ocupaba la mayor parte del gasto de los hogares. Al mismo tiempo, en las provincias interiores, casi no había nada editoriales que prefería publicar las novelas traducidas enfrentando con el problema de la baja demanda de la gente. En esa área, la mayoría era los campesinos pobres.

3. La necesidad cultural amplia el ámbito de las novelas traducidas. Al principio del movimiento de la nueva cultura, los chinos comenzaron a estudiar las culturas occidentales desde varios campos. La vestimenta occidental, la etiqueta occidental y el pensamiento etc. La traducción de las novelas extranjeras también es una cosa nueva y popular. Los intelectuales y el gobierno ambos querían introducir más obras occidentales. Lo más próspero era la de Inglaterra. En cuanto a la de España, el propósito de las

obras de la generación 98 correspondía a la necesidad espiritual de los chinos que eran invadidos gradualmente por las potencias imperialistas. Por eso, la gente se interesaba mucho a ver las novelas cuyos motivos de creación eran igual a su actualidad. La misma razón también apta a la traducción de las literaturas de la guerra civil. En 1937, Shanghái estaba ocupado por el imperio japonés. Al mismo tiempo se publicaron algunas novelas sobre la guerra civil de España para expresar el apoyo a los españoles quien insistieron defender la república. La similar situación de guerra dejaba a los traductores presentar este tema literario. Pero esta traducción solo duró un año. Desde la globalización, todas fabricas se declararon en quiebra o fueron quitadas por los japoneses. La situación de financia era parecida, por no hablar de los editoriales. Solo una pequeña parte desalojó al suroeste. Entre 1937 y 1949, la publicación de las novelas españolas no alcanzó el diez. Una razón es la destrucción de la guerra. La otra es el cambio del interés de la traducción. Debido a la cuantiosa creación literaria en contra de la guerra de las autores soviéticas, la traducción de las literaturas sovieticas era más popular. Comparativamente, las novelas españoles ya entraron en una marea baja hasta la fundación de nueva china.

3.2 La traducción en la nueva etapa

Desde la fundación hasta el fin del siglo XX, se puede separar aproximadamente en dos partes: La primera época incluye 30 años, desde 1949 hasta 1979 y la segunda época es un nuevo camino con la gran cantidad de las traducciones entre 1980 y 2000. Esta diferencia notoria reflecta el cambio de realidad social y la política general en cierto sentido.

3.2.1 El comienzo de la traducción

Al principio de los años cincuenta, *El Quijote* recibió la atención social una vez más. En 1955 se convocó a una reunión para conmemorar el 350 aniversario de edición. Por un lado, como la guerra se había terminado, el entorno de paz les proporcionó una vida tranquila y un tiempo suficiente a los traductores para buscar las novelas que valía la traducción. Por otro lado, la nueva república popular china aplicó la campaña de las cien flores. Según el líder Mao Zedong[7], el contenido de esta campaña es "Permitir que 100 flores florezcan y que cien escuelas de pensamiento compitan es la política de promover el progreso en las artes y de las ciencias y de una cultura socialista floreciente en nuestra tierra".

No obstante, este movimiento solo duró un año, desde 1956 hasta 1957. Y después el gobierno no fomentó más la traducción no socialista. En vez de eso, empezó a alentar

[7] Discurso en La Segunda Sesión del Segundo Comité Nacional de la CCPPC.

a todos los camaradas a fundir el acero para establecer una industria sólida mejor que la de Inglaterra y Los Estados Unidos. Este propósito había llamado una tremenda atención en la sociedad que poca gente se interesaba a leer o estudiar las novelas occidentales incluyendo las españoles. Por eso, entre 1956 y 1966, casi no se publicó niguna novela española. La situación en la siguiente década es igual. Debido a La Gran Revolución Cultural Proletaria, cesaron todas las actividades artísticas, docentes y productivas. El entero país presentó atención a la lucha de clases y la destrucción de las culturas tradicionales. Las literaturas occidentales también se consideraron como un símbolo de las culturas decadentes. En esta presión política, nadie prefería o se atrevía a traducir las novelas españoles. La circunstancia no cambiaba hasta La reforma y apertura.

3.2.2 Periodo floreciente

La reforma y apertura, también conocido como La Reforma Económica China, se inició en diciembre de 1978. La meta de la reforma económica china era transformar a la economía planificada de China en una economía de mercado para torcer la caída masiva del nivel de vida. En la primera fase, la tarea era reparar las infraestructuras de todas las partes sociales y políticas. Por eso se organizó Translators Association of China en 1982 en el área de traducción. Además, se repararon muchas relaciones diplomáticas. China estableció relaciones diplomáticas con España en el día 9 de marzo del 1973. En cuanto a la traducción de las novelas españoles, sólo quedaba poco traductores viejos que todavía eran capaz de traducir. Mientras, debido a la destrucción de la educación universitaria, no había nueva graduada estudiante de la facultad español en el periodo inicial de los años ochenta (el gobierno reanudó el ingreso a la universidad en 1977). Por eso solo aparecieron algunas novelas traducidas por los traductores viejos como Yang Jiang, Zhao Jinping.

En los años noventa, la situación se cambiaba abruptamente y señaladamente.

Por ejemplo, aparecieron más o menos docena diferentes ediciones de *El Quijote*. La traducción de las novelas españoles entró en una otra época de oro en la que la razón de este fenómeno era más complicado.

