

Antropologia das mobilidades

ORG. CANDICE VIDAL E SOUZA E ANDRÉ DUMANS GUEDES

ABA PUBLICAÇÕES

Candice Vidal e Souza é doutora em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ), pós-doutoranda no Departamento de Sociologia da USP e professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

André Dumans Guedes é antropólogo (Museu Nacional/UFRJ), chefe do Departamento de Sociologia e Metodologia das Ciências Sociais e professor do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense.

Antropologia das mobilidades

**COMISSÃO EDITORIAL DE
LIVROS CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA**

Coordenador:

Carlos Alberto Steil (UFRGS, UNIFESP)

Antônio Carlos Motta de Lima (UFPE)

Bernardo Fonseca Machado (USP)

Nathanael Araújo da Silva (UNICAMP)

Rodrigo Toniol (UFRJ)

Tânia Welter (UFSC)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Presidente

Patricia Birman (UERJ)

Vice-Presidente

Cornelia Eckert (UFRGS)

Secretaria Geral

Carla Costa Teixeira (UnB)

Secretaria Adjunta

Carly Barboza Machado (UFRRJ)

Tesoureira

Andrea de Souza Lobo (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Camilo Albuquerque de Braz (UFG)

Diretor

Fabio Mura (UFPB)

Diretora

Patrícia Maria Portela Nunes (UEMA)

Diretor

João Frederico Rickli (UFPR)

Diretora

Luciana de Oliveira Dias (UFG)

www.portal.abant.org.br

UNB – Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa norte

Prédio do ICS – Instituto de Ciências Sociais

Térreo – Sala AT-41/29 – Brasília/DF

CEP: 70910-900

ABA PUBLICAÇÕES

Antropologia das mobilidades

ORG. CANDICE VIDAL E SOUZA E ANDRÉ DUMANS GUEDES

ABA PUBLICAÇÕES

Copyright ©, 2021 dos autores

Organização

Candice Vidal e Souza e André Dumans Guedes

Coordenação Editorial

Candice Vidal e Souza

Revisão

Michela Moreira

Diagramação e Capa

Rita Motta e André Luiz Dias – Ed. Tribo da Ilha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bianca Mara Souza –Bibliotecária - CRB-14/1587

A636 Antropologia das mobilidades / organização Candice Vidal e Souza, André Dumans Guedes. -- Brasília : ABA Publicações, 2021.
523p. : il. color. ; PDF ; 13 MB.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-87289-16-8

1. Antropologia social. 2. Mobilidades. 3. Povos tradicionais. 4. Sociedades indígenas. I. Souza, Candice Vidal e. II. Guedes, André Dumans.

DOI Livro 10.48006/978-65-87289-16-8

CDD 306

Índice para catálogo sistemático:

1. Cultura e instituições – 306

Agradecimentos especiais dos
organizadores da coletânea

Aos debatedores dos grupos de trabalho realizados durante as Reuniões Brasileiras de Antropologia (2018 e 2020): Luzimar Paulo Pereira (UFJF), John Comerford (MN/UFRJ) e Cristina Patriota de Moura (UnB).

Sumário

- 8** Introdução
André Dumans Guedes
Candice Vidal e Souza
- 28** “Sair no mundo, contar os fatos”: notas sobre ‘andar’ e conhecer
entre coletivos sateré-mawé em cidades amazônicas
José Agnello Alves Dias de Andrade
- 65** Viagens de constituição e (des) constituição: o corpo da pessoa
tukano no baixo Uaupés (noroeste amazônico)
Raphael Rodrigues
- 92** Pedra que não anda dá lodo: reflexões sobre a luta e os movimentos
quilombolas no Norte de Minas Gerais
Pedro Henrique Mourthé de Araújo Costa
- 123** Viagem da Volta: movimento e identidade quilombola entre Paraná e
Minas Gerais
Dandara Damas
- 154** Narrativas e transformações das andanças no trecho
André Dumans Guedes
- 179** Etnografando estradas e caminhos da “conquista”: sobre a presença
colonial e a gramática bolsonarista na Amazônia
Telma de Sousa Bemerguy
- 214** Mobilidade em caminhos instáveis; as andanças de Madame Modlin
Felipe Evangelista
- 248** Os sentidos e a importância do movimento entre os andamarquinos
Indira Viana Caballero

- 276** Andar e viver tranquilo: movimento e estabilidade no litoral piauiense
Francisco Raphael Cruz Maurício
- 303** Caminhos Cruzados: experiências de trabalho e circulação entre famílias rurais no Agreste de Pernambuco
Berlano Andrade
- 330** “Quadrados burros”, “espinhas de peixe” e outros caminhos no meio rural amazônico
Manuela Souza Siqueira Cordeiro
- 349** “A semente plantada brotou, somos todos Irmã Dorothy”. Migrações, conflitos de terra e mobilizações por direitos coletivos em Anapu (PA)
Edimilson Rodrigues de Souza
- 379** Formas de movimento, casas e corpos no Terecô em Codó (Maranhão)
Martina Ahlert
- 401** Movimentos semânticos e pragmáticos de uma comunidade
Gabriela de Paula Marcurio
- 431** “Minha história dá um livro”: família, casa e territorialidades nas mobilidades de mutirantes em São Paulo
Carlos Filadelfo
- 459** Periferias “móveis”: seguindo experiências de realizadores (áudio) visuais nas margens da metrópole
Guilherme Aderaldo
- 487** Habitar e mover-se no deserto que se torna cidade
Candice Vidal e Souza
- 517** Sobre as autoras e os autores

Introdução

**André Dumans Guedes
Candice Vidal e Souza**

O presente volume reúne textos de antropólogos e etnógrafos que se propuseram a descrever e refletir sobre as formas, os significados, as experiências, as narrativas e as práticas de mobilidade em contextos os mais diversos: nas grandes metrópoles ou nas roças, nas matas ou águas, nas aldeias ou instituições modernas, nas estradas e nos caminhos, construindo ou conectando esses lugares. Em comum entre todos esses autores, existe a ideia de que as mobilidades são não apenas centrais como constitutivas dos mundos com os quais eles travaram contato em seus trabalhos de campo. Assim, partindo de preocupações e temas distintos, todos eles reconhecem que essas mobilidades são um objeto legítimo e prolífico da antropologia enquanto disciplina acadêmica. Nesse sentido, é consenso entre eles o valor da comparação e, sobretudo, do privilégio de abordagens etnográficas. Esses antropólogos buscam mostrar aqui, portanto, como os deslocamentos espaciais e os movimentos possuem um lugar central na vida de seus interlocutores e no modo como essas pessoas concebem e expressam tais mobilidades.

A maior parte dos capítulos deste livro tem sua origem em trabalhos que foram apresentados no Grupo de Trabalho “Antropologia das Mobilidades”, coordenados pelos organizadores desse volume – André Dumans Guedes e Candice Vidal e Souza – em duas diferentes Reuniões Brasileiras de Antropologia (RBA): a que ocorreu em Brasília em 2018 e a que, embora prevista para acontecer no Rio de Janeiro, realizou-se de forma remota no

ano de 2020. Outros desses trabalhos foram apresentados em eventos análogos – caso do Simpósio de Pesquisas Pós-Graduadas (SPG) “Mobilidades contemporâneas: dimensões etnográficas e sociologia dos deslocamentos”, realizado por ocasião do encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) em Caxambu, em 2016, coordenado pelos organizadores desse volume e debatido por Ana Marcela Ardila Pinto (UFMG); e do Grupo de Trabalho “Antropologia das Mobilidades Contemporâneas”, coordenado por Candice Vidal e Souza e Evaldo Mendes da Silva na VI Reunião Equatorial de Antropologia (REA), realizada em Salvador, em 2019. Cabe destacar, ainda, como um momento decisivo para a configuração dos parâmetros norteando nossos trabalhos e discussões coletivas, as apresentações e os debates ocorridos durante as três edições do Seminário Internacional Mobilidades Contemporâneas, realizado desde 2017 na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), em Belo Horizonte.

No seu conjunto, portanto, esta coletânea apresenta os resultados de conversas, debates e andanças que, coordenados e estimulados pelos organizadores deste volume, vêm explorando, há mais de cinco anos, as múltiplas conformações possíveis do que é e pode vir a ser uma “antropologia das mobilidades”.

Naturalmente, tais discussões estão articuladas a tendências mais gerais ocorrendo na antropologia e em disciplinas próximas, e é também o objetivo de traçar as linhas gerais desses movimentos intelectuais a que nos dedicamos nessa introdução. Apresentaremos então, rapidamente, como a questão da mobilidade aparece em três conjuntos de textos – aqueles que, de modo mais decisivo, inspiraram os autores nessa coletânea, constituindo-se em referências que, a nossos olhos, são emblemáticas e incontornáveis para pensarmos uma antropologia das mobilidades. Trataremos, assim: a) da “virada da mobilidade” (*mobilities turn*); b) da obra do antropólogo inglês Tim Ingold; c) das etnografias brasileiras tratando da mobilidade no subcampo das sociedades camponesas.

A virada da mobilidade

Ao evocarmos a “virada da mobilidade” (*mobilities turn*), temos em mente aquele movimento intelectual recente que, “[...] disseminando-se através das ciências sociais, vem buscando atribuir dinamismo a análises que se desenvolveram historicamente via um foco no que é estático e fixo, preocupando-se sobretudo com ‘estruturas sociais’ a-espaciais” (URRY, 2007, p. 6, tradução dos autores). Na antropologia em particular, essa “guinada” ou “virada”

[...] se articula intrinsecamente a perspectivas teóricas que questionam aquelas correspondências anteriormente tomadas como dadas entre grupos, lugares e culturas. Estas perspectivas seguem a crítica feita por James Clifford quando, nos anos 1990, este autor argumentava que a antropologia deveria deixar de lado sua preocupação com a descoberta das ‘raízes’ [roots] das formas socioculturais para dedicar-se ao traçado das ‘rotas’ [routes] através das quais elas se (re)produzem. (SALAZAR, 2013, p. 533, tradução dos autores).

Todas estas discussões estão ancoradas numa associação, substantiva e/ou analítica, entre estas “mobilidades” e certa caracterização dos tempos contemporâneos: orientado por “[...] uma preocupação com os processos de diáspora e desterritorialização, e com a irregularidade dos laços entre nações, ideologias e movimentos”, Appadurai (1996, p. 18, tradução dos autores) argumenta, por exemplo, que “[...] estas relações cambiantes e imprevistas entre eventos midiáticos de massa e suas audiências migratórias define o cerne da relação estabelecida entre a globalização e o moderno” (APPADURAI, 1996, p. 4, tradução dos autores). Recorremos a afirmações como essa para destacar como, na perspectiva desses autores, o interesse pela mobilidade se dá em grande medida em função de transformações e processos que oferecem parâmetros fecundos para configurar e caracterizar o mundo “contemporâneo” – seja ele qualificado como “(pós)

moderno”, “global” ou de qualquer outro modo. Nesse sentido, implícita à maior parte dessas formulações, existe o pressuposto de que há uma diferença substancial entre os tempos e as realidades do mundo de hoje e um passado onde as coisas se passavam de outro modo (com menos “mobilidade”, portanto).

Podemos reconhecer também que a perspectiva mais recente dos estudos sobre mobilidade, os quais atravessam campos disciplinares diversos, aponta para abordagens renovadas de processos sociais relativos aos deslocamentos habitualmente registrados pela etnografia. A novidade pode ser situada em ampliações no plano da descrição empírica; mas, sobretudo, na orientação epistemológica e analítica das configurações da mobilidade e de seus contextos. Provavelmente a identificação de metafísicas sedentárias e metafísicas nômades realizada por Liisa Malkki no artigo publicado primeiramente na *Cultural Anthropology* de 1992 – depois recuperada por autores como Tim Cresswell (2006) e Noel Salazar (2014) quando pretendem situar o lugar da mobilidade como objeto e como perspectiva –, tenha apontado de modo pioneiro para a dimensão moral e normativa envolvida no modo de registrar a mobilidade das pessoas e dos grupos sociais. Cresswell (2006, p. 32) reconhece a marginalização ontológica, epistemológica e normativa da mobilidade como efeito do enquadramento hegemônico da metafísica sedentarista.

Novas direções epistemológicas acompanham a sensibilidade para as metafísicas nômades, ampliando o olhar para as conexões entre sujeitos e objetos, afastando-se de visões de sociedade como entidade dada, autocontida, como pontua Salazar (2014), repercutindo o espírito do “manifesto” de John Urry por uma sociologia além das sociedades. Nesse rumo, em termos epistemológicos e metodológicos, as pesquisas mais recentes sobre mobilidade expandem as observações fundamentais de Malkki (1999).

Deve-se ressaltar que a pesquisa relacionada à “virada da mobilidade” explicita a colaboração e diálogo entre autores e áreas do conhecimento. Esse espírito fica evidente na produção e nas ações institucionais de John Urry e nas múltiplas conexões que estabeleceu a partir da Universidade de

Lancaster, conduzidas por seus interesses na mobilidade e na sociologia do contemporâneo – ver, por exemplo, Sheller (2017) e Freire-Medeiros e Lages (2020). O novo paradigma das mobilidades que ele colocou em cena se pôs a conversar com a geografia britânica reconhecida por praticar uma teoria não representacional do espaço, organizada em torno de Nigel Thrift e Doreen Massey, assim como dialoga com a teoria ator-rede, na qual se localizam John Law, Bruno Latour, Michel Callon e outros. O que aproxima tais ideias e experimentos de pesquisa são a crítica ao modelo representacional das ciências da sociedade e do espaço, de forte matriz kantiana e durkheimiana, e o primado das práticas. Esse deslocamento epistemológico é que inspira os estudos de mobilidade em direção às experiências e aos fatores que interferem na realização ou não dos movimentos de sujeitos qualificados em suas características de gênero, classe social, idade, local de moradia e circuitos de deslocamentos intra e interurbanos e por outras territorialidades. Trata-se de captar o que pensam os sujeitos de sua condição como móveis, em relação ao vivido, sem enquadrar representações do movimento e de seus aspectos como visões de mundo fora das práticas. O que se percebe é produto da experiência e da reflexão apoiada nela, não uma abstração ou um pensamento organizado em momento posterior. Assim, captar as narrativas sobre (e muitas vezes durante) os percursos torna-se um recurso de pesquisa valorizado nos estudos contemporâneos sobre mobilidade. Vêm daí as informações sobre trajetos, suas motivações e condições de realização no eixo combinado de espaço e tempo que sustentam tanto os estudos mais microscópicos quanto as análises compreensivas da variedade social e geográfica do estar *on the move*.

No campo da antropologia, as teorias não representacionais estão na base da revisão epistemológica e interpretativa presente no trabalho de Alberto Corsín Jiménez (2003, p. 140, tradução dos autores), realizado na cidade de Antofagasta (Chile), em que propõe uma redefinição ontológica do conceito de espaço, na qual “[...] o espaço não é mais uma categoria de atributos ontológicos fixos e dados, mas um devir, uma propriedade emergente das relações sociais”. Abrir o espaço para o tempo resulta em trazer

o movimento das pessoas e a mudança para o centro da reflexão. Entende-se que “[...] a dificuldade de ver o movimento como aspecto da vida social em geral está relacionada ao fato de que a mobilidade, na medida em que envolvia pessoas assentadas, tem sido considerada um fenômeno especial e temporário” (OLWIG; HASTRUP, 1997 *apud* JIMÉNEZ, 2003, p. 151, tradução dos autores). Além de antropólogos como Nancy Munn, Jiménez inclui a antropologia de Tim Ingold como apoios antropológicos para escapar desse modo repetido de ver o mundo centrado na fixidez espacial. O trabalho de Munn sobre os Massim abre uma frente antropológica na análise das espacialidades e do movimento. A pesquisa de Vishvajit Pandya sobre os Ongees, caçadores e coletores das ilhas Andaman, dialoga amplamente com as propostas de Munn sobre o fato de o movimento definir o espaço e o tempo. Esse autor descarta a noção abstrata de espaço e atenta para os constructos efetivos de espaço-tempo encontrados entre os coletivos. Em seu relato, ficamos sabendo que, para os Ongees, o espaço não é um palco pré-construído em que as coisas acontecem, mas uma área ou região criada e construída por práticas de movimento que estão acontecendo. Além disso, o movimento cria uma experiência de tempo naquele espaço (PANDYA, 1990, p. 777). Esse entendimento foi registrado nos mapas desenhados pelos Ongees, que ilustram movimentos no espaço ao invés de lugares no espaço. Pessoas e seres cosmológicos se constroem através de processos moventes. Em relação ao movimento, estamos em terrenos antropológicos já frequentados e compartilhados, nos quais as posições de Tim Ingold são mais notadas desde a entrada do novo século. Então, consideremos com mais atenção a obra desse autor, o qual, como já adiantamos, é presença destacada em muitos capítulos desta coletânea.