Primero, el intercambio diplomático y cultural entre China y España era más frecuente. El gobierno chino estimuló a introducir las culturas occidentales. Mientras, el gobierno español también quería exportar sus culturas, por ejemplo, estableció un fundación especial para financiar la traducción de las obras españoles en extranjero. La nueva edición de *El Quijote* de Dong Yansheng una vez recibió este premio. **Segundo**, el desarrollo de la oferta y la demanda de la traducción. Mediante la reforma de sistema, la economía planificada se convirtió en una economía de mercado. La mejorada

economía significaba el aumento del nivel de vida del pueblo. Lo que permitía cada uno leer más que después convertirse en una fuerte necesidad. Como el mercado se había sido más vivo, muchos editoriales eran fundado no solo por el gobierno local sino también por algunas compañías privadas. La gran cantidad de los editoriales aseguraba la constante publicación. **Tercero**, el período con muchos traductores profesionales. En los años ochenta, muchas universidades volvieron a admitir unos estudiantes en la facultad de español que era establecido en más universidades en el mismo tiempo en todo el país. Después de graduarse estos estudiantes, algunos se hicieron famosos traductores y presentaron muchas obras españoles en China. **Cuarto**, como la guerra civil había terminado, muchas autores españoles tenían una atmósfera más liberal que era favorable a la nueva creación. Además, se surgían muchos nuevos escritores jóvenes en España cuyos novelas tenían gran valor. El crecimiento del número de los escritores españoles y las obras les proporcionó muchas opciones a los traductores. **Por último**, en 1992 China entró en El Convenio de Berna para la Protección de las Obras Literarias y Artísticas que es un tratado internacional sobre la protección de los derechos de autor sobre obras literarias y artísticas. Debido a la protección, la traducción prefería elegir las obras clásicas que sobrepasaba el plazo de proteger. Las de España justo eran muy abundosos, como el *Libro del conde Lucanor, La Vida de Lazarillo de Tormes* y *El Quijote*. Eso también era un motivo del próspero de la traducción en los noventa.

En el siglo XXI, mediante la política "Una Franja, Una Ruta", la comunicación entre China y España será más frecuente. Además, ahora aparecen muchos autores famosos españoles, como Carlos Ruiz Zafón y la posición de la literatura de los países hispanohablantes es más alto cada año en la literatura mundial. Por eso, serán más novelas españoles publicadas en China en el futuro hasta un día cuando alcancen la posición de la literatura inglés.

CONCLUSIÓN

La literatura española juega un papel esencial en la literatura mundial. No sólo surgen maestros mundialmente famosos como Miguel de Cervantes, sino también muchos otros cuyos obras ejercen una amplia influencia de largo alcance. A través de recoger y arreglar las novelas traducidas de España en el siglo XX, se puede encontrar los motivos que afectan a la situación del traductor. En el siglo pasado, la traducción en total hubo dos apogeos y dos malos momentos que se sucedían alternativamente. Entre los ciertos factores sociales, económicos y culturales, lo más importante es la estabilidad social. Como en este siglo han ocurrido dos guerras mundiales, además,

el termino de la guerra caliente es el comienzo de la guerra fría. La traducción cesaba frecuentemente en esta situación. Al contrario, la paz perdurable promovió el desarrollo económico que mejora la industria editorial aun más. Aparte de eso, el intercambio mutuo, la cantidad y la calidad de los traductores, la atmósfera cultural todos pueden influir en la publicación. China y España no establecieron relaciones diplomáticas hasta 1973 (con Inglaterra, 1954; con Francia, 1964). La educación del estudio español no se ha recibido atención hasta los años ochenta. Por lo tanto, parece que leer es una actividad cada vez más minoritaria y en imparable declive. La "crisis lectora" deja a menos personas interesarse por leer las novelas españoles en un mercado dominado por los anglo-americanos. Pero lo innegable es que más novelas españoles está traducidos e introducidas en China. Especialmente en este siglo, muchos autores desconocidos ya ahora han entrado en nuestra vista. Creemos que la traducción de las novelas españoles será mejor en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

中文部分）

查明建,谢天振．中国20世纪外国文学翻译史[M].武汉：湖北教育出版社，2007.

王军．20世纪西班牙小说[M].北京：北京大学出版社，2007.

沈石岩．西班牙文学史[M].北京：北京大学出版社，2006.

董燕生．西班牙文学[M].北京：外语教学与研究出版社，1998.

许钧,穆雷．中国翻译研究（1949-2009）[M]．上海：上海外语教育出版社,2009.

孟昭毅,李载道．中国翻译文学史[M]．北京：北京大学出版社,2005.

张绪华．20世纪西班牙文学史[M]．上海：上海外语教育出版社,1997.

英文部分）

TURNER, Harriet, *The spanish novel from 1600 to the present*, Cambridge University Press, 2003.

西文部分）

BARRERO PÉREZ, Oscar, *La novela existencial española de posguerra*, Madrid, Gredos, 1987.

CANAVAGGIO, Jean, *Historia de la literatura española*, Barcelona, Ariel, 1995.

FERRERAS, Juan Ignacio, *La novela en el siglo XX(desde 1939)*, Madrid, Taurus,1988.

MARTíNEZ, José María, *generación del 98*, Luis Vives, 1991.

MARTíNEZ CACHERO, José María, *La novela española entre 1936 y el fin del siglo*, Madrid, Castalia, 1997.

SOBEJANO, Gonzalo, Novela española contemporánea(1940-1995), Madrid, Mare Nostrum comunicación, 2003.

STEENMEIJER, Maarten, GROHMANN, Alexis, STANTON, Philip, *Bestseller español—Dossier españoles que triunfan en el extranjero (y no juegan al fútbol)*, Barcelona, Quimera, 2006.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

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

MENTOR CHANNELS IN MUSEUMS FOR SUMMER CAMPS TO HELP THE NEW GENERATION OF ANTHROPOLOGISTS

Zirui Guo
Xinyan Chi
State University of New York at Buffalo

Zixi Cai
Shenzhen Foreign Languages School

Jia Wang
Independent Scholar

Abstract

USA has rich resources of anthropologists and Museums, but there are few USA museums trips for Chinese students who study in summer camps in USA. Why?

Anthropologists are those who are engaged in the practice of anthropology to study various aspects of humans within past and present societies. Museums are the places to exhibit the histories of human beings. They are the precious resources for students. Xinyan Chi, known as the young beauty scholar, has published various academic papers with help of Victor Mair (the anthropologist in PENN) and others, and inspiration from museums. She is developing Green Angel Aragonite Road to find out the origin of languages and characters.

This paper will discuss this situation and the suggested measures .

The suggested measures:

1) Develop museum study tourism for the students of summer camps;

2) Invite American anthropologists as mentors;

3) Introduce museums to summer camp students;

4) Establish museum databases global cultural relics with their relations;

5) Organize workshops and seminars to to share the experiences.

Significance:

Let the relics revive, let the museum walk, and let the children dream of Archaeology come true.

Keywords: Museum, Anthropologists, Chinese students, Summer camps

Despite the economic boost it brings to its locales, tourism has long been charged with altering the natural environment, as well as affecting the local cultural heritage.

Previous studies had shown that tourism may destroy the peaceful state that aboriginals enjoy and dissipate their traditional culture by introducing a new alternating force from the outside. For some regions around the world this effect was extremely noticeable, and their unique civilization might have been on the edge of disappearing. However, almost a century after the start of modern tourism, with the maturation of relevant rules and regulations, tourism has taken on a new role of helping the local culture to intertwine with the foreign factors, thus creating a beneficial outcome for both the aboriginals and the visitors, facilitating the exchange of world cultures. Today, modern tourists are getting harder and harder to satisfy with regard to their expectation of a tour. They desire more than just natural sceneries, longing for cultural tourism including trips to museums and other instructional spots. Thus, new demand provides the potential for future market. Many a museums are transforming from storage and caring places for antiques into exposition palaces open to the public. Concurrently, more people are starting to follow the trend, although almost immediately they found out that their requirements for cultural tours of good quality cannot be met with the present offers. For the majority of visitors to museums, it is not likely that they are all anthropology or other social studies PHDs and happen to understand all the exhibits in the display cases. In order to solve this problem, most museums supply their visitors with audio explanation devices or professional guidance as purchasable options, and these do alleviate the gap between the artifacts and its human admirers to some degree. Nevertheless, few had thought of teens' distinct need. They have already wandered into the period of rational thinking, during which they acquired one of the fundamental requisite to human intellectual activities, although they still need more detailed exposition than adults. Unlike children, they are on their way to forge their individual opinions about this world, which also indicates that many a few are curious about everything and eager to explore outside of their own sphere. Given that, it seems plausible for museums to provide intelligible expository service to the students, so as to transform these little tourists into young scholars and let them enjoying their journeys with both joy and reap. To maximize this influence, consistent long-term study groups should be held at these museums, hosted by distinguished anthropologists, to the end of better incorporating systematic anthropology knowledge into their minds and initialize the cultivation of forthcoming anthropologists at a younger age.

In current years due to the rapid cultural propagation and economic construction in the society, Chinese people start to feel the concern about the full-rounded cultivation of their offsprings instead of mere academic grades. In other words, traditional classroom setting could no longer support this new mode of education anymore, contributing to the rapid growth of "educational tourism". The main purpose of this unique attempt is to have teenagers learning while traveling. With the government issuing proposals about

the development of such, meanwhile appealing for the reforms in present curriculum, local schools and institutes begun to expand their services in regard to that (Ministry of Education of P.R.C. et al, 2016). Summer camps try to follow up with this demand that rises throughout the country, though organizers of which often fall into common traps in the manipulating of the enterprise.

Source: Xialingying.com.cn

One of the first mistakes they made is the choice of the location of the summer camps. Whenever people mention tourism, they often look to natural scenery as an archetype of a perfect option, neglecting the fact that now the agenda should have been changed to adapt to its new role of the media of education. Therefore, most of the summer camps are located in scenic spots instead of cultural heritage sites, although their propaganda always reiterates what students accomplish during their educative programs but not how students feel released on a mountain excursion. Evidence has indicated that these managers are stuck in the previous system of tourism development, which is to rely on natural resources as a major selling point, while they fail to realize that they need to think outside the box and come up with a different plan that better fulfill students' need for an atmosphere suitable for productive learning. The present situation warrants educators to fully contemplate their proposals before putting into practice, and standards for the selection of the environment of the summer camps must to be raised in order to actually make a difference. The demand-based market helps to boost spontaneous actions from venture investors and enterprisers, among whom crucial qualifications may not be much of a concern, partly owing to the loopholes in related regulations.