Tim Ingold e as mobilidades

Assim, um segundo conjunto de textos que gostaríamos de destacar aqui nos remete aos trabalhos de Tim Ingold (2000, 2007, 2011, 2012, 2015a, 2015b). Numa primeira aproximação, e tal como ocorria nas obras relacio-

nadas à *mobilities turn*, poderíamos dizer que esse antropólogo inglês está também preocupado em problematizar a “fixidez” ou o “sedentarismo” predominantes nas teorias e nos instrumentos predominantes nas ciências sociais. Para Ingold, porém, esse modo de olhar específico não está restrito a essas ciências sociais; ele caracteriza, antes, um “[...] modo de pensar [...] que tem prevalecido no mundo ocidental durante os últimos dois milênios ou mais” (INGOLD, 2012, p. 26) – aquele modo de pensar que, nos termos de Malkki (1999), e como evocado acima, caracterizariam uma “metafísica sedentária”.

O objeto de Ingold não é, certamente, aquilo “que tem prevalecido no mundo ocidental” (e muito menos o que *passou* a prevalecer aí nos últimos tempos), como ocorre com boa parte dos autores associados a *mobilities turn*. Isso que tem “prevalecido” lhe interessa, sobretudo, como o contraponto comparativo que lhe permite explorar e explicitar outros modos de pensar, de ver, de agir, de mover-se ou de descrever isso tudo. Esses “outros modos” são acessados empiricamente pelo recurso a etnografias de outros povos ou culturas, ou de estudos e experimentos focados em aspectos menores ou dominados (ou seja, não “prevalecentes”) de nossas próprias práticas e vidas aqui no “mundo ocidental” – um exemplo notório e notável é seu estudo sobre as práticas do andar a pé (INGOLD; VERGUNST, 2008). O recurso heurístico à diferença (e à comparação) perpassa toda sua obra, a qual, nesse sentido, leva adiante velhas preocupações dos antropólogos com a desnaturalização de categorias e práticas presentes em seu próprio mundo, rumo a essa antropologia que, para Ingold (2011, p. 5, tradução dos autores), deve ser pensada como “uma investigação constante e disciplinada das condições e dos potenciais da vida humana”.

O que é mais relevante para nossa discussão é o modo específico como esse antropólogo pretende levar adiante essas pretensões que, de certa forma, podem ser identificadas já nos primórdios da antropologia. De modo ainda mais explícito em seus últimos escritos, isso é feito através de uma “primazia do movimento” (INGOLD, 2011, p. xii, tradução dos autores) que se manifesta numa “antropologia comparativa da linha” (INGOLD, 2007,

p. 1, tradução dos autores) ou em esforços para “trazer a antropologia de volta à vida” (INGOLD, 2012, p. 14). *Movimento, linha, vida*: é via o entrelaçamento desses conceitos que Ingold nos estimula a desafiar nosso entendimento usual do que são objetos, pessoas, seres e lugares, bem como daquilo que ocorre com eles em seus deslocamentos e histórias.

Na perspectiva de Ingold, esses objetos, essas pessoas, esses seres e lugares deixam de ser encarados como entes que existem por si mesmos. Eles não são mais vistos como já prontos, formados e delimitados, “oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas” (INGOLD, 2012, p. 29); não são mais encarados como claramente individualizados (ou individualizáveis) e, portanto, facilmente dissociados (e dissociáveis) de outros entes ou dos ambientes em que se situam. Mais reais que a individualidade, as fronteiras ou a forma desses entes são, portanto, os percursos, trajetórias, linhas, processos e histórias que, se entrecruzando e sempre inacabados, respondem pela emergência – ou pelo “acontecer”, como prefere Ingold – de todo e qualquer objeto, pessoa, ser ou lugar. Falar na “primazia do movimento” é falar que os movimentos são primeiros, tanto no sentido cronológico quanto no ontológico. Antes de mais nada, existem movimentos ou linhas; são eles que definem as coisas, pessoas e lugares, como o que emerge a partir de “fios vitais” que se agregam, ou do *locus* onde “vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2012, p. 29). Nota-se, então, como ocorre aqui uma inversão daquela visão “sedentarista” que, segundo Ingold (2012), “prevalece” nas nossas ciências ou no nosso entendimento “ocidental”. Aí, o que existe em primeiro lugar, ou antes de mais nada, são as coisas ou os entes em si mesmos; seus movimentos, se ocorrem, são secundários – tanto no sentido de que acontecem “após” esses entes e coisas já terem surgido, quanto no sentido de que esse movimento é contingente ou eventual, possuindo um valor ou uma importância inferior ao que possui o ente na sua essência ou existência.

Retomada no capítulo de Candice Vidal e Souza, nesse volume, a formulação de Ingold a esse respeito é precisa: “a existência humana não é, fundamentalmente, situada [*place bound*] [...] mas situante [*place-bin-*

ding] (INGOLD, 2011, p. 148, grifos originais, tradução dos autores). Antes de estarmos confinados a lugares, nós, enquanto seres vivos, nos movimentamos; ao fazermos isso, conectamos e entrelaçamos esses lugares entre si, bem como nossas vidas umas às outras e a eles:

Uma casa, por exemplo, é um lugar onde as linhas de seus residentes estão fortemente atadas. Mas estas linhas não estão contidas dentro da casa, assim como os fios não estão contidos em um nó. Pelo contrário, elas persistem em seu movimento para além dela, apenas para prenderem-se a outras linhas em outros lugares, como os fios em outros nós [...]. Os lugares, em suma, são delineados pelo movimento, e não apenas pelos limites exteriores ao movimento. Porque seria muito errado supor que tais pessoas estejam confinadas em um determinado lugar, ou que sua experiência seja circunscrita pelos horizontes restritos de uma vida vivida apenas aí. (INGOLD, 2011, p. 149, tradução dos autores).

Lembremos ainda que Ingold insiste que essa “primazia do movimento” só pôde manifestar-se com tal força em seu trabalho porque ele próprio se pôs a seguir certas linhas e movimentos intelectuais, recorrendo a (e impulsionando) ideias já há muito tempo presentes entre nós. Abundam assim, na sua obra, diálogos com a tradição filosófica ocidental, ele reconhecendo explicitamente sua dívida intelectual com relação a autores como Heidegger, Bergson e Deleuze. Parece-nos importante frisar esse ponto para contextualizar um pouco melhor essa “primazia do movimento” orientando as formulações de Ingold no âmbito daqueles esforços pelos quais, desde o surgimento da disciplina, os antropólogos vêm buscando desnaturalizar aqueles “modos de pensar [...] que têm prevalecido no mundo ocidental”. Queremos com isso indicar que, já há tempos, esse elemento “sedentário” da tradição ocidental “prevalecente” é objeto de escrutínio e crítica.

A título de exemplo, lembremos rapidamente de uma passagem muito conhecida do *Totemismo Hoje*. Aí, Claude Lévi-Strauss (1975, p. 102)

indica como o filósofo Henri Bergson – aquele mesmo citado, não por acaso, algumas linhas acima – se antecipa aos antropólogos na compreensão do que está em jogo no estudo do totemismo. Lévi-Strauss argumenta que a argúcia das observações de Bergson sobre essa instituição podem ser explicadas, em parte, em razão do fato de que o pensamento desse filósofo “[...] tem estranhas analogias com a de vários povos ditos primitivos que vivem ou viveram o totemismo por dentro”. Para ilustrar sua afirmação, Lévi-Strauss (1975, p. 102) cita – a partir da sua versão presente n’ *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, de Durkheim – “[...] uma glosa de um sábio Dakota que formula, numa linguagem próxima àquela da *evolução criadora* [conceito e título de obra de Bergson], uma metafísica comum a todo mundo Sioux [...] segundo a qual as coisas e os seres não são senão as formas cristalizadas da continuidade criativa”:

Cada coisa ao se mover, num ou noutro momento, aqui e lá, marca um tempo de parada. O pássaro que voa para num lugar para fazer seu ninho e num outro para repousar. O homem em marcha para quando quer. Assim, o Deus parou. O sol, tão brilhante e magnífico, é um lugar onde ele parou. A lua, as estrelas, os ventos, é onde ele esteve. As árvores, os animais, são todos os seus pontos de parada, e o índio pensa nesses lugares e para ele dirige suas preces, a fim de atingirem o lugar em que o Deus parou e obterem ajuda e benção. (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 102).

Como já deve estar claro, não é apenas “a evolução criadora” de Bergson que guarda uma analogia com a “continuidade criativa” dos indígenas Sioux da América do Norte. Essas duas “metafísicas” – para usar o termo de Lévi-Strauss (1975) e Malkki (1999) – se aproximam muito da “primazia do movimento” que discutimos aqui. Em todos esses casos, presenciamos como as “paradas”, “pausas”, “pousos” e “repousos” – para recorrer às categorias que Guedes (2020) sugere no exame da “territorialidade dos povos errantes” nesses termos – são não apenas casos particulares do movimento como momentos necessários para que esses últimos, bem como as vidas

e histórias que lhes são correlatas, possam seguir adiante, persistindo e se prolongando.

Não há maiores motivos de espanto diante dessas proximidades, não apenas pela reconhecida influência que Bergson (e os ameríndios e aborígenes australianos) exerceram sobre o pensamento de Ingold como também pelo fato de que tais concepções, como nos mostram os estudiosos desses povos, possuem uma relativa generalidade. Um bom exemplo disso está presente nesse volume, onde Raphael Rodrigues nos mostra como a mesma lógica se faz presente entre os Tukano, para quem a paisagem e certas localidades se originam enquanto encarnações dos “poderes de criatividade e movimento” dos antepassados, esses últimos aparecendo então “em uma forma congelada”. Evocamos aqui esse ponto não para relativizar o que há de potencialmente original na perspectiva de Ingold. Ao aproximar suas formulações das ideias de outros pensadores, queremos, sim, precisar o que, dada a nossa preocupação com as mobilidades, ele nos parece trazer de novo a essa tradição intelectual que faz dialogar pensamentos “selvagens” – ou não “domesticados”, à lá Lévi-Strauss – e linhagens minoritárias da filosofia ocidental. E o que nos parece haver de mais relevante no trabalho de Ingold, a esse propósito, é o modo como ele torna tais ideias *operacionalizáveis*, etnograficamente.

Esse autor é capaz, assim, de transformar formulações à primeira vista esotéricas, exóticas ou técnicas, em encaminhamentos para a realização de investigações concretas. Ingold contribui, assim, para a “educação da atenção” (conforme os termos que ele popularizou) daquele que se propõe a estudar mobilidades, dando-nos pistas para que, na “percepção do ambiente” e daqueles fluxos e seres que aí se alinham, nós possamos ver, sentir, constituir, habitar, conhecer e descrever o mundo de outras formas. O presente volume apresenta inúmeros exemplos de como é possível, com a ajuda de Ingold, encaminhar tal modo de trabalhar. Além disso, a fecundidade de tal modo pode ser presenciada pela diversidade dos temas que esses textos que apresentamos aqui associam à obra de Ingold: as viagens a pé e as experiências corporais dos que perambulam (Damas, Costa, Caballero);

a imbricação entre movimento, aprendizagem e conhecimento (Guedes, Maurício, Andrade, Caballero); os entrelaçamentos de trilhas, caminhos e linhas para que os lugares “ocorram” (Vidal e Souza, Costa, Maurício, Cordeiro, Damas, Andrade); o papel dos movimentos na conformação de paisagens, elas também em constante devir e movimento (Rodrigues, Bemerguy); a preocupação com os infindáveis e diversos modos de habitar um mundo que está, ele próprio, sempre inacabado e se fazendo (Rodrigues, Vidal e Souza); os fluxos e dinâmicas vitais perpassando coisas, materiais e infraestruturas (Ehlert, Bemerguy); a presença, onde quer que haja vida e movimento, da descrição e da narração (Guedes, Andrade, Aderaldo).

Etnografando mobilidades em campos, roças, florestas e estradas Brasil afora

Tragamos, então, para o primeiro plano, a questão das práticas e descrições etnográficas. Ingold deixa claro que, para ele, não pode haver uma descon-tinuidade epistemológica entre as práticas dos antropólogos e as daquelas pessoas que eles estudam:

Seja a nossa preocupação habitar esse mundo ou estudá-lo – e, no fundo, essas duas coisas são equivalentes, já que todos os habitantes são estudantes e todos os estudantes são habitantes – nossa tarefa não é fazer um inventário ou balanço do que aí existe, mas *seguir o que por aí (se) passa* [*to follow what is going on*], traçando as múltiplas linhas desses devires, para onde quer que eles nos levem. (INGOLD, 2011, p. 14, grifos no original, tradução dos autores)

Tal como outros habitantes desse mundo, o etnógrafo aparece aí como alguém que “segue”, e que “rastreia trilhas” – alguém que, portanto, está em movimento, buscando acompanhar pessoas e seres que estão também em movimento. O que fica evidente é essa coincidência entre o “método” e o “objeto” das investigações. E, se isso não é privilégio da antropologia das mobilidades (certamente não o é), no âmbito desse subcampo essa

coincidência se coloca de modo particularmente flagrante – e, por isso mesmo, o que se passa nesse caso pode ser de interesse para a antropologia como um todo.

Toda essa discussão funciona como um bom prelúdio para que apresentemos o terceiro conjunto de contribuições que, a nosso ver, merecem ser destacadas nessa introdução. Tratamos aqui de um conjunto de trabalhos surgidos na última década, produzidos no âmbito dos estudos das sociedades camponesas, sobretudo junto ao Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) sediado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). A centralidade assumida aí pela questão da mobilidade decorre menos dos debates teóricos nas ciências sociais do que daquelas “surpresas” (PEIRANO, 2002) oferecidas pelo trabalho de campo. Relativizando em parte essas “surpresas” e ajudando-nos a compreender como elas foram possíveis, destacamos aqui o papel desempenhado por um texto redigido (mas nunca publicado) por Palmeira e Almeida (1977), no final dos anos 1970. Numa passagem decisiva, esses autores destacaram a necessidade de conceder uma atenção minuciosa a como ideias e categorias associadas ao movimento e ao deslocamento se fazem presentes nos vocabulários, lógicas e saberes destes povos e coletivos camponeses, mostrando ao mesmo tempo como a utilização irrefletida ou apressada de conceitos das ciências sociais pode eclipsar a complexidade e diversidade dos universos em questão. Eles problematizavam, então, o modo como a ideia de “migração” vinha sendo usada. Em contrapartida, e levando em consideração o modo como seus interlocutores em campo concebiam os movimentos e deslocamentos subsumidos por tal conceito, Palmeira e Almeida (1977, p. 3, acréscimo nosso) diziam que,

[...] sem que o céu ou os conceitos clássicos caíssem sobre suas cabeças, os indivíduos ou grupos sociais com quem entrávamos em contato [no campo] dissociavam por completo as “migrações sazonais” do chefe da família (ou de qualquer de seus membros), das “migrações” (definitivas?) para o sul do país de algum dos

filhos, da “migração” que teria sido definitiva mas não o foi de toda a família num determinado momento de sua existência etc.; ao mesmo tempo em que vinculavam esses movimentos a outros movimentos tendo ou não uma “expressão espacial” própria: procura de trabalho, morte de membros da família, casamento e constituição de novos grupos domésticos etc. Juntar aqueles movimentos numa mesma “contabilidade” única parecia-lhes algo sem sentido.

A partir de 2009 surgiram etnografias que levaram às últimas consequências o argumento esboçado por estes autores, radicalizando a valorização dos pontos de vista e formulações nativas enquanto eixos estruturantes da prática etnográfica e mesmo da antropologia enquanto empreendimento intelectual – Rumstain (2009), Carneiro (2010), Andriolli (2011), Guedes (2011), Dainese (2011), Pereira (2011), Medeiros (2011), Comerford (2014), Vieira (2015), dentre outros que se seguiram nos anos seguintes. Nestes trabalhos, a centralidade analítica das mobilidades manifesta-se pelas tentativas de apreender toda uma recém-descoberta – ou “redescoberta”? – multiplicidade de formas de movimento e deslocamento, a partir da própria riqueza e diversidade dos vocabulários, linguagens e formas narrativas nativos contemplando tais formas; o contraponto àquela “contabilidade única dos movimentos” evocada por Palmeira e Almeida (1977) não poderia ser mais evidente. Um exemplo disso se encontra no prefácio de um dossiê dedicado aos “movimentos e práticas de circulação em coletividades rurais”, em que os organizadores mostram como as práticas e os sentidos da mobilidade foram explorados por estudiosos dedicados a etnografar fenômenos tão diversos como:

[...] [os] modos de *viajar*, *fazer mudança*, *visitar*, *passar*, *passar as férias*, bem como as *andanças*, *jornadas*, *giros* (de folia), as modalidades de circulação vicinal como *voltar sempre* na casa de alguém, *bestar* (deslocando-se sem rumo certo na vizinhança), *andar com* (um determinado pessoal), práticas de *chegar*, *fugir* (com a namorada, por exemplo), *invadir*, *pular a cerca* (literalmente, no caso dos animais, ou figurativamente), a valo-

rização do *ir para frente*, o medo de *voltar para trás*, a excitação de *aventurar*, *sair para o mundo*, a reflexão sobre *dar muitas voltas*, as práticas de fazer *chegar presentes e lembranças*, o saber chamar, convidar, *juntar*, o *receber bem*, saber *encher a casa*, e assim por diante. (COMERFORD; ANDRIOLLI, 2015, p. 7-8, grifos originais).