Examples are there in which educators fall short of meeting their requirements. From one of the authors personal experience, during her 9 years of compulsory

education, few efforts had been done by the school to fulfill their responsibility to give its students integrated cultivation. Long has been the country appealing for practical education, while the Bureau of Education had eventually given in to these calls and make it an requirement for students to have short-term outdoor trips for comprehensive development in 2003 (Ministry of Education of P.R.C.,2003). Public schools are now obliged to cooperate with private companies and arrange annual trips for their students. Much to the disappointment of its advocates, this new concept merely becomes an perfect camouflage for school corruption and misuse of public resources. Over the years, taking her own primary school for example, only once had they offered a tour to a museum of technology two hours away in another city, despite the presence of a similar yet much more renowned museum in our city half an hour away from the campus. However, this is the only way they could ask the parents for prohibitively-high fee for transportation which probably end up in the pockets of some voracious school officials. Another instance was that a fourth graders' trip headed toward a established history museum ended up being a pointless walk for these kids, as they were not led by any professional museum tour guides. The entire museum thus became their playground instead of a solemn learning facility. To be fair, these desperate situations could be explained by the shortage of resources in normal grade schools, resulting in the search of summer camps independent from schools that might be able to compensate for the loss.

Pricing ranging from about 3000 Chinese Yuan to over 10,000 Yuan (Approximately 400 USD to 1500 USD) , for summer camps in China, a majority of them focus on the military training for students (Xialingying, 2018). It is recommendable to foster teenagers's persistence and prepare them mentally strong enough to confront the difficulties in their life, but having such huge amount of physical training will inevitably consume the time left for cultural cultivation for them. Also, to organize a effective cultural education summer camp is a painstaking enterprise that will consume way more than what it needs to set up a military training base. Few could secure the resources to find mentors with matching capability to inspire teenagers at high level, as the subject of history require much more than common public school teachers in formative education. These mentors need to have profound anthropological experiences themselves before they are equipped with the ability to illustrate the exhibition contents to young students clearly and intelligibly. Moreover, not many of them offer available include guided tours around museums.

Source: xialingyin.com.cn

Source: www.sohu.com.cn

Source: Xialingying.com.cn

Enlisted below are several of the examples of domestic summer camps, whose contents somehow often appear to be strikingly identical. A typical cultural experience

summer camp lasting for a week asks for an enrollment fee of about 2,000 Chinese Yuan (about 300 USD), which roughly ties with the fee for military training camps.

For example, one summer camp aiming to remodel students in traditional Chinese way requires its participants to read ancient Chinese classics out aloud as their routine work, although they do not give explanatory lessons, ordering the teenagers staring at the volumes trying to figure out the meaning themselves (Xialingying, 2018).

This is not a unique case in the popular Chinese classics summer camps nowadays. The organizers seem to be convinced that the best way for their students to learn Chinese culture is to isolate them in a sequestered campus and read some ancient scripts, while the much broader view of resources that museums offered are entirely disposed of. It is by no means productive, more like a new way of using the mesmerizing title of "classic education" to deceive anticipating parents of their money. Only a few camps located in metropolitan regions such as Beijing and Shanghai have organized trips to museums (Xialingying, 2018), while for the purpose of reducing cost they mainly assign their own staff member to guide the team, instead of hiring able scholars who truly understand the cultural heritage within to perform the role. Their target group usually consists of students from higher grades such as senior high schools, ignoring younger teenagers' common need to learn from museums. If students are not exposed to archaeology and history at an early age, their interest and personality might have been shaped already before educators try to elaborate on their cultivation.

Some organizers will certainly argue that taking these mischievous children to museums is too exerting a task for them, as museums are usually crowded public spaces where any accidents could happen at any time. Indeed, it makes sense to have such kind of concern, as rebellious teenagers can get hard to control when they get excited by the environment. Even so, to avoid fitting museum tours in schedule is an unadvisable decision. What makes it hard for the lead teachers to control the emotional states of the teenagers is that they are always in charge of a entire class without getting any aid from other adults. Should more teachers be assigned to separate the class into smaller groups, the burden on the teachers' shoulder will decrease significantly, and they can spend more energy on each one of the students. One of the authors has been to an art exhibition held in Hong Kong two years ago, when she witnessed a teacher tying a team of about 30 primary school kids to a rope and led them around the hall. The authors wondered if those students are willingly being bound to the line or were they feeling uncomfortable that way, but the team absolutely necessitated the dispatching of more guidance power.

Turning away from domestic summer camps, the parents now look to camps abroad as their final hope. As a result of the difficulty in accessing information on the foreign websites, also to stay away from the workload of arranging flights and accommodations

themselves, a plurality of them prefer coordinated trip offered by Chinese agencies. Nevertheless, summer camps abroad are often a privilege for at least middle-class families, since commoners simply cannot afford the expenses. Although the costs are high, the parents are willing to send their children to fancy summer camps across the sea. These summer camps normally include tours around famous universities or tourists attractions, or have students doing cooperative projects in a relatively isolated environment. Some of them even have organized trips to museums. Apparently, they do occupy the resources needed for productive study trips, even if they might not be managed in a way that can maximize the effect.

After a comparison among several of the currently available study trips in the United States, which is one of the major destination for the students, we can see the difference between the contents of them respectively. The results could be used to demonstrate the present situation. The following summer camps are sampled from different ranges of price, listed from the lowest to the highest.

One rather inexpensive summer camp, "ESL Summer English Program in America", seems to have misunderstood the ESL curriculum itself. Labeling the camp as a consummate spot for studying language and culture, the manager obviously forgot that "English as a Second Language" classes themselves are specially catered to students who lack the ability of effective communication in English, so the requirements are not set as rigid as that for normal English speakers. In general, for people who study abroad, only the less qualified candidates would be sent to ESL courses center to prepare for regular English lessons. Not understanding the concept of ESL, the potential customers are at risk of purchasing a service he or she may not need at all. What's more, underlining its function of facilitating cultural experiences, the schedule of the summer camp does not include any trips to cultural spaces, which is strange because camps like this are classified as cultural trips (Xialingying, 2018). The feeble control related government agencies have over the huge variety of summer camps has shown its shortcoming.

A second choice costs a minimum entrance fee of about 35000 Chinese Yuan (about 5000 USD), not including the expenses for boarding. It is carried out by an experienced after-school education institute in China, with improving students' ability to feel American culture its central target. The participants would stay in authentic American college classroom, in order to be more exposed to the English-speaking atmosphere and come into contact with American peers. However, their experiences are limited in the campus setting, and with their access to transportation checked and their schedule pre-planned, the students will virtually be isolated from the outside world. Any tours in museums are completely excluded from their timetable, even though they have a famous museum close to the site (Xdf, 2018). This would cause a huge loss in their perception of America, since

a full-sided museum will show them the kaleidoscopic view of the nation, not just the scene and situation inside a single college out of its 4,000 peers.

One of the most expensive summer camps in the market charges each participant 100,000 Chinese Yuan, which equals to approximately 14300 USD. This is probably not much for those well-to-do parents who willingly sign their kids up eventually, but it actually matches up to the total annual income for a representative ordinary white-collar worker in the cities. It has a strong advertising agenda of being an "Ivy-League journey", which is to show students around the campus of famous universities and visit several of the world-class museums nearby (Hhtravel, 2018) . Disregard the fact that being a visitors of these campuses does not serve as the cornerstone for being a future student in them, one of the shocking condition is that the organizers are trying to better sell their trip to museums through publicizing the palatable meals visitors can enjoy. It is unbelievable that such respected museums would have to be accepted by the visitors on if they are outstanding restaurants also. Guidance tours are mentioned only as a side dish.

In conclusion, all of the above have a common problem with their choice of locations, the setup of their classrooms in a wide sense as well as the qualification standards for camp counsellors. Teenagers might have been having fun just hanging out around the mountains and rivers, even if their parents might feel deceived by the mellifluous advertisements because they have spent all that fortune in vain. There is no reason that these participants should have been treated like normal tourists when they should have engaged in ingeniously planned educative trips. The organizers ought to follow the trend of cultural tourism and start cooperating with culture spaces to provide a site for students to learn while having fun. That being a prerequisite, museums now come under the spotlight and reveals their role as a perfect media to convey their rich historical contents to students. Well-trained guidance must be provided in the meantime as to ensure of students' absorbance of the mass of information. Consequently, the students could better understand museums and the previously unintelligible knowledge they represent. Aside from the clear advantages of museum tours, some of the present restraints are in need of removal to prepare themselves before any future actions are to be taken.

First of all, the museums in China right now have a generally monotonous set up. Only a few of them have tried to make the exhibition more interesting and apprehensible to the public, if not children and teenagers who may require them to take further operations. With the development of tourism and museological technology, museum directors have been endowed with a chance to update their old exhibition equipment and take a share of the increasing tourist population. A new group of visitors, including children and teenagers, who may have never taken a glimpse of museums before are now attracted to museums for the latter's fame and reputation, or to improve their

tastes and knowledge. However, different from scholars and experts who primarily visit museums for the purpose of researching or studying, these new groups might not possess the expertise to decode the ancient artifacts and their history behind. Their demand compels the museums to equip themselves with sufficient guidance service, which can help to maintain museums' identity as a place for learning, not a typical scenic spots for these tourists to take pictures of. Through explanatory lines and illustrations, people who are totally alienated from the field of anthropology, science and other subjects can now take full advantages of the abundance of exhibits in the museums. Simultaneously, updated technological media that render the exposition even more vivid and audio-visually pleasing presents aged museums with a modern image. Examples could be seen as the use of Virtual Reality Technology penetrates major museums around the country, such as the digital murals in the Dunhuang Caves Museum, advanced technology has been demonstrating a new era of museology, while visitors and museums harvest mutual benefits and win-win result from it.

Nevertheless, having all of the above is not yet enough for kids. They want the museums to be alive instead of sitting still like a senior, the addition of more interactive medias should be in assistance of the explanatory passages and hold their attention focused. Moreover, children and teenagers enjoys the merits of a higher level of plasticity and ductility, urging museums to take on the role of guiding them onto the career path of future anthropologists or scientists. Such efforts would not go in vain, in spite of the concern of many observers, while many a anthropologists should instead change their mind and lower their lap to welcome the influx of youthful blood into the seemingly distant area of research. It is manifest that people who are exposed to a certain subject at an early age have a higher possibility to follow still in their life, which can be used to explain why some certain families maintain the tradition of having identical jobs and careers. The newcomers are able to get the most support from their predecessors in the meantime. A myriad of examples could be cited to support the claim. This could be evidenced by Ms. Xinyan Chi, the record-setting youngest participant ever in the history of IUAES congresses. With the help of mentors such as renowned anthropologist, Professor Victor Mair from the University of Pennsylvania, she had successfully published several resounding essays in the field of anthropology. In addition to her individual talents and hard work, Xinyan is also a frequenter of museums in her free time out of her own desire to learn more outside of class, taking advantage of such visits under professional guidance and learning from her experiences. She is currently conducting the development of the Green Angels Environmental-Cultural nonprofit organization. One of the authors feel that museums have played an important part in her life as well. Native to the archeological site of the Chengtoushan Remains, she had the chance to visit the local museum when

she was a kid before mass publicizing initiated. Therefore, she gained a lot of genuine factual knowledge about the history of the site, which stimulated her desire to appeal to a bigger group of audience and exert her own might on the local struggles. This is one major reason she could be granted the honor to talk about its present development and her proposal for its future at the age of 16 as a high-schooler, while being able to do the preparation with the help of her mentor is another key reason.