Nessa mesma direção, – e levando em conta o trabalho de outros autores (MARQUES; BROGNOLI, VILLELA, 1999), também influenciados por Palmeira e Almeida (1977) – um dos dois autores desta introdução afirmou que, no estudo que ele realizava junto a garimpeiros atingidos por barragens no norte de Goiás, parecia-lhe fundamental dissociar o estudo dos movimentos e deslocamentos desta

[...] visão que frequentemente permeia esta ideia de “migração” (como o movimento *do campo para* a cidade, ou *dos nordestinos para* o sudeste) e que pressupõe que o deslocamento é fruto de acontecimentos excepcionais. A sedentariedade apareceria aí como a regra e o normal; e o movimento como o a exceção, o intersticial ou o acidental, algo secundário ou derivado em relação à estabilidade de quem fica no mesmo lugar. Do ponto de vista analítico, seria assim o movimento – e não a permanência – o que tem que ser explicado. Subordinado à partida ou ao destino, o movimento não teria um valor em si mesmo, constituindo-se como a simples passagem entre dois pontos (*de ... para*) (cf. Palmeira e Almeida, 1977, p. 30), onde reside o interesse do pesquisador (por que sair? o que acontece quando se chega lá?). Para meus interlocutores, da mesma forma que estes pontos, o que está “entre” eles (o *mundo*, o *trecho*) também é “habitável”. (GUEDES, 2011, p. 21)

Essa crescente atenção às categorias, aos vocabulários e às linguagens pelos quais esses movimentos e deslocamentos são expressos e constituídos por nossos interlocutores se faz acompanhar, com frequência, da constatação de que a mobilidade assim expressa é algo fundamental e valorizado pelos seus interlocutores (GUEDES, 2013a).

Como já adiantamos, não temos qualquer pretensão aqui de esgotar as “influências” conformando e estimulando nossas discussões. Tentando mitigar um pouco as injustiças que, sem sombra de dúvida, cometemos aqui, poderíamos apenas lembrar, rapidamente, outras referências que, de modo mais pontual, fazem sua força sentir-se nos trabalhos desta coletânea: os estudos associados à Escola de Chicago (uma das primeiras e mais célebres monografias publicadas no interior dessa tradição, em 1923, foi o estudo que Nels Anderson fez dos “hobos”, andarilhos nômades norte-americanos); as discussões relativas à “fronteira” na Amazônia e no Brasil Central – certamente anteriores aos trabalhos pioneiros de Roberto Cardoso de Oliveira, mas, a partir de sua obra, reverberando nos debates posteriores de autores como Otávio Velho (2007) e José de Souza Martins; as discussões relacionando mobilidades, identidades e marcadores sociais da diferença (sobretudo no que concerne ao gênero); ou a compreensão alargada da pesquisa em mobilidades definida na proposta de Mimi Sheller (2014) como indo além do movimento físico e incluindo também os movimentos potenciais, os deslocamentos impedidos, a imobilidade, e as formas do habitar e da construção dos lugares.

Assim, nesse volume, o leitor acompanhará pesquisadores atentos a registrar práticas associadas ao movimento, às eventuais fricções que se apresentam aos deslocamentos, aos diversos tipos de ancoradouros presentes na circulação de sujeitos enlaçados a coletivos diversos, espalhados por múltiplos lugares aqui no Brasil e em outras terras. Casas, vizinhanças, estradas, aldeias, cidades, montanhas, caminhos... Esses são os “territórios” construídos por gente que se mexe com o próprio corpo, acionando infraestruturas e meios diversos (ônibus, barcos, motos, carros, caminhões) que estão ao seu alcance para suas andanças pelo mundo.

Referências bibliográficas

ANDRIOLLI, Carmen Sílvia. *Sob as vestes de Sertão Veredas, o Gerais: ‘Mexer com criação’ no Sertão do IBAMA*. 2011. 229 f. Tese (Doutorado

em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at large*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

CARNEIRO, Ana Cerqueira. *O “Povo” Parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. 2010. 362 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

COMERFORD, John. Vigiar e narrar. Sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, v. 57, p. 107–142, 2014.

COMERFORD, John; ANDRIOLLI, Carmen. Apresentação ao Dossiê Movimentos e Práticas de Circulação em Coletividades Rurais. *Ruris*, v. 9, n. 1, p. 7–11, 2015.

CRESSWELL, Tim. *On the move: mobility in the modern western world*. London: Routledge, 2006.

DAINESE, Grazielle. *Chegar ao cerrado mineiro: hospitalidade, política e paixões*. 2011. 341 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; LAGES, Maurício Piatti. A virada das mobilidades: fluxos, fronteiras e fricções. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 123, p. 121–142, 2020.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis*. Movimentos e durações no norte de Goiás. 2011. 464 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

GUEDES, André Dumans. Abrir no mundo, rasgando o trecho: mobilidade popular, família e grandes projetos de desenvolvimento. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 21, p. 137–152, 2012.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis*. Etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás. Rio de Janeiro: Garamond 2013a.

GUEDES, André Dumans. Na estrada e na lama com Jorge, um Brasileiro. Trabalho e moradia nas fronteiras do desenvolvimento. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, n. 39, p. 319-345, 2013b.

GUEDES, André Dumans. Fevers, movements, passions and dead cities in northern Goiás. *Vibrant*, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 56-95, 2014.

GUEDES, André Dumans. Narrando, comparando e maldizendo andanças, pousos e alojamentos. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 12, n. 2, p. 23-52, 2020.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment*. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. *Lines. A Brief History*. London: Routledge, 2007.

INGOLD, Tim. *Being Alive*. Essays on Movement, Knowledge and Description. New York: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

INGOLD, Tim. *The Life of Lines*. Londres: Routledge, 2015a.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto. Caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, 2015b.

INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee (ed.). *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. Hampshire: Ashgate, 2008.

JIMÉNEZ, Alberto Corsín. On space as a capacity. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 9, n. 1, p. 137-153, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

MALKKI, Liisa H. National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. In: GUPTA, Akhil; FERGUSON, James (ed.). *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press, 1999. p. 52-74.

MARQUES, Ana Cláudia; BROGNOLI, Felipe Faria; VILLELA, Jorge Luiz Mattar. *Andarilhos e cangaceiros: a arte de produzir território em movimento*. Itajaí: Editora da UNIVALE, 1999.

MEDEIROS, Camila Pinheiro. *No rastro de quem anda: comparações entre o “tempo do Parque” e o “hoje” em um assentamento no noroeste mineiro*. 2011. 265 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

PALMEIRA, Moacir; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *A invenção da migração*. Projeto Emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste (relatório de pesquisa). Rio de Janeiro: Departamento de Antropologia/Museu Nacional/UFRJ, 1977.

PANDYA, Vishvajit. Movement and space: Andamanese cartography. *American Ethnologist*, v. 17, n. 4, p. 775–791, 1990.

PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEREIRA, Luzimar Paulo. *Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

RUMSTAIN, Ariana. *Peões no Trecho: estratégias de deslocamento e trabalho no Mato Grosso*. 2009. 183 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SALAZAR, Noel. Mobility. In: McGEE, Jon. *et al.* (org.). *Theory in social and cultural anthropology, volume 1*. Thousand Oaks: Sage, 2013. p. 552–553.

SALAZAR, Noel. Anthropology. In: ADEY, Peter; BISSELL, David; HANNAM, Kevin; MERRIMAN, Peter; SELLER, Mini. *The Routledge Handbook of Mobilities*. London: Routledge, 2014. p. 55–63.

SHELLER, Mimi. Sociology after the mobilities turn. In: ADEY, Peter; BISSELL, David; HANNAM, Kevin; MERRIMAN, Peter; SELLER, Mini. *The Routledge Handbook of Mobilities*. London: Routledge, 2014. p. 45–54.

SHELLER, Mimi. From spatial turn to mobilities turn. *Current Sociology*, v. 65, n. 4, p. 623–639, 2017.

THRIFT, Nigel. *Non-Representational Theory*. Space, politics, affect. London: Routledge, 2008.

URRY, John. *Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007.

VELHO, Otávio. O Cativo da Besta Fera. In: VELHO, Otávio. *Mais Realistas que o Rei*. Ocidentalismo, Religião e Modernidades Alternativas. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. p. 103–134.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. 2015. 425 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

“Sair no mundo, contar os fatos”: notas sobre ‘andar’ e conhecer entre coletivos sateré-mawé em cidades amazônicas¹

José Agnello Alves Dias de Andrade

Introdução

José Agnello – Os Sateré-Mawé estão se espalhando, né? Mas dizem que os antigos era muito bravo!

José Ferreira da Souza – É, aqui na cidade tem muito. Muda o sangue e vai parando [de ser bravo]. E mesmo a cultura também vai... Tá lendo algum livro aí já... Quando eu me entendi aí, a gente ia pra dentro da área, o pessoal corria da gente... Corria de medo, sei lá... Hoje em dia já não corre mais não. Conta, conversa, te ouve. É assim que é a história. Os pessoal antigo já não existe mais, acabou tudo, está acabando tudo. Os mais novos ficam ligados na leitura do branco, né? Esquece... O tuxaua Darico da última comunidade queria fazer isso que o senhor faz... Disse “rapaz, é só sair em uma canoa e ir conversando”. Não adianta pressa, como o senhor faz, né? (José Ferreira de Souza, entrevista

1 Este capítulo apresenta parte de argumentos desenvolvidos em tese de doutoramento (ANDRADE, 2018), defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP). Seu conteúdo também foi apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, em Brasília (DF). Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela concessão da bolsa que possibilitou a realização da pesquisa que deu origem a este trabalho (Processo N° 2012/20939-7).

concedida em Julho de 2014, em sua casa na cidade de Parintins-AM).

Nesse pequeno trecho de fala de José Ferreira de Souza (*in memoriam*), Sateré-Mawé já habituado a levar a vida entre constantes deslocamentos pelas aldeias e cidades habitadas por seus parentes, ele apresenta alguns dos temas principais abordados por essa pesquisa: desde os diversos elementos envolvidos nas reflexões dos Sateré-Mawé sobre as transformações pelas quais seu povo vem passando há muito tempo; os modos de escuta e de fala que permitem compreender tais transformações e que trazem concepções de seu passado, presente e futuro, enquanto um processo em que estão ativamente engajados; até os procedimentos e as disposições necessárias para harmonizar modos de relação e modos de conhecer que caracterizam tal engajamento: “é só sair em uma canoa e ir conversando. Não adianta pressa”.²

Em pesquisa de campo realizada durante o ano de 2014, na busca de me aprofundar nesse leque de questões e de conhecer o alcance das movimentações de meus interlocutores Sateré-Mawé, tentei vislumbrar quais caminhos e distâncias percorriam em suas “canoas”. Para tanto, optei por aproveitar, pode-se dizer, os deslocamentos cotidianos dos indígenas de Manaus como forma de seguir seus caminhos por entre as diferentes aldeias Sateré-Mawé, as casas de seus parentes nas cidades de Parintins, Maués, Barreirinha e, também, em aldeias situadas à beira dos rios Andirá, Marau e Pupunhal.

Em meados dos anos 1980, os Sateré-Mawé conquistaram a homologação de sua Terra Indígena (T.I.) na região conhecida como Baixo Amazonas, cujo nome – Andirá-Marau – referencia os dois principais rios à beira

2 Todas as palavras estrangeiras e em idioma sateré-mawé usadas no texto estão escritas em itálico. Termos ou expressões de interlocutores/as que aparecem no texto efetuando articulações conceituais e/ou ênfase são destacadas em ‘aspas simples’. Já as citações de falas alheias, tanto citação de autores quanto citação de interlocutores no campo, são grafadas entre “aspas duplas”.

dos quais se localizam a maior parte de suas aldeias. A T.I. Andirá–Marau foi legalmente reconhecida no ano de 1979, tendo sido delimitada no ano de 1982, porém finalmente homologada e fisicamente demarcada apenas em 1986. Sua área total compreende 788.528 hectares situados nas terras de jurisdição de cinco municípios: Maués, Barreirinha e Parintins (no estado do Amazonas); Aveiro e Itaituba (no estado do Pará). Segundo informações do Conselho Geral da Tribo Sateré–Mawé (CGTSM) do ano de 2014, a população da T.I. Andirá–Marau seria de 13.350 indivíduos, espalhados em mais de 100 aldeias e centenas de “sítios”³ localizados às margens dos rios Andirá e seus afluentes, Uaicurapá, Urupadi, Marau, Manjuru e Miriti.⁴

Atualmente, um considerável contingente de indígenas sateré–mawé habita também diversas cidades circunvizinhas à T.I., tais como Parintins (AM), Barreirinha (AM), Maués (AM) e Nova Olinda do Norte (AM) bem como a capital do estado do Amazonas, Manaus. Em levantamento censitário realizado nos anos de 2002 e 2003, que abrangeu as mencionadas cidades, do total de 8.500 Sateré–Mawé contabilizados, cerca de 12% da população residia em áreas consideradas urbanas, por exemplo, na cidade de Parintins, onde à época fora contabilizada uma população de 512 Sateré–Mawé residentes; em Maués, de 200; em Barreirinha, de 276; e em Nova Olinda do Norte, de 10. O referido levantamento censitário também realizou uma estimativa da população Sateré–Mawé residente na cidade de

3 Os assentamentos chamados de “sítios” se diferenciam das chamadas “aldeias”, “comunidades” ou “vilas” – termos intercambiáveis na maioria das situações – por qualificarem locais de para em que habitavam número relativamente menor de pessoas – ou famílias nucleares – que nas “aldeias”. Geralmente estes “sítios” tinham uma aldeia/vila/comunidade de referência, onde seus habitantes podiam encontrar atendimento médico, escolas e onde ocorriam festas, reuniões e rituais. A relação de referência de um “sítio” a uma aldeia também diz respeito à circulação de pessoas entre casas de um mesmo conjunto de parentes que se reconhecem como parte de um ‘pessoal’, como é destacado a seguir.

4 Desde a década de 1980, um grupo familiar sateré–mawé se estabeleceu às margens do rio Mari–Mari, na T.I. Koatá–Laranjal do povo Munduruku, iniciando a aldeia Vila Batista 2 que, em 2005, contava com mais de 120 habitantes. Conferir: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/962>.

Manaus, aferindo que, entre 2002 e 2003, ultrapassaria o número de 600 indivíduos (TEIXEIRA, 2005).

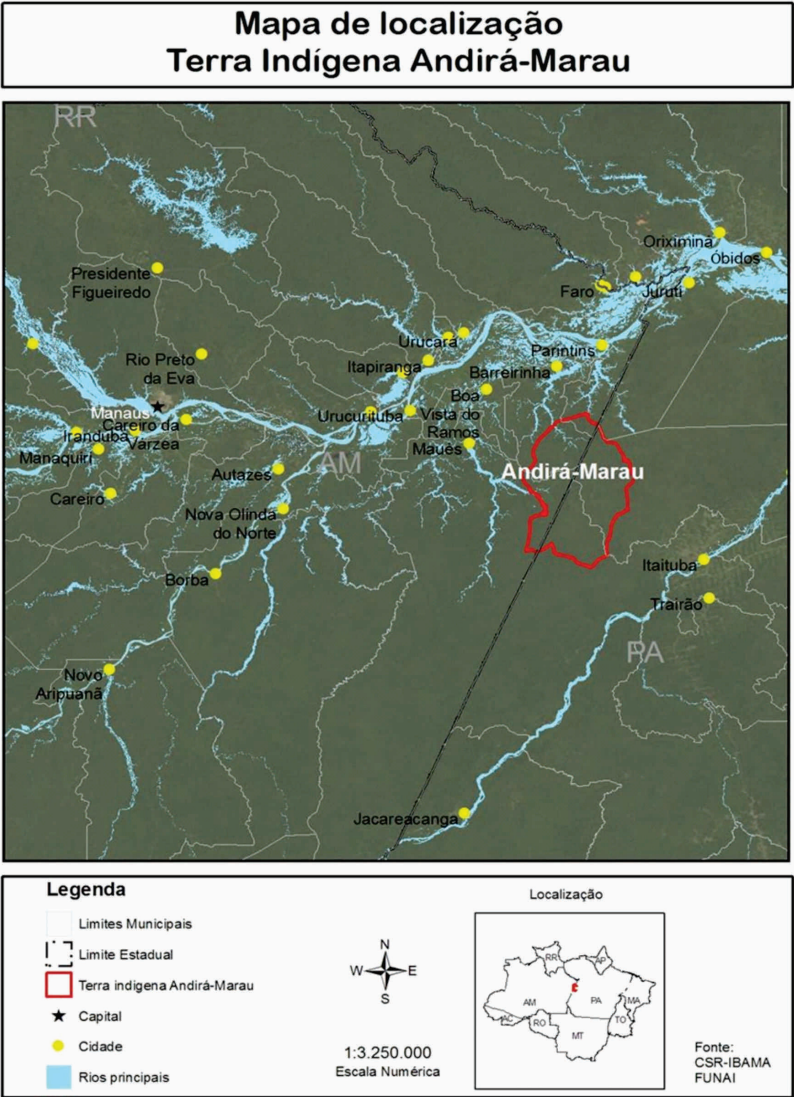


FIGURA 1 – MAPA DA ÁREA INDÍGENA ANDIRÁ-MARAÚ E SUA LOCALIZAÇÃO EM RELAÇÃO AOS MUNICÍPIOS PRÓXIMOS E À MANAUS.

Fonte: Andrade (2012).

Terra Indígena Andirá-Maraú



FIGURA 2 – MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA ANDIRÁ-MARAÚ.