With the increasing number of teenagers and children visitors and its resulting ascending demand, the drawback of present museum tour guide service has been unveiled under much pressure. To make clear, not everyone is able to become a museum tour guide. Remembering the scripts for introduction speech is far from enough, as the visitors may raise questions about anything at any given time. Owing to possible instances like that, to become a professional tour guide would require one to have overall knowledge about the historical background of the era of the exhibition. Although certain restriction such as the wages for museum tour guides forbids managers to find high-ranking scholar for the job, summer camps organizers should be able to provide for their participants the access to uncover the answer to their confusion. Nevertheless, for most summer camps in China, they either do not have professional tour guides qualified for their position, or they simply are disinterested in providing any guidance at all. Take the authors' own contact with these museum guidance for example, they are generally good-looking young girls that have different level of diplomas. For those who could find a place at a respected museum such as the Shanxi History Museum, their proficiency is usually undeniable since they are usually well-educated and have a relatively longer career in this field, which could be seen as they behaves more skillfully even if they are asked a question whose answer they cannot give. In contrast, for the newly established museums following the appeals from the Bureau of Cultural Affairs, it gets rather hard for them to equip themselves with equitable tour guide service due to their deficiency of funding and management experiences. These freshmen run short of the experiences since the directors are sometimes novices who lack the experience for managing museums, while some of them even lack the ability to conduct researches based on these excavated artifacts.

Take the Chengtoushan Relics Museum for example, they are facing one of the typical situation confronted by most new museums at present. They cannot spare enough funding on the employment and ensuing training for their tour guides, thus the only requirement candidates have is to speak fluent Putonghua (Mandarin), as well as a junior college finisher. For a museum aspired to be one of the best of its kind, this is apparently a crucial mistake.

These are to be solved in a different direction, reversed to the present means-to-ends method. In the past few years, fear for the difficulty in keeping teenagers in order

has been one important impediment for the advancement of the museum tours. Instead of trying to think of a solution, most camp managers chose to avoid this field and leave the precious reposition in museums arid of teens' visit.

Towards the end of providing resourceful summer camp for students during their lengthy vacation, have them learn through experiencing history in person, as well as promoting junior participant rate in anthropology, we now propose the idea of building up green channel in history and culture museums around the world for teenagers to attend organized museum tours, mentored by professionals in the field of anthropology as the guidance for students. It is to be located in the "double heritage" city of Leshan, located in the center of Sichuan Basin, also the vital section of the Aragonite Road. There, where the beautiful natural scenery intersects with rich cultural heritage, will be the ideal gathering spot for teenagers to prepare themselves ready before they start out to their journey across the oceans.

Source: Guojiarenwenlishi.weixin.qq.com

Since most of the present summer camps have failed to offer suitable study trips to the large demand in the market, it is high time that we created a brand new end of approach and start to solve the previous predicament faced by many a camp managers. Most of them used to fear to take on the responsibility of bringing students to museums due to the problems as illustrated above, but all that could be changed once the museum itself become open to its young visitors and cooperate with the organizers. On one hand, the summer camp organizers should break the students into smaller groups, each headed by a anthropologist in order to best communicate with the students and explain to them the historical and cultural substance of the exhibitions. Although this would force the man agers to invest more into the quality of the faculty, it can also save them hard work in keeping the students in order and thus prevent any potential security incidents in return.

On the other hand, if the museums could lend a hand to provide a classroom setup in it, students' discipline would be held much easier.

In the meantime, having mentorship programs can guarantee that these young participants are learning from their experiences in the museums. Other than teaching through explaining the contents of the collections, mentors ought to host seminars with the students, therefore instill comprehensible anthropological knowledge into the students. These group discussions are to be held at the end of each day, aiming to enhance students' experiences of the exhibition. Students can share their individual understanding of the exhibitions, and the mentors can pitch in to structure the little "panels" and indirectly affect the orientation of the conversations.

In regards to the funding of the program, as the payload of such professional team will demand, we also have a detailed plan as well. Targeting at alleviating the financial burden on the families who chose to send their children to summer camp abroad, also to expand the audience group of the program, we decided to utilize the natural resources in the camp site of Leshan as well.

Leshan has a substantial deposit of aragonite stones, also known as Inscription stones, on its river banks. The Inscription stones are a unique type of rock that has mysterious white crude textures on the surface, some even features the shape of ancient Chinese characters. Previously most people were taught that Cangjie, an important mythical emperor in Chinese history, was the inventor of ancient Chinese letters. However, after the re-introduction of these Inscription stones, scholars such as Xinyan Chi proposed that Cangjie, allegedly born in the region of Leshan, was inspired by the textures on these stones when he was creating those characters.[1]

This is one of the major propaganda for the Inscription stone, which has the potential to become another hit in the field of collectors. However, the Inscription stone differ in their values owing to the different textures on it, the more character-like textures it has, the higher its price hikes. Thus, these young participants in the summer camps will be granted the chance to earn themselves the money needed to going abroad by assisting in the selection of these precious stones. Once the stones they find get a good deal, they can have a finger in the pie as well, therefore reducing the amount of money their parents need to pay for their entrance fees. We believe that this will eventually benefit the program as more people now have the to see the world and widen their horizon, making these international journeys no longer a luxury put on allowance for the rich and the middle-class. It is also the reason why the channel is to be named after aragonite, as the latter are the dominant fuel driving these aspired teenagers to achieve their dreams.