Fonte: Andrade (2012).

Meu primeiro contato com os habitantes das aldeias sateré-mawé se deu na cidade de Manaus, no ano de 2009. À época, realizei minha primeira incursão a campo naquela cidade, focada principalmente em um levantamento exploratório em torno do tema dos “usos do tempo livre” por parte das populações indígenas na capital manauara. Em minha pesquisa de mestrado, iniciada em 2010, passei a explorar mais detalhadamente a conformação do circuito de habitação dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus. Em especial, interessei-me pela conformação dos – e circulação entre – seus locais de moradia na cidade, tratando de sua organização em aglomerados residenciais, que chamavam de “comunidades” ou “aldeias”, espalhados por diferentes bairros de Manaus e em municípios próximos, como Iranduba e Manaquiri.

Durante o período de pesquisa de campo realizado para o doutorado, mantive a presença dos Sateré-Mawé nas cidades como fio condutor temático; contudo, desloquei a ênfase de minha investigação para suas narrativas a respeito dos seus deslocamentos entre cidades e aldeias. Dediquei-me, portanto, a recolher narrativas relacionadas às trajetórias de distintos coletivos de parentes, procurando acessar os múltiplos sentidos inscritos nas suas práticas de mobilidade.

O recorte etnográfico dessa pesquisa foi delineado pela utilização da categoria analítica de circuito, elaborada por Magnani (2002, 2014). O circuito, enquanto instrumento para o reconhecimento de arranjos concretos e efetivos por parte dos atores sociais, tem como sua armação os trajetos realizados pelos atores em suas práticas cotidianas. O conjunto de trajetos, circunscritos no tempo, conformam configurações espaço-temporais constituídas pelos movimentos dos atores sociais. Portanto, o objeto de análise dessa pesquisa delimitou-se à dinâmica de conformação dos circuitos sateré-mawé entre cidades e aldeias da Amazônia, atentando-se principalmente às suas dinâmicas de movimentação e conformações de trajetos entre seus espaços de habitação. A investigação realizada priorizou a produção de duas camadas de dados, procurando demonstrar a interrelação entre: (a) os deslocamentos cotidianos dos indígenas por entre as diferentes

aldeias sateré-mawé, as casas de seus parentes nas cidades de Parintins, Maués e Barreirinha e também em aldeias situadas à beira dos rios Andirá, Marau e Pupunhal; e (b) suas narrativas a respeito das trajetórias de distintos coletivos de parentes, tomando-as como parte do conjunto de experiências acionadas para a construção de sua experiência vivida.

A escolha dos trajetos e locais de parada percorridos durante a pesquisa de campo foi orientada pelos movimentos dos interlocutores. Aos poucos fui conhecendo a multiplicidade dos locais de moradia dos Sateré-Mawé, e foi se revelando a importância da manutenção dessas movimentações entre eles: espera-se de seus parentes que eles se façam presentes, nem que seja só para um ‘passeio’, modalidade de deslocamento fundamental para a socialidade e circulação de conhecimento⁵. Dei-me conta, inclusive, de que seria impossível saber se orientar pela infinidade de trajetos entre seus costumeiros locais de ‘parada’ sem conhecer muito bem os caminhos daqueles dos seus parentes que, há muito, já andavam por aí. Fui, então, atendendo-me à variedade de histórias que narravam sobre as trajetórias de seus parentes, meticulosamente trançadas nas rotineiras conversas de cozinha, durante viagens, reuniões, festas e nos momentos de calma logo antes do recolhimento às redes para dormir.

As suas práticas de mobilidade são o objeto principal de análise. Por meio delas, acredito, foi possível aproximar-me de concepções próprias aos Sateré-Mawé sobre sua territorialidade e de aspectos da constituição da pessoa, seus regimes de historicidade e formas de conhecimento. Ademais, a mobilidade também se tornou aspecto metodológico fundamental durante a realização do período de campo. Foi seguindo seus deslocamentos que pude conhecer e tornar-me conhecido pelos meus interlocutores, ‘andando’ e ‘parando’ ao sabor de convites e expectativas que recaíam sobre minhas visitas para passear, conhecer os locais de moradia de seus parentes e escutar sobre suas histórias.

5 Ver, por exemplo, Ellis (1997), Comerford, Carneiro e Dainese (2015), Testa (2014) e Pissolato (2007).

“Andar junto” e viver ao longo de um circuito

Acompanhando os Sateré-Mawé a passear por suas casas e a visitar seus parentes, fui sendo apresentado a um modo particular de conhecimento (e reconhecimento), implicado nos atos de ‘andar’, ‘parar’, ‘voltar’ e ‘contar’. Os Sateré-Mawé, em seu fluxo de movimentos, entre ‘andanças’ e ‘paradas’, constituíam um modo particular de conexão, que permitia o compartilhamento do conhecimento contido nas histórias narradas sobre suas trajetórias.⁶ Nas histórias que emergem nestas ocasiões de encontros entre aqueles que coabitam ao longo de um circuito – alimentadas por novos eventos gerados na própria convivência –, as experiências de vivências partilhadas eram comumente denominadas por meus interlocutores pela expressão ‘andar junto’. Ao contarem sobre um ou outro de seus parentes que “andavam sempre junto”, associavam metonimicamente os atos de movimentos coordenados a aspectos fundamentais das experiências de vida partilhadas entre eles.

O adágio ‘andar junto’ indiciava um ideal de relações de confiança, cuidado, acolhimento, aprendizagem, e remetia aos movimentos coordenados caros à produção de vida em seus locais de ‘parada’. A ênfase na mobilidade que a expressão continha, todavia, indica que os sentidos de constituição de territorialidade contidos na menção aos locais de ‘parada’ não estavam associados à ausência de movimento. A ‘vida’ de uma localidade era relacionada à manutenção de alguma agitação, indicativa da ocupação do espaço e dos sentimentos de coesão que instigam seus habitantes a se voltarem a atividades que visam o viver bem em coletivo. É por meio delas, argumento, que se constroem os laços de afeto baseados no idioma da

6 Para a discussão sobre memória, conexão e conhecimento, que inspira esta discussão, ver Carneiro da Cunha (2014, p. 14–15) e Coelho de Souza (2014), no mesmo volume, o capítulo “Conhecimento Indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”.

‘ajuda’ e que se expressa para meus interlocutores nas asserções que fazem sobre os laços de parentesco que os conectam.

Em larga medida, os modos pelos quais optei por descrever as bases da socialidade dos Sateré-Mawé encontram inspiração na abordagem analítica de Ingold (2000, 2007, 2011) que prioriza o movimento como modo de vida e, principalmente, como produção de vida⁷, e se apoia no conceito por ele desenvolvido de *meshworks*, que opto por traduzir aqui como emaranhados. Tal enfoque proposto no movimento leva à sugestão de que o próprio ser movente, em seu engajamento com o ambiente, implica-se em um modo de conhecimento atrelado a conformações de paisagens, ao longo do entrelaçamento de linhas e trajetos de movimentação que se projetam aquilo que Ingold chama de emaranhados, ou seja, nós (ou encontros) onde se adensam trajetórias, constituindo experiências mutuamente orientadas de deslocamento.

Para Ingold (2000, 2011), o espaço está longe de ser elemento inerte e estático, sugerindo que o processo da vida ocorre no contínuo engajamento dos habitantes com a paisagem, no qual ambos estão mutuamente implicados em um permanente processo de transformação de si mesmos.

7 “Vida”, por ele entendida como movimento, crescimento e dinâmica ao longo de um campo relacional, cita-se: “Eu definiria vida como o nome para aquilo o que está acontecendo no campo de relações no qual formas orgânicas emergem, desenvolvem-se e se mantêm em lugar, isto é o que eu entendo como processo da vida” (INGOLD, 2012, p. 11). O autor, portanto, busca enfatizar o distanciamento daquilo que chama de *dwelling perspective* (perspectiva da habitação) de uma compreensão do espaço enquanto superfície, ou suporte, sobre a qual a vida se desenrola como uma espécie de cenário estático, no qual os atores atuam inscrevendo sobre ele as marcas de sua ação. A esta compreensão Ingold (2000) associa, por exemplo, a operação de confecção de mapas que procurem situar um objeto em um espaço abstrato, aprioristicamente classificado por meio de coordenadas abstratas e cujo objetivo de orientação se volta a uma perspectiva externa à experiência de deslocamentos. Um mapa, portanto, volta-se à quantificação do espaço que se presta a um uso específico previamente determinado, ou seja, sujeito a uma decodificação posterior, em contraste com a produção contínua de conhecimento ligado à experiência que ocorre ao longo do engajamento com o ambiente de um ser em movimento.

Esse engajamento entre ser movente/perceptivo e paisagem que o envolve por meio da experiência também se relaciona ao ato narrativo. A performance narrativa (*storytelling*), segundo Ingold (2000, 2011), seria uma reencenação da experiência de movimento nas linhas de deslocamento, a qual permite que o engajamento com o ambiente, como forma e vida, gere um conhecimento narrativo de emaranhados de trajetos narrados relacionados entre si.

Lugares, então, são como os nós, e os fios com os quais são amarrados são linhas de *wayfaring*. Uma casa, por exemplo, é um lugar onde as linhas de seus residentes são/estão firmemente atadas juntas. Mas estas linhas não estão contidas dentro da casa, assim como os fios não estão contidos em um nó. Em vez disso, elas seguem para além dela, tornando a se atar com outras linhas em outros lugares, como fios em outros nós. Em conjunto, eles constituem aquilo que chamei de emaranhado. (INGOLD, 2011, p. 149, tradução nossa).

Estas características dos emaranhados colocam alguns desafios à tarefa da descrição etnográfica de suas conformações. Tal descrição necessita ser guiada pela forma como os próprios movimentos que o compõem são realizados e narrados, acentuando os modos de orientação constitutivos de parte do mundo vivido dos interlocutores da pesquisa para os quais, em seus adensamentos, no caso dos Sateré-Mawé, contribuem para a constituição da pertença a um (ou vários) lugar(es).

Portanto, nesta pesquisa, o uso da categoria de circuito foi colocado em uma espécie de relação de figura e fundo com a de emaranhado enquanto uma ferramenta de ajuste do foco analítico, de modo a permitir a descrição de seus filamentos. Sua utilização evoca a ideia de circulação, conformações de movimentações que são marcadas (tornadas visíveis) por meio de recorrências, regularidades ou ênfases em sua intensidade (adensamentos, velocidades).

No que diz respeito aos sentidos de territorialidade, que este modo de conceber o estar-no-mundo reflete, portanto, nota-se que os locais de

parada dos Sateré-Mawé se constituem a partir de relações entre pessoas e entre pessoas e lugares. Os vínculos constituídos pelas experiências vividas e narradas, constitutivas de laços interpessoais, territorializam-se nas memórias das vivências nos lugares e entre lugares onde se desenrolam a vida dos personagens/parentes em suas andanças, estando seus encontros e desencontros na base da constituição de sentimentos de pertença a uma série de paradas, “espalhadas” em diferentes tempos e em diferentes espaços. Tais espaços são lugares carregados de histórias, de usos e de emoções inscritos territorialmente, tornando-se, eles próprios, uma explicitação dos laços que se partilham entre aqueles que neles habitam.

Assim, as narrativas que me foram apresentadas sobre as trajetórias de conformação das localidades em que os Sateré-Mawé viviam espalhados entre cidades e aldeias podiam ser lidas enquanto encadeamentos de eventos, que levaram a reuniões e separações entre pessoas e grupos de pessoas situadas espacialmente ao longo do espectro temporal. Apesar de meus interlocutores reconhecerem a relevância de “documentos” para que a “propriedade” de um terreno fosse reconhecida pelas leis dos brancos, seus modos de pertença a um lugar e de um lugar a um coletivo de parentes se assentavam principalmente no ato de habitar, compreendido principalmente pela construção de casas e do desenrolar das atividades cotidianas pelo coletivo de parentes que mantêm a ‘vida’ da localidade por meio do (e em) movimento.

Do ponto de vista de cada narrador, contar suas “histórias de vida” correspondia a percorrer uma sucessão de movimentos: por quais locais de parada se detiveram, em companhia de quem o fizeram e em quais circunstâncias se desenrolaram essas relações. Similarmente, ao narrar a “história” de uma localidade, voltavam-se às andanças daqueles que nela teriam primeiro vindo a habitar: quando, como e o porquê de lá chegarem, como ergueram suas casas e construíram edificações – escolas, igrejas, barracões e campos de futebol –, assim como o desenrolar dos trajetos daqueles que lá encontraram motivos para chegar ou partir. Em ambos os casos, a mobilidade ocupava um lugar central na história, o que, argumento, reflete o

fato de, na perspectiva de meus interlocutores, sua ‘vida’, assim como a vida dos/nos lugares, estava atrelada a um modo de estar-no-mundo que encontra no ‘andar’ o elemento esperado como parte da trajetória de todos, fazendo dos detalhes sobre com quem e para onde se andava parte das compreensões que compartilham entre si sobre os modos de ser que os caracterizam enquanto Sateré-Mawé.

A organização da descrição que se segue tem base em dois pontos principais. O primeiro deles é o fato de meus interlocutores reconhecerem uma variedade de locais de ‘parada’ em uma série de casas de seus parentes em diferentes aldeias, bairros e cidades que eram caracterizadas enquanto disponíveis como locais de eventual moradia. Exploro, portanto, as consequências possíveis da associação que faziam entre seus ‘parentes’ e ‘paradas’ que, acredito, permitem elaborar sobre os sentidos de se *ter* casas espalhadas em sua relação com as afirmações de se *ter* parentes nesses locais, ambos positivamente qualificados como *espalhados*. Ademais, argumento que esses locais de (potencial) habitação eram lugares constituídos pela partilha de laços de solidariedade e afetividade, característicos dos modos de relação esperados entre aqueles que se consideram como *parentes*.

Para se conhecer alguém “de verdade”

As afirmações que os Sateré-Mawé que conheci faziam sobre ‘ter casas espalhadas’ em diferentes bairros, cidades, comunidades, aldeias e rios eram geralmente complementadas com o destaque à presença de algum parente que nelas poderia ser encontrado, portanto, podendo ser um potencial hóspede ou anfitrião. Ademais, o tempo de permanência nessas diferentes casas que afirmavam *ter* podia variar de anos a dias, sem que, com isso, eles deixassem de reconhecer que teriam outras casas alhures.

As trajetórias de conformação das diferentes localidades habitadas pelos Sateré-Mawé eram-me narradas em continuidade às histórias de andanças e paradas realizadas por seus parentes no passado. As narrativas que ouvi sobre as trajetórias de coletivos de parentes, geralmente,

assumiam uma pessoa como personagem focal das andanças. Falava-se, então, de ‘turma de/o/a’ ou ‘pessoal de/o/a’ como forma de se referir a conjuntos transgeracionais de parentes, cujos movimentos mutuamente orientados levaram à conformação de localidades e sujeitos coletivos por meio do ‘andar junto’.

A denominação do coletivo pode ser feita em termos de coabitação, localidade ou parentela. Por exemplo, pode-se destacar por meio da menção à ‘Françazada’, ou ao ‘pessoal do França’, um coletivo de coabitação que gravita em torno da figura de Francelino Gregório de Souza, tanto no que dizia respeito aos seus antepassados quanto aos seus descendentes. A expressão o ‘pessoal do’, da mesma forma, destacava a figura de France-lino em torno da qual conviveram cotidianamente uma série de pessoas, tal como seus genros, noras, filhos de criação, amigos e bons parceiros de trabalho.⁸

Sugestivamente, o sufixo <-ada> também pode ser utilizado para a referência a uma localidade e às pessoas que lá habitavam. Falava-se, então, da ‘Araticunzada’ (em referência ao pessoal da aldeia Araticum), ‘Terra Pretazada’ (em referência à ‘turma’ que veio da aldeia Terra Preta), ‘Pupunhalzada’ (em referência ao ‘pessoal’ que mora às margens do rio Pupunhal) ou, como também ocorre com os nomes, expressões do tipo ‘turma de Ponta alegre’ ou ‘pessoal da Vila Batista’. De forma semelhante, não apenas

8 Alba Figueroa, em etnografia realizada durante a década de 1990 junto aos Sateré-Mawé de diversas aldeias na região da T.I. Andirá-Marau, nota que: “Entre os termos que os Sateré-Mawé utilizam para se referir aos seres do mundo figura aquele de <mi’it>, frequentemente utilizado no plural <mi’it-in>, e no genitivo, que eles traduzem por ‘pessoas’. Isto é, o termo evoca sempre a gente de alguém, por exemplo, <hemi’it-in>: ‘as gentes [ou o povo] dele’ ou ‘sua gente’. Quando se trata de um homem Sateré-Mawé qualquer, <hemi’it-in> designa todos os do seu pessoal, membros de sua parentela e aliados, que atendem ao convite de trabalho coletivo, ao puxirum” (FIGUEROA, 1997, p. 391). Apesar de as interlocuções realizadas durante a pesquisa aqui apresentada terem sido conduzidas em português, única língua falada pela grande maioria de meus conhecidos Sateré-Mawé, sem dúvida a utilização da expressão “pessoal de” guarda semelhanças com o emprego do termo <mi’it-in> assinalado por Figueroa.

comunidades e rios podem ser mencionados dessa forma mas também porções de terrenos dentro de comunidades, aglomerados de casas localizadas em uma cidade ou, até mesmo, as aldeias na área urbana de Manaus e seus arredores.⁹

As narrativas sobre as trajetórias de deslocamentos de meus interlocutores (o desenrolar narrativo das sucessivas paradas e andanças dos diferentes conjuntos de parentes) eram aspecto importante para a compreensão das configurações de coabitação ao longo de seus circuitos no presente. Ademais, a convivência cotidiana que se dava ao longo destes circuitos era considerada como fundamental para, como diziam, “conhecer alguém de verdade”. Dessa forma, para sua compreensão do quadro de relações que viviam no presente – dos conflitos e das alianças entre parentes que experienciavam –, reviviam em suas narrativas eventos do cotidiano e excepcionais do passado. Por meio da memória coletivamente cultivada das trajetórias entremeadas das diferentes ‘turmas’ e ‘pessoais’, elucidavam cortes nas redes de parentesco que os uniam.

A operação desses cortes se dava por meio da atribuição de “marcadores morais” (reputações ou ‘jeitos’) que distinguiam os diferentes ‘pessoais’. Para isso, acionava-se tanto o conhecimento advindo da experiência da convivência cotidiana entre eles quanto o conhecimento transmitido em “crônicas genealógicas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993) e das fundações de aldeias. Era especialmente a partir da irrupção de conflitos e discordâncias entre eles – violentas ou discretas – que as fronteiras que os distanciavam eram traçadas. Em um conflito, as expectativas de solidariedade que recaíam sobre as relações entre parentes eram quebradas, levando à delimi-

9 Coletivos de parentes também podiam ser referidos por meio do sufixo *-ada* adicionado ao nome de um personagem cujo coletivo de pessoas gravitava em torno. Por exemplo, dizia-se, com frequência, *Françazada*, *Terezada*, *Dicozada* e *Caetanozada* para se destacar um conjunto de pessoas cuja circunstância da enunciação enfatizava a sua gravitação em torno de França, Tereza, Dico e Caetano.

tação do campo dos “verdadeiros” parentes, “verdadeiros” Sateré-Mawé e “verdadeiros” indígenas.¹⁰

Como mencionado, o ‘andar junto’ era provocativo de efeitos da conectividade que podem emergir em suas atualizações nas pessoas e no reconhecimento da existência de diferentes coletivos de parentes. Este reconhecimento a diferentes pertenças conformam uma complexa epistemologia de laços de sangue, de consideração e de amizade, que eram chaves importantes nas considerações de meus interlocutores sobre suas relações vividas no presente. Esta característica se fazia transparecer no cotidiano quando as pessoas se engajavam em conversas sobre estes temas com muita recorrência, ainda que certamente tomando os devidos cuidados para que a circulação das histórias ali recontadas não se espalhassem para além de seu devido lugar de trânsito, chegando aos ouvidos daqueles que poderiam se ofender com diferentes versões sobre os eventos.

Em seus ‘passeios’ e visitas aos seus parentes, momentos propícios a narrarem e escutarem as histórias sobre suas trajetórias, enquanto os acompanhava nessas viagens, preoquepei-me em realizar um levantamento mais sistemático de suas genealogias. Ao rabiscar em um papel os nomes de seus parentes e indagar sobre seus paradeiros e suas trajetórias, promoviam-se momentos de conversa que, muitas vezes, acabavam por chamar a atenção de várias pessoas que nos acompanhavam de longe, vindos a se aproximar e examinar as linhas e os desenhos que, cada vez mais, se estendiam na medida em que com eles eu visitava mais e mais lugares.

As narrativas nas quais amparo minha descrição versavam sobre as trajetórias de seus parentes de até três gerações acima de ego/narrador, cujos eventos teriam se passado em um período histórico que, pode-se inferir, abrangia o início do século XX até o presente. Algumas delas versavam sobre as trajetórias de seus antepassados que deixaram as aldeias de Terra

10 Inspiro-me aqui na discussão sobre “processos de familiarização e desfamiliarização” de autores como Marques (2015, p. 105-106) e Comerford (2014a, 2014b).

Preta, Araticum Velho e Marau Velho¹¹ – localizadas no chamado “centro da mata” – para se estabelecerem em aldeias no curso médio e baixo do rio Andirá, no início do século XX. Outras tematizavam os deslocamentos por eles realizados desde as aldeias do rio Andirá em direção às cidades de Parintins, Maués e Manaus, ocorridos já na segunda metade do século XX. Neste caso, dado que os narradores tinham entre 20 e 90 anos de idade, tratavam de eventos por eles próprios vividos¹² mesclando-os a outros que lhes foram contados por seus parentes mais velhos. Ainda outro leque de narrativas que focavam nas trajetórias individuais e dos núcleos familiares de ego, narrando eventos que se passaram nas duas últimas décadas do século XX e na primeira década do século XXI, assumindo um estilo mais centrado nos percursos do narrador e dos deslocamentos de parentes próximos de sua geração, assim como das andanças de seus filhos e netos que vieram a se “espalhar por aí tudo”.

Por meio das considerações que faziam a respeito da importância que seus parentes assumiam para suas andanças, é possível entender suas implicações na conformação de coletivos de parentes e dos locais de ‘parada’ por onde estavam ‘espalhados’. Nelas destacava-se o valor fundamental do apoio entre parentes como um modo de relação que enfatizava a convivência baseada na expectativa de ‘ajuda’, e sua contrapartida, apresentada nas considerações a respeito da mesquinha (ou ‘escassear’) e da inveja/ciúme, que levavam a afastamentos relativos entre pessoas.

Os movimentos de aglomeração (‘entremear’) e dispersão (‘espalhar’) das ‘turmas’ e ‘pessoais’ são um modo particular de modulação da intensidade das relações de convivência entre eles. Tais movimentações, por meio da multiplicação de locais de ‘parada’, permitem a modulação

11 Então localizadas no complexo de rios e igarapés para além das cabeceiras dos rios Andirá, Maraú e Urupadi.

12 Memórias, como diziam, de quando já haviam “se entendido”. “Se entender” era uma expressão de uso comum utilizada para demarcar aqueles eventos que o narrador “viu”, “testemunhou” e, além disso, era capaz de relatar novamente a partir de suas lembranças.

da intensidade de convivência ao longo de um circuito de coabitação. Esse conjunto de lugares, concomitantemente habitados, permanecem enredados pelos fluxos de pessoas, coisas e afetos dirigidos pela lógica da solidariedade, criando uma espécie de interdependência entre eles. O circuito Sateré-Mawé, que assim se estabelece, gera na prática uma gestão coletiva de vários locais de ‘parada’, articulada pela incessante movimentação por entre eles por sua vez orientada, tal como Comerford (2014a, p. 8) identificou para outro contexto, pelas “[...] possibilidades de obtenção de renda, estudo, aprendizado, assistência médica, alimentação, bem como defesa, refúgio, afeto, namoro, festas e política”.

Para os Sateré-Mawé, a boa ‘vida em comunidade’ junto a seus parentes nestes locais de parada exigia certa dose de agitação e movimento, voltados às atividades cotidianas de seus moradores, principalmente àquelas nas quais se reuniam para trabalhar ou se divertir juntos. Uma comunidade ‘viva’, como diziam, caracterizava-se pelo engajamento de seus moradores em atividades em comunhão, jogando bola, reparando casas e construindo novas, encontrando-se nos espaços comunitários, frequentando cultos, fazendo artesanato e recebendo seus visitantes – estes, quanto mais, melhor (ANDRADE, 2018; MAURO, 2016; FIORI, 2018). A importância de ‘passear’, portanto, implicava a vontade de visitar os parentes ‘espalhados’, reafirmar laços e fazer-se presente, configurando um fluxo contínuo de pessoas passeando e se visitando assumia a forma de um constante ir e voltar.

De certa forma, ‘passear’ era também retornar para onde estão as suas ‘raízes’. Aqueles que não tinham o costume de voltar para rever seus parentes corriam o risco de “esquecer suas origens” ou, ainda, de também “serem esquecidos” à medida que o tempo passava. Para o controle dos perigos do “esquecer”, frente ao espalhamento de suas casas/parentes, os Sateré-Mawé destacavam a importância da manutenção de um constante fluxo entre/deles. São desses deslocamentos, guiados por uma matriz de ajuntar e espalhar, que emerge o circuito Sateré-Mawé enquanto inscrição morfológica do fazer e desfazer (e refazer) dos laços entre eles.

A “raiva”, a “inveja” e o “ciúme” implicavam o aumento das distâncias relativas entre as pessoas. Tais afastamentos, por conseguinte, podiam ajudar no controle de tais sentimentos, induzindo ao “esquecimento” dos eventos que levaram à sua emergência. Passada a “raiva” e acalmados os ânimos, era comum que viessem a se reaproximar novamente, passeando, visitando ou mesmo vindo a se engajarem novamente no trabalho coletivo realizado nas diferentes localidades por onde se espalharam. Este engajamento, por sua vez, guiava os parentes de volta à ‘ajuda’, procurando reconstituir a consideração que se esperava que reinasse entre eles. Era por meio da produção dos laços afetivos entre eles que se faziam (ou “descobriam-se”) propriamente parentes, assim como, pelos mesmos atos, que faziam os locais de ‘parada’ por onde habitavam, tanto em suas dimensões tangíveis (seja na construção de casas, pátios e barracões, seja nas formas de apoio na ‘luta’ para a ‘conquista’ de seus terrenos) quanto intangíveis (na constituição de uma memória coletivamente cultivada ao longo do tempo ancorada nestes lugares).

Quanto à confecção destas memórias partilhadas, o ato narrativo é parte da constituição de um regime de historicidade particular aos meus interlocutores, no qual as experiências vividas e narradas se entrelaçavam e atualizavam mutuamente. Ao contar as histórias de suas trajetórias, em narrativas em que entremeavam os eventos vividos por personagens do passado e do presente, eles constituíam parte importante do conhecimento sobre o mundo vivido de narradores e seus ouvintes. A circulação destas histórias detinha importantes implicações para a compreensão e atribuição de sentido às relações entre as pessoas com quem compartilhavam este mundo, sendo parte dos processos reflexivos por meio dos quais atribuíam sentidos aos acontecimentos contemporâneos e podiam encontrar caminhos para suas ações futuras.

No entremear das conversas, falar ou deixar de falar de alguém – lembrar ou esquecer de um ou outro evento – eram dispositivos eficazes para fazer ou desfazer laços entre pessoas. Similarmente, “o que” e “como” se falava sobre estas pessoas que povoavam seu universo de relações eram

objeto de especial atenção e cuidado, já que a circulação de versões contrárias de histórias – que sempre podiam vir a ser chamadas de “fofocas” – levavam a “choques” entre diferentes percepções em torno das “verdadeiras raízes”, das qualidades e do teor do ‘sangue’ e dos ‘jeitos’ que caracterizavam pessoas e, por conseguinte, o coletivo de seus “parentes de verdade”. Da mesma forma que a afirmação de similitudes e partilhas por meio do acionamento destes códigos poderia levar ao consenso e à “paz” na convivência entre parentes, os “choques” entre percepções sobre diferenças e divisões entre eles, circulados nas chamadas (de um ponto de vista) “fofocas”, por sua vez, poderiam reanimar (ou inaugurar) outras “brigas”. Pela convivência se (re)conheciam os “jeitos”, trocavam-se histórias sobre convivências passadas de seus antepassados e de outros, o que permitia conhecer quem e como eles eram. Dessa forma, podia-se “descobrir” quem se é “de verdade”, quem são seus “parentes de verdade”, como eles são e como eles eram. Afinal, como me mostraram os Sateré-Mawé: “a gente só conhece alguém de verdade quando vive junto”.

Sobre os modos e perigos de andar e conhecer o mundo

De forma geral, o circuito Sateré-Mawé, que envolvia diferentes locais nas cidades de Manaus (AM), Parintins (AM) e Maués (AM), pelos deslocamentos de meus interlocutores, assim como as trajetórias familiares, as quais me apresentaram em suas narrativas, caracterizava-se por padrões similares de habitação multilocal, marcado pela mobilidade. A constante mobilidade presente no cotidiano se relaciona a um modo de habitação no espaço que persistia na conformação de aglomerados residenciais pela cidade, constituídos como locais de ‘parada’ e mantidos como locais referenciais de estada e de visita para diferentes coletivos de parentes. Dessa forma, conformavam-se circuitos heterogêneos percorridos e com distintas regularidades por diferentes coletivos de parentes (‘pessoais’). De igual maneira, ao atrelar as narrativas que apresentam as histórias de conformação de seus locais de referência nestas cidades à história de vida de seus respec-

tivos personagens focais; eventos, pessoas e lugares são entrelaçados em trajetórias marcadas pela dinâmica sucessiva de ‘parar’ e ‘andar’ como um movimento contínuo que conecta diferentes tempos e lugares.

Embora as aglomerações residenciais dos Sateré-Mawé nas áreas urbanas de Maués, Barreirinha ou Parintins não sejam chamadas de aldeias/comunidades como em Manaus, tal conjunto de lugares de ‘parada’ não deixa de estar inserido em seus amplos circuitos, constituídos pelas suas práticas de mobilidade (passadas e presentes) e sujeitos também a dinâmicas similares de dispersão e aglomeração. Ademais, meus interlocutores que possuíam casas/parentes na área urbana destas cidades se consideravam, em alguma medida, como parte de diferentes aldeias do interior e/ou da capital. Evocavam, assim, justamente esse senso de territorialidade particular que enfatiza a habitação ao longo de um circuito conformado por diferentes locais de ‘parada’ e laços constitutivos com/de pessoas e narrativas, explicitada na correlação entre se “ter parentes” e se “ter casas” igualmente “espalhadas”.

A percepção destas casas e comunidades como territórios de permanente habitação dos coletivos de parentes mencionados, como se procurou demonstrar, abrangia diversas dimensões. Baseava-se no reconhecimento do entrelaçamento pretérito das trajetórias de seus antepassados naqueles locais, nas experiências por eles narradas a seus filhos(as) e netos(as) sobre o tempo que ‘paravam’ por lá. Sustentava-se pelas lembranças das experiências nele vividas com seus parentes, constitutivas de laços afetivos feitos na convivência tanto entre pessoas como com o lugar. Perdurava-se enquanto um território intermitentemente ocupado pelas práticas de mobilidade implicadas nos ‘passeios’ a seus parentes que por lá ‘param’, na busca pela manutenção das atividades voltadas ao “trabalhar junto”. Por fim, a percepção sobre sua pertença a estas localidades também se expressava no desejo de que pudessem sempre voltar ao local onde se desenrolaram as histórias de vida de seus antepassados, as suas próprias e, futuramente, também as de seus descendentes.

As narrativas sobre as trajetórias de conformação das localidades em que os Sateré-Mawé viviam espalhados entre cidades e aldeias, portanto, podiam ser lidas enquanto encadeamentos de eventos que levaram a reuniões e separações entre pessoas e grupos de pessoas situadas espacialmente e ao longo do espectro temporal. Por isso, o ‘andar junto’ podia ser tomado como expressão que destaca trajetórias mutuamente orientadas entre os parentes do passado e do presente, que atuam na conformação de diferentes circuitos que entrelaçam, na constituição de seus mundos vívidos.

Todavia, o ‘andar junto’ também adquiria outra dimensão destacada na percepção de meus interlocutores Sateré-Mawé: a possibilidade de “conhecer o mundo”. Nem sempre os companheiros de andança de meus interlocutores foram seus parentes indígenas. Muitos deles se puseram a “andar por aí” em companhia de “civilizados”, dentre eles “patrões”, “negociantes” e “missionários”. O que se destaca aqui é que principalmente aqueles dentre eles que haviam estabelecido circuitos de habitação que incluíam as mencionadas cidades da Amazônia, apresentaram-me reflexões a respeito de suas relações com brancos ao longo de suas trajetórias de vida e de seus antepassados que enfatizavam a constituição de relações em que a consideração, aproximada àquela que modula as relações entre parentes, era destacada.

Certamente, a grande maioria dos Satere-Mawé que pude conhecer, principalmente aqueles mais ativos nas diversas esferas de atuação do que chamam do Movimento Indígena nas cidades, reconheciam e verbalizavam enfaticamente os efeitos deletérios do empreendimento colonialista para o povo Sateré-Mawé. Estes reconheciam como agentes de um processo de espoliação, já de longa data, principalmente os regatões e patrões do “tempo do pau-rosa” (período entre as décadas de 1920 e 1970 de intensa atividade extrativista da madeira na região da T.I. Andirá-Marau), os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que – na perspectiva de muitos, vieram apenas a substituir os patrões, mantendo as mesmas estruturas desiguais de relações – e os fazendeiros e políticos regionais. Assim como o faziam alguns Sateré-Mawé,

diversos autores que pesquisaram junto a eles buscaram denunciar os efeitos e causas de “desastres culturais” e ambientais sofridos pelos indígenas a partir de sua inserção nas chamadas franjas do sistema capitalista mundial.¹³

Não obstante, o que se destaca é que, adentrando a perspectiva das narrativas de meus interlocutores, eles não se furtavam em inserir em suas narrativas as suas interações, e as de seus antepassados, com o “mundo dos brancos” – seus agentes, instituições, coisas e capacidades/conhecimentos – em relações nas quais os indígenas despontavam enquanto protagonistas que, de certa forma, por suas capacidades próprias que pareciam possibilitá-los exercer algum controle sobre estas interações, conduzindo-as às condições de sua realização em seus próprios termos. As narrativas de meus interlocutores sobre os caminhos que levaram seus antepassados e a si próprios a “andar por aí” e a habitar as cidades, de modo geral, reencenavam trajetórias dando-lhes tons épicos, enfatizando o enfrentamento de situações de exploração, humilhação, preconceito, adoecimento e perseverando sobre condições de pobreza, fome, desabrigo e opressão física e psicológica.