[1] Additional quote: The idea was proposed by Xinyan Chi in seminar held in Leshan in 2018.

In return, our program will lead to the prosperity of anthropology departments in China and even around the world. Generally speaking, anthropology majors struggle hard to get a decent job that allows them to fully demonstrate their expertise, as compared to those economic majors or computer science majors. This is because the market does not have equal demand for cultural services and financing or technological ones. Given that, most choose to neglect their spiritual need no until they have certain amount of bank deposits. Through the ramification of our program, we will create more job opportunities available for anthropology majors, thus stimulating the development of the department, resulting in even more market demand as anthropology start to gain influence in the society. This would be extremely beneficial for anthropology department in China, as they are relatively young and immature, and in urgent need of increased funding out of the universities' budgets. We want to help the anthropology scholars to secure a living, when they can use their professional knowledge to help the young participants on their way to become future anthropologists. Hence, we will mold a benign cycle between the demand and the market, ensuring the flow of human resource in the program.

As for the children who participated in the program, they are endowed with invaluable experiences of close interaction with distinguished anthropology scholars. Even though anthropology may be a distant subject whose name they would have to look up in the dictionary to understand, the mysterious work of anthropologists will be unveiled once these teenagers get to have direct contact with the professional mentors themselves. Not only will they learn from their mentors, but also should they learn from what they see and they hear in a foreign environment. They are to become the cornerstone for the construction of a lot of fields that are left behind in China when they grow up, such as the poorly-equipped museums and other cultural education services as mentioned in the paragraphs above. For the most part, having mentorship to orient their path, and the support from their predecessor anthropologists, their future career in anthropology will have a way promising start-off than the present generation could have ever dreamed of. We want to ingest new blood into this field, ensuring the renovation of the seemingly

antique departments and the inheritance of the glorious history of all the past thousands of years anthropologists' work.

By means of intercontinental cooperation, a global database of relics preserved by these museums can be established readily. Such establishment will greatly promote the multi-national research progress around the world with the transparency of information sharing. Thus, anthropology as a subject will open to a broader view, rather than being restrained in a parochial sense on account of the geographical barriers. Without comparative studies, it is impossible to find the key to a lot of mysteries troubling historians and archaeologists for thousands of years. Many anthropologists differ in their opinion about the origin of a wide range of beings from rice to human civilization, but they are sometimes limited in their own field of study and fail to recognize the achievements in others, which hinder the advancement all related research and is also a grieving waste of their efforts. However, the updated technology freed us from the shackles that used to haunt previous generations of anthropologists. Utilizing the convenience of the era of big data, successors can now easily access information about important gains and breakthroughs

in the database. It is evident that more large-scale collaborative researches in anthropology will be carried out in a smarter way. Also, especially for regions in global south, where anthropological studies are developing comparatively slowly, the generally technologically and institutionally advanced global north can help to accelerate their progress, thus benefiting the world eventually. We also earnestly hope for a better future for the entire species through this process, as the ensuing escalating trend of mutual understanding across the globe gradually replaces the previous prejudice and misconception.

Through the joint efforts of the society as a whole, the museums will be regenerated, and children will be given a chance to realize their dream about anthropology. Students should no longer visit museums as tourists, but instead with a new identity of young scholars. With determination they should feel confident about going down the paths of anthropological researches, instead of hesitating at the entrance not knowing what their mission is. The present situation urges people to pay attention to morality and cultural heritage again, as the deterioration of social credit system serves as a compelling force for them to take actions to defend their own interests. Clutching anthropology as a weapon, scholars should restate their role as pathfinders in the society. Only by cultivating future anthropologists, human being's conscientiousness of their kind could have the possibility to be maintained.

REFERENCES

Ministry of Education of the P.R.C et al. “11 Ministries Headed by Ministry of Education on Promoting Educative Tourism for Middle School and Primary School students(教育部等11部门关于推进中小学生研学旅行的意见)” , *moe,* http://www.moe.gov.cn/srcsite/A06/s3325/201612/t20161219_292354.html, Basic Educational Agenda [2016] No.8, Ministry of Education (教育部), 2016. Accessed 27 Jul. 2018.

Ministry of Education of the P.R.C. “ Ministry of Education on publishing ‘Environmental Education Agenda for Primary Schools, Middle Schools and High Schools (Experimental)’(教育部关于印发《中小学环境教育实施指南（试行）》)的通知”, *moe*, http://www.moe.gov.cn/srcsite/A06/s7053/200310/t20031013_181773.html, Basic Educational Agenda [2003] No.16 (教基〔2003〕16号), Ministry of Education (教育部), 2003. Accessed 27 Jul. 2018.