Suas histórias não se furtavam a mencionar: as epidemias que vitimaram muitos de seus parentes; as decepções que sofreram inúmeras vezes ao verem-se ludibriados por promessas de cuidado por parte de quem esperavam poder contar com apoio para que trabalhassem e estudassem nas cidades; as penosas condições de vida em moradias apertadas e os enfrentamentos com a polícia para que permanecessem nos locais de ocupação que conquistaram nas cidades; as humilhações que sofreram nas escolas e universidades; as jornadas extenuantes de trabalho às quais se submetiam para que pudessem garantir o sustento para si e para seus familiares; as injustiças que enxergavam no descaso do poder público com seus direitos ; a precariedade do acesso ao atendimento de saúde e à educação; a saudade

13 Alguns deles são Romano (1982), Lorenz (1992), Figueroa (1997) e, em análises sobre o contexto vivido pelos Sateré-Mawé após os anos 2000, Kapfhammer (2012); Kapfhammer e Garnelo (2014).

de tempos, pessoas e lugares que deixaram para trás – falecidos, perdidos, expulsos e espoliados.

Não seria difícil, portanto, realizar uma descrição destas trajetórias de vida focadas nos eventos e sentimentos que fizeram e fazem da vida destas personagens uma ‘luta’. Todavia, não são tais episódios que dão o tom a estas narrativas, estando eles submetidos aos modos pelos quais seus personagens agiram de forma a dar continuidade a uma “caminhada”, vista como um atestado da ‘força’ do povo Sateré-Mawé e que lhes possibilitava, sem pestanejarem, reivindicarem para si a alcunha de “guerreiros”. Tal diferença de perspectiva, ênfase e enquadramento, que acredito dar o principal tom das narrativas históricas que meus interlocutores contaram, desdobram-se na percepção de que o tom implicado nessas narrativas presta-se, também, a alocar o foco da agência que leva de um evento a outro pairar sob as ações e intenções de seus personagens indígenas.

Sem dirimir a importância de episódios de sofrimento experienciados, ou de negar os efeitos do projeto colonialista nas populações indígenas – sendo sua migração para as cidades uma de suas atualizações –, imprimir às suas histórias esta tonalidade seria escapar à sua própria apreensão do processo histórico em que estariam envolvidos. Enfatizar apenas esta dimensão poderia operar um silenciamento do protagonismo que os Sateré-Mawé apontam reivindicar ao atribuírem sentidos – e objetivos – às transformações pelas quais se vêm passando ao se engajarem de modo ativo – mesmo que às vezes tido como inescapável – com os agentes, coisas, saberes, paisagens e modos de ser/fazer que, em princípio, seriam característicos ao mundo dos brancos.

Por vezes, os Sateré-Mawé tematizavam sua presença nas cidades ou sua constante circulação entre elas e as aldeias como a continuidade de uma ‘jornada’, cujos primeiros passos reconheciam como tendo sido dados por aqueles parentes que vieram a “andar por aí” a “sair para trabalhar”, “viajar para conhecer”, que, então, os haviam levado a se “aventurar” para além do conhecido e a andar pelas cidades por onde se encontravam espalhados. A escala correta com que explicavam suas motivações e disposições à mo-

bilidade, e que servia como tema que costurava suas narrativas de “história de vida”, encontrava-se para além do nível individual. Esta escala abrangia um conjunto de trajetórias daquelas pessoas com as quais reconheciam laços afetivos de convivência e aprendizagem, ou seja, de seus ‘parentes’. Por meios destas histórias, demonstravam que se colocar a andar implicava sempre se situar entre um ‘passeio’ e uma ‘aventura’, com ênfases variadas para cada uma destas experiências, de acordo com os objetivos e os destinos (ou ausência deles) dos deslocamentos. O caráter de ‘aventura’ era destacado quando se falava das viagens para além do conhecido, geralmente se referindo às ocasiões em que se andava procurando trabalho ou trabalhando, o que permitia ao viajante conhecer novos lugares e aprender coisas novas que a experiência do deslocamento (entendidos na alternância entre ‘parar’ e ‘andar’ junto de alguém) lhes proporcionava.

Apesar das ênfases distintas, andar para se “aventurar” ou para “passar” remetem a princípios básicos sempre associados às práticas de mobilidade, quais sejam, a correlação entre andar e conhecer (e reconhecer), e a indissociabilidade do ‘andar’ enquanto modo de conhecer que implica para sua efetivação os atos continuados de ir, parar, voltar e narrar. Dessa forma, o “gosto por andar”, que costumavam enfatizar como uma característica do jeito Sateré-Mawé, estava presente em crianças, jovens, adultos e velhos, variando em termos de ênfases entre o desejo por se ‘aventurar’ de moços e moças, e os prazeres de ‘passar’ que encontravam independentemente das diferenças de idade.

O mote principal da relação entre andar e conhecer se sedimentava na sugestão de que, para que se conheça alguém, algo ou algum lugar “de verdade”, é preciso conviver; e parte fundamental dessa convivência está contida nos atos sequenciais de “andar junto” e “parar junto” que constituem as etapas sucessivas de um movimento. Dessa forma, a correlação entre andar e conhecer era tematizada em suas narrativas sobre as trajetórias familiares que me relataram para que eu compreendesse como se dera a atual condição ‘espalhada’ de seus parentes entre aldeias e cidades, emergindo como um tema que lhes permitia aproximar diferentes eventos

nas trajetórias de vida de seus ancestrais, das suas próprias e, também, formular projetos de futuro para seus descendentes – e para o próprio ‘povo’ Sateré-Mawé – em que diziam se encontrar engajados ao habitar as cidades.

Um breve sobrevoo sobre o universo das narrativas que escutei ao longo do período de campo permite destacar algumas de suas ressonâncias quanto ao tema do andar e conhecer. Nestes casos, os relatos sobre as andanças com seus patrões, padrinhos ou, ainda, pais de criação emergiam para fundamentar o conhecimento que haviam adquirido sobre as coisas particulares aos brancos. Ao “andar junto” com os “civilizados” que os acolheram, e junto aos quais “se criaram”, aprenderam a se comunicar em português, conheceram os meios do comércio, se familiarizaram com a contabilidade envolvida nas transações comerciais e eram ensinados os modos apropriados de se trabalhar que lhes permitia, como costumam salientar, ampliar seu controle sobre as transações comerciais em que se engajavam com os “civilizados” (já que passavam a conhecer as codificações de contabilidade para realizar trocas com maior justeza, além de serem capazes de se engajar em dinâmicas de negociação por meio da fala).

Ademais, não havia temática em que a correlação entre andar e conhecer surgia de forma mais contundente do que a busca pela escolarização formal. Muitos dos movimentos para as cidades de Manaus, Parintins, Maués e Barreirinha eram narrados tendo como pano de fundo um projeto familiar de busca pelo conhecimento atrelado ao acesso às escolas e universidades. Com esse intuito, as casas dos Sateré-Mawé nas cidades serviam como abrigo a inúmeros estudantes que vinham completar o segundo grau em colégios estaduais na cidade ou mesmo cursar o ensino superior e técnico ministrados nos *campi* da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Instituto Federal do Amazonas (IFAM).

Muitos Sateré-Mawé salientavam a importância do conhecimento que podiam adquirir nas escolas e universidades, destacando que ele seria a principal “arma” de que poderiam dispor para “defender seu povo” e para “buscar os seus direitos”. Diferentemente dos “antigos Mawé”, que

utilizavam como seus instrumentos de defesa cacetes e flechas, agora seus descendentes vinham se preparando no manejo de uma “arma” que consideraram muito mais poderosa nas batalhas com os brancos: “a lei”.

Recontar as histórias vividas de seus antepassados permitia realçar o quanto haviam ‘lutado’ até que os Sateré-Mawé pudessem “conquistar” a possibilidade de se instalar em casas próprias e ou mesmo constituir aldeias nas cidades. Estes espaços na cidade eram vistos como parte dos territórios em que os Sateré-Mawé vislumbravam poder exercer os modos próprios e apropriados de viver, buscando neles criar as condições necessárias para que os perigos de se viver em proximidade com os brancos em suas cidades pudessem ser satisfatoriamente controlados. Nestes territórios, pode-se dizer, abria-se a possibilidade do acolhimento de diferentes parentes que vinham à cidade. Por exemplo, para ‘o pessoal do França’, um entre os muitos que consideram *ter* casas e parentes espalhados entre cidades e aldeias, a importância de sua presença nas cidades era a “busca do conhecimento”, em particular, aquele que poderiam alcançar nas escolas, colégios e universidades da cidade. A ‘jornada’ deste pessoal previa um objetivo que, tal qual se espera de todos que se põem a “andar por aí” para “conhecer”, se concretizava na perspectiva do retorno dos viajantes às suas ‘raízes’, todavia, agora munidos das coisas boas que conheceram (ANDRADE, 2018, 2020).

Suas reflexões sobre este caminho aproximam os Sateré-Mawé como parte de uma só história, em que cada um deles carrega em si um legado dos passos dados por seus antepassados. Legado que se colocava no presente como uma continuidade de desafios a serem por eles superados, tomando a forma de um senso de responsabilidade que recaía sobre cada um deles. Senso que se fazia presente ao olharem para as ‘lutas’ em que seus antepassados se engajaram para que pudessem estar hoje em dia na cidade e em condições de dominar estes conhecimentos que consideram tão importantes enquanto novas “armas” de luta para o povo Sateré-Mawé. Muitos deles, olhando para trás e para o passado, não podiam deixar de olhar para

frente e para o futuro, vislumbrando qual seria, então, seu papel na caminhada de seu povo e no legado que deixariam para seus descendentes.

De forma geral, a percepção de meus interlocutores sobre sua mobilidade espacial não tornava facilmente perceptíveis os pontos de partida e de chegada. Pelo contrário, a ênfase de suas narrativas, cujos eventos se entrelaçam por meio das relações estabelecidas entre eles ao longo das andanças que realizaram, estaria no aumento potencial da capacidade de circular e parar por diferentes lugares e em diferentes circunstâncias. Tratava-se, de uma percepção do ‘andar’ que, em sua dimensão espacial, não encontra um começo ou fim, já que a temporalidade por eles prefigurada na sucessão de deslocamentos realizados por seus antepassados, que encontra continuidade nos passos de descendentes e que detêm uma teleologia guiada para o objetivo de obter “armas” para a “luta”. A principal destas “armas”, a qual se referiam meus interlocutores, era o “conhecimento do branco da cidade” ou “educação ocidental”, e seus movimentos vislumbravam a possibilidade de domínio e controle destes saberes.¹⁴

As ‘jornadas’ por eles empreendidas, todavia, não se completavam apenas pelo movimento de busca, como um movimento unidirecional e linear, já que estas armas têm de ser trazidas de volta. Suas narrativas, portanto, voltavam a reflexões sobre esses caminhos por eles traçados e sobre as potências e os perigos destas andanças – bem como os modos apropriados para fazê-las sem que se “perdessem” no meio do caminho –, uma expressão que parecia caracterizar um estado de interrupção de movimento, ou seu direcionamento para fora de um caminho que se espera ser trilhado em confronto com uma trajetória esperada e desejada, que conduza parentes ao (re)encontro – com suas ‘raízes’, com o ‘jeito indígena’ – e que constitua as tramas de um circuito no qual se tecem os fios da vida entre familiares.

14 Dentre as várias pesquisas recentes sobre o tema destaco Fiori (2018), etnografia que aborda as circulações dos acadêmicos indígenas Sateré-Mawé e suas práticas por entre as cidades e as aldeias da Terra Indígena Andirá-Marau.

Suas práticas de mobilidade, as andanças que os levam a ir e voltar em busca de coisas boas para que possam aproveitar com seus parentes, emergem como a temática que fornece enquadramento para o propósito da “missão” de meus interlocutores Sateré-Mawé nas cidades, cujos primeiros passos reconheciam terem sido dados por seus antepassados. Para continuar nestas ‘jornadas’ sem se desviarem do rumo e se perderem, enxergavam como necessário guiarem sua direção às suas ‘raízes’.

Contra o perigo de “se perderem”, suas casas e comunidades nas cidades, portanto, despontavam enquanto locais referenciais para a manutenção de uma convivência por meio da qual se faziam os laços de afeto entre parentes que se encontravam pela cidade, independentemente da duração desta permanência. Nestes locais podiam oferecer abrigo, alimento e talvez algum dinheiro como forma de ajuda, mas, principalmente, ofereciam suas palavras por meio das quais promoviam a manutenção de um saber específico ligado aos modos apropriados de ser e fazer indígenas. Para este fim, suas “conquistas” de casas e comunidades foram e são fundamentais.

A casa – conformada como o *locus* de encontro com as ‘raízes’ – emerge como elemento de especial importância para que não “se percam” e “desviem do caminho”, uma vez que se configuraram enquanto espaços de convivência entre parentes que, por meio da experiência compartilhada e do compartilhamento de experiências, induzem em cada um de seus habitantes as lembranças de quem “realmente se é”.

Era nas casas e comunidades “conquistadas” nas cidades que se constituíam os laços afetivos constitutivos da solidariedade dedicada àqueles que eram – e se faziam/conheciam/reconheciam – parentes. No encontro daqueles que por ali circulavam/‘paravam’, vicejava a fonte da experiência do convívio em proximidade, do ‘andar junto’, do engajamento em projetos e atividades coletivos em diferentes escalas, do fomento à consolidação de modos de ser compartilhados e, certamente, da produção dos enredamentos afetivos pelo engajamento conjunto no enfrentamento das adversidades que eram parte da árdua jornada de vida que empreendiam. Ademais, a própria materialidade do espaço ocupado também fazia parte de uma

memória partilhada. Nos detalhes de suas configurações espaciais e arquitetônicas, assim como nas lembranças dos empreendimentos que levaram a suas transformações, indiciavam a ‘luta’ pela “conquista” dos terrenos, as redes de ajuda mobilizadas para a construção de suas edificações e os desejos de manutenção do movimento necessário para a continuidade da vida que se fazia naqueles lugares.

Nestes locais – casas e comunidades –, portanto, encontravam-se ancoradas as suas trajetórias familiares e, em estreita relação com os sentidos de sua união enquanto parentes que delas emanava, nelas se fomentavam a persistência dos laços entre seus habitantes ao longo do tempo e do espaço. Tais locais de ‘parada’/parentes nas cidades eram assumidos como “referência” no espaço nos quais – e por meio dos quais – os mais experientes e as “lideranças” podiam “ajudar” os jovens a “separar o que é bom daquilo que não é”. Assim, por meio da convivência cotidiana e das experiências do passado revividas nas narrativas, faziam daqueles lugares espaços dos conselhos, do abrigo, do acolhimento, da hospitalidade, do cuidado e da comensalidade.

Não se engajar nessas formas de relação – ausentar-se desses vínculos – podia levar seus parentes a “perder-se”/“esquecer-se” ao longo dessa ‘jornada’ pelo mundo dos brancos. Em certa medida, isto equivaleria a “virar branco”, ou seja, ‘pegar o jeito’ – individualista e mesquinho – do tipo de gente “pra quem não tem nada dado pra ninguém”. Então, “perder-se” e “virar branco” em larga medida era entendido como se esquecer de quem são seus parentes, não retornar, desprezar suas ‘raízes’, de forma a se desconectar de si e dos seus, desviando-se do caminho com eles compartilhado e abandonando o propósito da ‘jornada’ e de sua “missão”. Os locais de ‘parada’ conquistados pelos Sateré-Mawé nas cidades, portanto, tinham um papel não desprezível na constituição de uma memória partilhada por meio da qual se projetam as condições para que em seus habitantes perdure o ‘jeito indígena’: daquele que “dá”, que “ajuda” e que “apoia”.

No que diz respeito ao conhecimento que advém de andar pelas cidades, portanto, o ‘espalhar’ de seus parentes e de suas casas correspondia ao

incremento da possibilidade de se ‘andar’, visitar e passear de forma mais segura. Afinal, tal jornada é perigosa e cheia de desafios, não à toa sendo considerada como uma ‘luta’ que demandava toda sorte de “sabedoria”, sateré e branca. Tais casas/parentes eram, portanto, a fonte da manutenção da referência que norteia a jornada que se empreende em busca do “conhecimento ocidental”, eram para onde/quem se devia “voltar” e para onde/quem aquilo que se conheceu deveria se verter. Aquilo que se aprendeu e conheceu ao “correr o mundo” deveria, por sua vez, ser revertido de volta a seu povo, seu pessoal, seus parentes e sua família de forma que pudessem ser utilizadas como “armas” para a manutenção da continuidade de seus modos de ser e de viver (ANDRADE, 2018, 2020).

A manutenção dos modos apropriados de continuar a tornar-se/fa-zer-se indígenas/Sateré-Mawé/parentes reside na perpetuação da dinâmica de seus emaranhados relacionais, por meio dos quais são feitos os laços afetivos que os constituem. É na produção destes laços que se produzem, também, parentes sendo eles, nesse sentido, dispositivos de aparentamento presentes na prestação de ajuda e apoio (subsumidas na expressão ‘andar junto’), nas demonstrações de consideração e atenção que balizam as disposições de generosidade caras aos parentes.

Os Sateré-Mawé que habitam cidades, mesmo não direcionando seus empreendimentos coletivos para o trabalho agrícola, não se furtavam a se envolver em empreitadas coletivas das mais variadas. Empreitadas que têm em comum a provocação do enredamento dos envolvidos em condições recíprocas de ajuda e apoio, dispersas no espaço e do tempo ao longo dos emaranhados relacionais por elas constituídos, mas mantendo pessoas e lugares como que nós referenciais de adensamentos destas redes. Acolhimento, alimento e aconselhamento são alguns exemplos, entre outros, dos elementos mobilizados para a formação das redes que se colocavam a serviço dos empreendimentos coletivos (e coletivizantes) e, por meio dos quais, os laços afetivos eram feitos.

Enquanto empreitadas ou projetos coletivos poder-se-iam mencionar desde os mutirões de limpeza das comunidades (o que se traduz, na-

queles locais onde não há “mato”, na retirada do lixo dos quintais, recuperação de cercas, áreas comunitárias e casas), o trabalho com turismo e as apresentações de elementos de sua cultura e modo de vida a visitantes, a realização de festejos e rituais, a formação de times de futebol, a organização de partidas e a participação em campeonatos, a “luta” pela conquista e garantia de permanência de seus parentes em distintos locais de parada ou, ainda, o fluxo de ajudas que dispensam a seus parentes. Para que, coletivamente, se engajassem em projetos de busca pelo conhecimento “dos brancos” nas escolas, universidades e cidades.

A escola/universidade, vista como um espaço privilegiado para o acesso ao conhecimento dos brancos, – tal como outrora foram os barcos dos regatões e o “andar junto”/”se criar” com padrinhos/pais de criação/patrões brancos – são um importante meio para que os Sateré-Mawé aprendam sobre “seus direitos” e saibam se defender dos próprios brancos. No entanto, diziam, é preciso ser cuidadoso com essas relações, pois a “escola” pode vir a “dominar” os indígenas, fazendo-os esquecer e “deixar de lado” sua “cultura” e seu jeito de ser.

Considerações finais

Na economia do argumento aqui apresentado, tomou-se o ‘andar junto’ como expressão que destaca trajetórias mutuamente orientadas entre os parentes do passado e do presente, que atuam na conformação de diferentes circuitos que entrelaçam, na constituição de seus mundos vividos, territórios, corporalidades e temporalidades. Procurou-se destacar que os modos de enunciação de sujeitos coletivos, e dos cortes produzidos em seu paralelo, baseavam-se principalmente em uma valorização da convivência que se constitui no chamado “andar junto”. Por meio desta expressão, os Sateré-Mawé destacavam as andanças em conjunto das diversas ‘turmas’ e

‘pessoais’ em relação aos sucessivos movimentos de distanciamentos que ocorreram – e ocorriam – entre eles ao longo do tempo e do espaço.¹⁵

Em suma, argumenta-se que são reconhecíveis nas práticas narrativas destacadas uma forma de autoconhecimento do universo social que, por sua vez, é algo indissociável de uma reflexão moral que entrelaça pessoas, eventos, jeitos, sangue e lugares junto das histórias que os envolvem. Tudo isso indica que a mobilidade não seria neutra, sendo sua prática o alvo de uma série de reflexões. As considerações dos Sateré-Mawé a este respeito emergiam principalmente enquanto chave de especulação sobre as manifestações nos ‘jeitos’, inescapavelmente sujeitos às consequências das diferentes “misturas” entre tipo de gente que precisam ser habilmente controladas para que possam manter o ideal de “se agradar” em viver juntos, buscando uma qualidade de ligação que caracteriza sua forma ideal de laços sociais. As histórias que tematizavam suas trajetórias enlaçavam menções a pessoas e a eventos ocorridos em diferentes locais e tempos que conformavam um *corpus* de conhecimento que enfatizava o entrelaçamento entre parentesco e territorialidade.

Por fim, a teleologia que marca a jornada dos Sateré-Mawé em suas narrativas, que os coloca em sua visão à frente das transformações de seu mundo ao longo da história, desloca a agência dos eventos para seu papel como sujeitos de seu destino (ANDRADE, 2018; VIVEIROS DE CASTRO, 2000a, 2000b). Os Sateré-Mawé refletiam sobre as capacidades de seus antepassados para a condução das relações com comerciantes, patrões, missionários e funcionários do órgão indigenista, destacando sua capacidade de extrair delas o aprendizado necessário das “coisas boas” que estes agen-

15 Em Andrade (2018), são abordadas tais operações nativas de coletivização e individuação por meio do conjunto das narrativas sobre os deslocamentos desses *pessoais* e *turmas*, enfatizando o *entremear* e *espalhar* no tempo e no espaço dos diversos “tipos de gente” que eram concebidos como parte do *povo Sateré-Mawé*. Organizo minha apresentação de suas narrativas acompanhando o conjunto de suas histórias sobre as trajetórias dos diferentes *pessoais* e de suas movimentações, desde sua chegada aos locais atuais de habitação, onde vim a conhecê-los, até a conformação de seus inúmeros locais de possível *parada* que reconheciam nas cidades, entre cidades e para além das cidades onde viviam.

tes externos tinham a oferecer, ao mesmo tempo em que mantinham tais relações sob seu controle, seja pela “amizade” ou pela “luta”.

Dessa forma, a meu ver, transparece que o modo de abordagem das mudanças históricas experimentadas pelos Sateré-Mawé, da perspectiva de meus interlocutores, é condizente com uma tentativa de superação da assimetria entre brancos e indígenas no que diz respeito às suas capacidades produtivas, como um movimento de busca e apropriação. Se em um momento de sua história essa busca os levou a estabelecer relações com patrões, missionários e funcionários do órgão indigenista para deles obterem mercadorias, dinheiro, trabalho e conhecimento, nas últimas décadas esse intento os levou a um movimento para fora da aldeia onde poderiam, como disse um deles, aprender “essa educação de conhecimento da cidade”. Se, em um passado recente, o acesso a essas capacidades e a esses conhecimentos dependia de relações com patrões, regatões e funcionários não indígenas, no presente os próprios indígenas já têm suas casas na cidade e buscam o “conhecimento elevado” nas universidades, sendo eles próprios os agentes de apropriação e circulação dessas “armas” entre seu povo.

Em outras palavras, inspirando-me nas conclusões de Cristiane Lasmar sobre o “movimento em direção à cidade” das populações indígenas do alto rio Negro, acredito ser possível sugerir que no caso de meus interlocutores Sateré-Mawé que:

[...] o movimento da população indígena na direção da cidade – isto é, da escola, das mercadorias, do hospital – seja compreendido não como um sinal de renúncia aos valores comunitários e submissão aos esquemas do mundo dos brancos, mas antes como uma forma de controle sobre o processo de reprodução social diante da inevitabilidade de se relacionar com essa figura de alteridade poderosa mas moralmente decaída. (LASMAR, 2005, p. 242- 243).

À luz das narrativas de meus interlocutores estes parecem tomar a forma de uma ‘luta’ pela inversão ou equilíbrio da relação assimétrica esta-

belecida entre indígenas e brancos em tempos imemoriais. Tais narrativas demonstram uma percepção orgulhosa de suas histórias e de seus antepassados, apesar de todo o sofrimento, enganação, espoliação, conflitos, perdas e esquecimentos vividos no passado longínquo, recente e no presente. Tais histórias, narradas com tanto orgulho, são narrativas de uma longa ‘luta’ cujo desenrolar levava seus parentes Sateré-Mawé a tantas conquistas, projetadas ao futuro pela continuidade de suas jornadas a andarem juntos.

Referências bibliográficas

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. *Indigenização da Cidade: Etnografia do circuito Sateré-Mawé em Manaus-AM e arredores*. 2012. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. “*Tudo pra onde eu chego eu tenho minha casa*”: Mobilidade, parentesco e territorialidade sateré-mawé entre cidades amazônicas. 2018. 436 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo São Paulo, 2018.

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. “Se isso um dia isso foi do povo sateré-mawé, nós também temos direito de ter uma casa pra morar”: Notas sobre a presença sateré-mawé na cidade de Parintins-AM. *Ponto Urbe*, v. 26, [s. p.], 2020.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. Uma introdução. In: CUNHA, Manoela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (ed.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Editora Unesp; Cultura Acadêmica, 2014. p. 9-21.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Conhecimento Indígena e Seus Conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (ed.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Editora Unesp; Cultura Acadêmica, 2014. p. 195-218.

COMERFORD, John Cunha. Onde está a “comunidade”? Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o

“urbano”. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas*, v. 8, n. 2, p. 7-29, 2014a.

COMERFORD, John Cunha. Vigiar e narrar sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2, p. 107-142, 2014b.

COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras; FAPERJ, 2015.

ELLIS, Rebecca. *A Taste of Movement: An Exploration of the Social Ethics of the Tsimanes of Lowland Bolivia*. PhD em Filosofía. Saint Andrews: University of St. Andrews, 1997.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Guérriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les sateré-mawé (Amazonie centrale, Brésil)*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.

FIORI, Ana Letícia de. *Conexões da interculturalidade: cidades, educação, política e festas entre Sateré-Mawé do Baixo Amazonas*. 2018. 489 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. *Lines: A Brief History*. Oxon: Routledge, 2007.

INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. Diálogos Vagueiros: Antropologia, Movimento e Vida. *Ponto Urbe*, v. 11, p. 1-16, 2012.

KAPFHAMMER, Wolfgang. Tending the Emperor's Garden: Modes of Human Nature Relations in the Cosmology of the Sateré-Mawé Indians of the Lower Amazon. In: MÜSNTER, Ursula; MÜSNTER, Daniel, DORONDEL, Stefan (ed.). *Field and Forest: Ethnographic Perspectives on Environmental Globalization*, 5. Munich: Rachel Carson Center for Environment and Society, 2012. p. 77-84.

KAPFHAMMER, Wolfgang; GARNELO PEREIRA, Maria Luiza. “Da Lídia compramos televisão”: Social Programs and Indigenous Agency among the Sateré-Mawé of the Lower Amazon in Brazil. In: HALBMAYER, Ernst; ELKE, Mader (ed.). *Indigenous Modernities in the Americas*. Munique: Sean Kingston Publishing, Hertfordshire, 2014.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Ed. Unesp; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LORENZ, Sônia da Silva. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*. São Paulo: Publicação do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe*, v. 15, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2041>. Acesso em: 20 jul. 2021.

MARQUES, Ana Claudia Duarte Rocha. *Percurso e Destino: Parentesco e família no sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso*. 2015. 246 f. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MAURO, Ana Luísa Sertã Almada. *Seguindo Sementes: circuitos e trajetos do artesanato Sateré-Mawé entre cidade e aldeia*. 2016. 212 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro: ISA; UNESP, 2007.

ROMANO, Jorge Oswaldo. *Índios proletários em Manaus: el caso de los Sateré-Mawé citadinos*. 1982. 329 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1982.

TEIXEIRA, Pery (org.). *Sateré-Mawé: Retrato de um Povo Indígena*. Manaus: UNICEF, UNFPA, 2005.

TESTA, Adriana Queirós. *Caminhos de Saberes Guarani Mbya: Modos de criar, crescer e comunicar*. 2014. 328 f. Tese (Doutorado em Antropologia

Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Histórias Ameríndias. *Novos Estudos-CEBRAP*, 36, p. 22-33, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A História em Outros Termos. *In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000a. p. 1-16.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Os Termos da Outra História. *In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000b. p. 49-54.

Viagens de constituição e (des) constituição: o corpo da pessoa tukano no baixo Uaupés (noroeste amazônico)¹

Raphael Rodrigues

Em uma quantidade considerável de narrativas elaboradas por homens do grupo indígena tukano², a formação da humanidade é concebida a partir das viagens de uma anaconda ancestral ou cobra-canoa. Essa viagem mítica primordial tem como ponto de partida o *Lago de Leite*, o qual, de acordo com a versão que se considera, é localizado nas cidades de Manaus, Belém ou Rio de Janeiro³. Extensas e compostas por sucessivas paradas temporárias em locais geograficamente referenciáveis, as viagens culminam com a

-
- 1 A primeira versão deste capítulo foi apresentada na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 2018. Por sua vez, a presente versão incorporou discussões e dados presentes em minha tese de doutorado (RODRIGUES, 2019).
 - 2 Refiro-me ao grupo exogâmico (etnia) pertencente à família linguística Tukano Oriental, que se autodenomina Yepã Mahsã e estão territorialmente localizados, principalmente, na região fronteira entre a Colômbia e o Brasil, na bacia do rio Uaupés, afluente do rio Negro, no noroeste amazônico. Na bacia do rio Uaupés, especificamente, encontram-se os seguintes grupos exogâmicos pertencentes à família linguística tukano oriental: Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Wanano, Cubeo, Tuyuka, Arapasso, Miriti-Tapuia, Barasana, Bará, Makuna, Carapanã, Tatuyo e Siriano). Constituídos internamente por número variável de patrilãs, a hierarquia, a patrilinearidade e a exogamia linguística distinguem sociologicamente o alto rio Negro no contexto amazônico em geral.
 - 3 O leitor pode encontrar narrativas da viagem da cobra-canoa efetuadas pelos Tukano em Andreello (2006, 2012); Maia e Maia (2004); Azevedo e Azevedo (2003). Cabe mencionar que o grupo Tukano, diferentemente de outros grupos exogâmicos Tukano Oriental, mencionam a ocorrência de duas viagens realizadas pela anaconda ancestral; por isso, eu me refiro às viagens no plural.

humanidade tendo emergido através de um buraco existente na laje da Cachoeira de Ipanoré, no médio rio Uaupés. Os coletivos humanos são, então, alocados em seus respectivos sítios no eixo jusante-montante de acordo com sua ordem de nascimento, e a anaconda submerge nas águas do mesmo Uaupés, um afluente do rio Negro em seu alto curso⁴.

Argumento que essa rota de criação e transformação, para além de compor a cosmogonia em sua forma e conteúdo de narrativa mítica, também se vincula a uma prática fundamental para a constituição da pessoa tukano. Sustento a hipótese a partir de um *benzimento do coração* (*heriporã bahsero*) realizado por um *benzedor* (*bahsegu*) na atribuição de um *nome de benzimento* (*baské wamé*) a uma criança. Veremos que, ao nomear os lugares sagrados (*wametise*), o *benzedor* retira desses locais substâncias que devem ser introduzidas no corpo da criança que receberá um nome. As substâncias são mais que meros fluidos biológicos; afinal, os lugares são receptáculos de potências de vida e os elementos vitais presentes no território, ao serem inseridos em um corpo, o qualificam, tornando-o fortalecido e protegido. A viagem mítica ancestral espacialmente localizada e revisitada pelo *benzedor* em sua viagem xamânica durante o *benzimento do coração* será aqui considerada como uma forma de compor um corpo tukano saudável, uma tecnologia xamânica de constituição do corpo e da pessoa.

Assim como a prática do *benzimento do coração*, que se vincula à onomástica tukano e sobre a qual tratarei de maneira sucinta, outro fenômeno recorrente e contemporâneo são as viagens às cidades da região e as visitas aos parentes, as quais, de uma maneira geral, caracterizam a mobilidade entre os Tukano. Essas viagens, que compreendem deslocamentos espaciais realizados, via de regra, pelos membros de uma família nuclear, serão analisadas enquanto eventos que implicam inúmeros perigos, uma

4 É importante destacar que Cayón (2012, p. 170) argumenta que nem todos os Tukano Orientais concordam que a viagem foi feita por anacondas ancestrais, já que para os Makuna, Tatuyo e Siriano a viagem foi realizada por demiurgos. O rio Uaupés pertence à macrorregião do alto rio Negro.

vez que os viajantes podem tornar-se alvo de agressões xamânicas desferidas pelos *wai-mahsã* – seres supra-humanos que são os donos dos lugares (BARRETO, 2013).

O argumento central do capítulo é o de que se o *benzimento do coração* opera com o fim de constituir o corpo/pessoa tukano, os ataques desferidos pelos *wai-mahsã* têm como a finalidade sua (des)constituição. Em ambos os casos, os deslocamentos, em suas diferentes acepções, aparecem como meios através dos quais tais fenômenos podem ser atualizados. Sustento tal formulação a partir do material etnográfico de uma pesquisa iniciada, ainda em 2009, com moradores e ex-moradores de uma micror-região específica, o baixo curso do rio Uaupés (TI Alto Rio Negro).

A partir da memória de interlocutores tukano, todos homens, sobre as trajetórias de seus subgrupos⁵ – que se deslocaram desde uma região considerada de ocupação tradicional em direção ao baixo curso do rio Uaupés – tenho me atentado para os efeitos sociopolíticos, as noções de territorialidade, as dinâmicas espaciais e os usos do xamanismo decorrentes desses deslocamentos. De uma maneira geral, os deslocamentos montante-jussante de subgrupos tukano e seus cunhados preferenciais (principalmente, dos povos Desana e Pira Tapuia) remetem a um movimento histórico que data, pelo menos, desde meados do século XIX⁶.