3. Xialingying contributors. “Cultural Summer Camps”(文化夏令营), *Xialingying*, https://m.xialingying.cc/wenhua/, 2018. Accessed 27 Jul. 2018

4. Xdf. “Yale Experiences Summer Camp” (耶鲁沉浸夏令营), *Xdf*, www.xdf.com.cn, 2018. Accessed 27 Jul. 2018.

5. Hhtravel. “Fostering Success: Ivy League Visit” (伴Ta成才·巡访常春藤), hhtravel, http://www.hhtravel.com/product127146d66s2?productType=0, 2018. Accessed 28 Jul. 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ÍNDICE DE AUTORES

Ahmad Ismail 5196
Aline Maria Pinto da Paixão 5053
Antônio Cristian Saraiva Paiva 5778
Arlene Renk 5075
Douglas Ferreira Gadelha Campelo 5090
Fagner Carniel 5640
Fernanda Meira de Souza 5023
Flávio Leonel Abreu da Silveira 5218
Francisco Caminati 5657
Gabriela Pedroni 5967
Hippolyte Brice Sogbossi 5927
Jia Wang 6537
José Maria Trajano Vieira 5267
Luciana Campelo de Lira 5023
Luiza Angélica Oliveira Guglielmini 5546
Mário Ricardo Guadagnin 6318
Marion Teodósio de Quadros 5756
Míghian Danae Ferreira Nunes 5685
Nicole Weber Benemann 5940
P.K. Choudhary 5008
Parry Scott 5023
Patricia Aschieri 5041
Patrícia dos Santos Pinheiro 5053
Patricia Jung 5075
Paula Berbert 5090
Paula Cristina de Almeida Silva 5094
Paula Grazielle Viana dos Reis 5114
Paulo Gomes de Almeida Filho 5130
Paulo Raposo 5147
Paulo Roberto Homem de Góes 5158
Paulo Roberto T. Alves 5177
Pawennari Hijjang 5196
Pedro P. Ferreira 5206
Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares 5218, 5225
Perla Alves 5239
Peter Schröder 5249
Pietà Graça Castro Pinto Trajano Vieira 5267
Pinky Saptandari 5285
Priya Winston LMSW 5294
Raquel Cantarelli 5310
Raquel de Souza Pereira 5329
Raquel Mombelli 5337
Reginaldo Cordeiro dos Santos Junior 5355
Renan Pinna 5372
Renata Curcio Valente 5386, 5403
Renata Guedes Mourão Macedo 5420
Renata Hilal 6488
Renata Montechiare 5432
Renate Brigitte Viertler 5444
Rianna de Carvalho Feitosa 5461
Ricardo Sant' Ana Felix dos Santos 5467
Rodrigo Fadul Andrade 5482
Rodrigo Fernandes 5492
Rodrigo Toniol 5504
Rogerio Victor Satil Neves 5998
Romina Delmonte 5530
Romy Guimarães Cabral 5546
Ronaldo de Oliveira Corrêa 6408
Rosa Maria de Aquino 5563
Rudnev Viacheslav 5580
Rute Morais Sousa 5584
Sabita Acharya 5597
Sabrina Finamori 5613
Sabrina Melo Del Sarto 5625
Samuel Douglas Farias Costa 5640
Samuel Leal 5657, 5666
Sandra Carolina Portela García 5673
Sandra Mara da Cunha 5685
Sandra Simone Moraes de Araújo 5699
Selma Cristina Santos 5710
Sérgio Ivan Gil Braga 5725
Sérgio Ricardo Rodrigues Castilho 5733
Silvana Sobreira de Matos 5756

Socorro Letícia Fernandes Peixoto 5778
Sofia Cevallos 5790
Stefany Ferreira Feniman 5804
Subhajit Choudhury 5823
Suzanne Hanchett 5846
Taís C. S. Figueiredo 5865
Takeshi Matsushima 5880
Talita Prado Barbosa Roim 5885, 5908
Tatiana Aigba 5927
Tatiana Neis Elesbão 5940
Tatiane Silva Cerqueira Santos 5952
Tatiele Mesquita Corrêa 5967
Teresa Perdigão 5979
Thainá Castro Costa Figueiredo Lopes 5998
Thais Chang Waldman 6014
Thaís Chaves Ferraz 6025
Thaís Paz Soares Silva 6036
Thais Tartalha Lombardi 6054
Thamiris Paz Soares Silva 6036
Thayanne Tavares Freitas 6068
Thiago Haruo Santos 6081
Thomas Jacques Cortado 6096
Tiago Nogueira Hyra Chagas Rodrigues 6105
Timiri Sai Chandra Mouli 6113
Tomoko Nakata 6124
Valentín Magnone 6132
Vanderlan Silva 6146
Vanessa Moreira dos Santos 6161
Vanessa Parreira Perin 6174
Vanessa Silva dos Santos 6195
Varnalee Mishra 6209
Victor Cezar de Sousa Vitor 6224
Victor de Souza Soares 6242, 6251
Victória Costa 6261
Vinicius Prado Januzzi 6280
Virgínia Squizani Rodrigues 6289
Vítor Gonçalves Pimenta 6301
Vitória de Oliveira de Souza 6318
Vivian da Silva Garelli Machado 6329
Viviane Kraieski de Assunção 6318, 6352
Wendell Marcel Alves da Costa 6369, 6382
Williane Juvêncio Pontes 6392
Xinyan Chi 6537
Yasmin Fabris 6408
Yohana Ruffiner 6423
Yoko Nitahara Souza 6441
Yosuke Shimazono 6464
Yuri J. de P. Motta 6471
Yuri Rosa Neves 6488
Zachary Levine 6499
Zhang Shuang 6507
Zhou Zhengyi 6522
Zirui Guo 6537
Zixi Cai 6537