O baixo Uaupés trata-se de uma zona de passagem historicamente constituída por vários fatores, tais como disponibilidade de recursos e inserção nas redes comerciais de circulação de dinheiro e mercadorias. Sob esses fatores mais aparentes aos observadores externos, há outra série de

5 De acordo com a literatura rionegrina, os sibs/clãs – a unidade social básica no noroeste amazônico. Ver Cabalzar (1995) para uma revisão minuciosa das discussões relacionadas à organização social na região.

6 Em linhas gerais, o baixo curso do rio Uaupés é uma área de antiga ocupação arawak, que teriam sido quase todos escravizados durante o século XVII (WRIGHT, 2005). A chegada desses grupos Tukano Oriental durante o século XIX, como venho tentando demonstrar (RODRIGUES, 2012, 2019), trata-se da ocupação de uma área até então marcada, principalmente, pela presença de povos arawak.

relações que comanda a constituição de núcleos que resultam dos esforços de criação do parentesco. Uma rede extensa móvel e inconstante marcada por ciclos de florescimentos e decadência, como tentei demonstrar em minha tese de doutorado (RODRIGUES, 2019).

A partir da análise de um movimento mais amplo de dispersão espaço – territorial que envolve os Tukano – grupo composto por cerca de 40 subgrupos – um elemento adquire destaque nos relatos dos interlocutores: o conflito como algo diretamente relacionado às dispersões territoriais. Os subgrupos tukano que se estabeleceram no baixo rio Uaupés narram que tal feito fora motivado por brigas nos antigos locais de moradia (a montante). No entanto, a residência em um novo lugar (a jusante) não teria encerrado tais desavenças.

Considerando que o conflito é algo que, em si, carrega uma força de ruptura, fissão e destruição, ainda que seus efeitos secundários possam ser exatamente o contrário, ou seja, uma reconfiguração ou fusão em outros termos, venho tentando compreender o que, para os Tukano, constitui um corpo/pessoa e até mesmo um subgrupo ou comunidade. Em suma, uma aposta de que é preciso analisar processos de constituição para ampliar a observação acerca dos processos de (des) constituição.

Para tratar da destruição/decomposição da pessoa Tukano eu poderia dissertar sobre as acusações de feitiçaria geralmente acionadas quando episódios relacionados às brigas entre os grupos são rememoradas. A feitiçaria aparece, portanto, elencada como a principal razão do surgimento de doenças, assassinatos, dispersões generalizadas de uma determinada comunidade ou quase desaparecimento de alguns grupos (o que pode ocorrer devido à perda da fertilidade ou impossibilidade de se conseguir cônjuges, por exemplo). Mas, como já mencionei, irei tratar dos perigos das viagens realizadas pelos Tukano, em especial, do perigo em que os recém-nascidos são colocados quando acompanham seus pais. Por isso, o foco na agência dos *wai-mahsã*, que podem atacar quem se desloca por seus domínios.

Como tentarei demonstrar, é o xamanismo de cura e proteção, em parte direcionado para a neutralização das agressões dos *waí-mahsã*, que evita que os corpos das pessoas sejam (des)constituídos.

A percepção de que o corpo é fabricado é uma referência direta a Viveiros de Castro (1979) em sua compreensão do corpo enquanto um dispositivo submetido a diferentes tipos de tratamentos de acordo com o ciclo de vida, o gênero, a etnicidade e o calendário ritual. No entanto, e concomitante à perspectiva de um corpo socialmente compartilhado, também cabe aqui a compreensão de que neste capítulo analisaremos a noção tukano de pessoa a partir de suas formas de subjetivação (FOUCAULT, 1984a *apud* GOLDMAN, 1996).

O corpo aparece como central pelo fato de se tratar, nos termos de Lima (2002), tanto de um princípio de individuação quanto um princípio de subjetivação. É por isso que em alguns momentos irei me referir ao corpo, em outros à pessoa e, ainda, ao corpo da pessoa. Isso decorre porque tais conceitos, a meu ver, são complementares. Como pretendo demonstrar ao longo do argumento, o *nome de benzimento* é introduzido no corpo em um processo de individuação – é o que garante uma alma específica a uma pessoa (ANDRELLO, 2010). Tal procedimento, digamos assim, é fundamental para que o corpo possa qualificar-se como forte e saudável, ou seja, conceber-se e ser concebido como um corpo tukano ideal. A prática responsável por tal feito é uma tecnologia xamânica, trata-se do *heriporã basero*, ou simplesmente, do *benzimento do coração*. No entanto, antes de adentrarmos em considerações mais profundas a esse respeito, faz-se necessário justificar como uma análise dessa natureza pode ancorar-se (tão somente?) em narrativas. Vejamos.

Narrativas e territórios

As narrativas tukano trabalham com diferentes escalas temporais e, como já argumentei em outra publicação (RODRIGUES, 2019), explorar as narrativas míticas e históricas do rio Uaupés constitui uma estratégia metodo-

lógica, uma vez que, além de dar nome a ancestrais e grupos, as narrativas também informam a respeito de seus modos de surgimento, transformação, multiplicação e de que forma pessoas e coletivos se apresentam como aspectos sucessivos em um mesmo e constante processo de ontogênese (ANDRELLO, 2012; HUGH-JONES, 2012). Stephen Hugh-Jones também argumenta que as cachoeiras, as casas e os lugares oferecem a base para pensar o tempo humano e a história comum, assim como para a construção de genealogias. Afinal, as memórias tendem a se conectar com os lugares onde essas pessoas viveram. Em síntese, em suas distintas escalas, as narrativas temporais vinculam-se necessariamente aos territórios.

Já a forma como o território é concebido também merece ser brevemente considerada. Conforme argumenta Cayón (2012), os povos Tukano Oriental afirmam que o universo é constituído por malocas invisíveis que estão conectadas entre si por caminhos conhecidos somente pelos xamãs. O cosmos está configurado a partir de uma geografia xamânica que foi construída durante as viagens dos heróis primordiais e dos ancestrais. É por isso que o autor define a geografia xamânica como um aspecto fundamental que estrutura a realidade, vincula metonimicamente as pessoas com outros seres, não humanos e humanos, que povoam o universo.

A paisagem rionegrina (inclui-se aqui o rio Uaupés, cf. nota 6) é concebida como lugares em que ocorreram eventos em tempos pré-humanos. Disso decorre toda uma complexidade da geografia local, pois os lugares têm história, como costumam dizer. Várias narrativas sobre um mesmo local coexistem, pois os lugares são constituídos por histórias sobrepostas. Ao acionar a expressão “histórias sobrepostas”, tenho em mente uma proposição de Ingold (2000), uma vez que o que ganha relevo nessas histórias são as idas e vindas dos ancestrais. Por isso, refazer essas trajetórias e recontar a história dessas jornadas significa percorrer os passos dos ancestrais que as protagonizaram no passado.

Mais do que apenas localidades as paisagens são historicidades, pois guardam a memória dos itinerários de seus diferentes habitantes. Nesse sentido, tanto o território quanto os seres vivos que as habitam

encontram-se envolvidos num mesmo processo histórico. Por conseguinte, as metamorfoses de pessoas em paisagens se afastam de uma concepção que organiza a relação entre a terra e seus habitantes sob as coordenadas do inanimado e do animado, respectivamente. A terra e seus habitantes são aspectos de um mesmo processo ontogênico. A paisagem aparece, então, não como um espaço, mas como uma região constituída pelos deslocamentos tanto de humanos como de animais, espíritos, ventos, corpos celestes etc. Todos esses deslocamentos resultam numa massa densa de travessias que se interseccionam e que, em seu conjunto, formam uma região. Como há lugares que condensam vários entrecruzamentos e neles as mais variadas afecções se ligam um perigo imanente pode aí residir.

Grande parte das concepções tukano sobre o território é expressa nas narrativas míticas e históricas. Conforme Stephen Hugh Jones (1988), os mitos estão sujeitos a um processo constante de mudança e têm papel importante nas concepções que os povos do Uaupés elaboram sobre o passado e o presente. Isso não impede que tais sociedades possuam também consciência da história. Em suma, não há apenas um modo de pensamento (mítico) vinculado a um modo específico de discurso (mito), ainda que os domínios do mito e da história tenham relevâncias contextuais distintas.

Stephen Hugh-Jones explica que o corpo mitológico consiste em ciclos míticos ordenados em uma sequência cronológica que descrevem uma cosmogonia. Trata-se, sobretudo, do estabelecimento de uma antítese entre vida e morte, da separação de pessoas de animais. Já o tempo da história é separado desse passado remoto do mito que, no entanto, continua presente como uma dimensão da realidade acessível apenas nos sonhos, no xamanismo e no ritual. A divisão entre tempo macro (mito) e tempo micro (história) também se efetua no espaço, uma vez que os eventos míticos ocorrem em um universo composto por uma única casa e os eventos da história ocorrem em um mundo formado por diversos assentamentos distribuídos em meio à floresta (HUGH-JONES, 1988).

Stephen Hugh-Jones também afirma que, embora um único termo⁷ seja aplicado tanto para o mito quanto para a história, não há confusão para os indígenas sobre as narrativas míticas e as narrativas históricas, visto que as narrativas diferem-se quanto ao estilo, ao conteúdo e as relevâncias no mundo contemporâneo. De uma maneira geral, os argumentos de Stephen Hugh-Jones (1988) apontam para compatibilidade mútua entre mito e história que coexistem como dois modos separados e complementares de tratar o passado. Tal ponto deve ser ressaltado uma vez que as sociedades indígenas foram amplamente consideradas como possuidoras de uma visão cíclica do tempo cuja história é dominada por um modo mítico de pensamento ou que passa a existir somente após o contato traumático com os não indígenas.

Bahsessé (benzimento), nomes, corpo e pessoa

Nesta seção, procurarei aprofundar a compreensão de que os *benzimentos* são encantações xamânicas que viajam através dos pensamentos por lugares fundamentais para que as pessoas possam viver bem. Irei fornecer uma conceituação panorâmica dos *benzimentos*, por assim dizer, e ancorada em alguns exemplos. Ao longo do argumento, será explorada a relação entre o *benzimento do coração* cuja finalidade é a de atribuir um *nome de benzimento* a uma criança, e a constituição do corpo da pessoa tukano.

Muitos *benzimentos* (re)percorrem uma longa rota de criação e transformação, em especial, as viagens míticas da anaconda ancestral cujo desfecho é o próprio surgimento da humanidade. Nessas viagens em pensamento, lugares emblemáticos em que eventos importantes ocorreram, as *casas de transformação*, são nomeados para que as potências de vida que neles residem possam ser (re)ativadas para fins de cura e proteção.

7 *Bikirā keti*, “stories of the old people” para os Barasana; *buhkurā kihti*, “história dos velhos”, para os Tukano. Barasana e Tukano falam línguas distintas, mas que pertencem à mesma família Tukano Oriental.

Alguns *benzimentos* consistem em posicionar vários tipos de *pari* (*imisa*), uma referência à armadilha para peixes feita de um tapume de estacas, para que não haja uma agressão xamânica. Ao cercar com *pari* efetiva-se, por exemplo, a neutralização dos ataques dos seres supra-humanos que são os donos dos lugares, os *wai-mahsã*.

O antropólogo tukano João Paulo Barreto também explica que *benzimento* é um termo genérico para *bahsessé*, um “repertório de palavras com poderes de destruição e de comunicação extra-humana” (BARRETO, 2013, p. 74). O autor exemplifica a ação destrutiva do *bahsessé* a partir de um *wai-bahsekaro* cuja finalidade é a assepsia dos alimentos a partir da eliminação de seus agentes patogênicos. Por sua vez, o *wetidarero* consiste em um diálogo formal entre os *yaí* e *kumua* (pajés e xamãs)⁸ com os *wai-mahsã*.

Durante o *benzimento do coração*, que atribui um nome tukano à pessoa, uma alma específica se aloja no peito da pessoa e corresponde à sua respiração. Trata-se um modo de subjetivação que se efetua à medida que uma parte da força de vida (*katisehe*) acumulada no período da transformação mítica é acoplada a uma pessoa. Com a morte, essa alma retorna à sua casa de origem, de maneira que pode ser reciclada com o nascimento de novos membros do clã (ANDRELLO, 2010).

Andrello (2010) também explica que, para atribuir um *nome de benzimento* a uma pessoa, o *kumu* deve lançar mão de uma encantação apropriada na qual alguns objetos são verbalmente ativados. O *kumu* tem que ir em pensamento até a casa onde surgiu o nome e soprar os nomes de todos os objetos em um cigarro. Sua fumaça será, então, baforada sobre a criança que recebe o nome. Tal procedimento permite atribuir uma alma à pessoa, na forma dos objetos de vida e transformação, os ossos de peixe, a parte

8 *Yaí* e *kumu* são categorias de pajés ou xamãs no alto rio Negro. Em linhas gerais, ao *yaí*, o pajé onça, cabe o xamanismo horizontal e ao *kumu* (*kumua*, no plural) cabe o xamanismo vertical, são os pajés-rezadores. Sobre xamanismo horizontal e vertical no alto rio Negro ver Stephen Hugh-Jones (1996).

dura e, como os nomes, imperecível da pessoa. O *nome de benzimento* é, ainda que alma, considerado um segundo corpo introjetado no corpo exterior.

Um ponto interessante do argumento de Andrello é a compreensão da noção de pessoa tukano como algo distribuído em um dado meio, para além de suas fronteiras corporais. Tal formulação remeteria à complexa relação entre a transmissão vertical e a captura horizontal como formas complementares de constituição de pessoas e coletivos no Uaupés. Em síntese, um problema de predação ontológica (ANDRELLO, 2010) entre esses grupos.

A noção de pessoa como algo distribuído em um dado meio também pode ser verificada a partir dos relatos de meus interlocutores ao afirmarem, por exemplo, que a viagem realizada pelo *benzedor* durante o *benzimento do coração* tem como ponto de partida o *Lago de Leite* (local de fermentação inicial) e a partir do qual são nomeadas diferentes espécies de frutas que ocorrem pelos rios Negro e Uaupés. É também nesse sentido a explicação de Maia e Andrello (2019) de que, entre os Tukano, os *nomes de benzimento* (*baské wamé*) correspondem a uma força vital, espacialmente localizada ou alojada, investida nas pessoas pelos *kumua*, os xamãs-rezadores do Uaupés.

Distribuídos pelos rios Negro e Uaupés, os *nomes de benzimento* conectam os seus portadores com sua ancestralidade primordial – a própria rota de criação e transformação dos povos tukano. Eis o argumento de Stephen Hugh-Jones (2002), uma vez que, segundo o autor, a atribuição do nome de espírito (*nome de benzimento*) confere a identidade do grupo a uma pessoa, pois a coletividade dos vivos é a própria continuação dos ancestrais que guarda suas memórias e vitalidades. Os *nomes de benzimento* relacionam-se com a constituição, reprodução e manutenção dos grupos e, ao atuar em favor de sua perpetuação, os indivíduos são seus portadores temporários. Após a morte, os *nomes de benzimento* voltam para os seus respectivos locais, as casas subaquáticas, localizadas ao longo do percurso realizado pela cobra-canoa ancestral.

Ainda de acordo com Stephen Hugh-Jones (2002), os *nomes de benzimento* associam-se ao sêmen e aos ossos, substâncias que correspondem à contribuição paterna na constituição corporal da pessoa, complementadas pela carne e o sangue maternos. Isso quer dizer que o corpo do bebê é formado através da contribuição diferencial dos genitores e o idioma da patrilinearidade reside no sêmen do pai que forma os ossos da criança, o elemento mais durável da pessoa (HUGH-JONES, 2002, p. 84). Mas à transmissão patrilinear corresponde também uma dependência da afinidade: as esposas que provêm de outros grupos.

A atribuição de um *nome de benzimento* relaciona-se diretamente com a formação do corpo da pessoa, uma vez que é um dos elementos de um conjunto maior que inclui o sêmen e os ossos. Por isso, gerar uma pessoa é mais do que uma questão de reprodução biológica: envolve a atribuição de um nome – não um nome qualquer –, e sim um nome que carrega consigo as potências necessárias para sua constituição mais profunda, um *nome de benzimento*. O que mais, além da própria formação, um *benzimento* proporciona ao corpo?

A gestação, o parto e os primeiros anos de vida das crianças são períodos em que os cuidados dos *benzedores* são indispensáveis. Os cuidados envolvem uma série de *benzimentos* na qual o *benzimento de nomeação* é um deles. O que todos esses *benzimentos* têm em comum é a nomeação de várias espécies de frutas, animais e peixes. As nomeações atuam para acalmar os *wai-mahsã* e para ativar a substância benéfica daquilo a que se está referindo. A preocupação com os ataques veiculados pelos *wai-mahsã* é uma constante e explica, na maioria das vezes, o porquê de as crianças adoecerem.

No *benzimento* que é realizado logo após o nascimento da criança, é necessário que se ofereça *ipadú (coca)* e cigarro para os *waí-mahsã*, que devem ter os seus nomes devidamente citados. As substâncias aparecem aqui como fundamentais na mediação estabelecida pelo *benzedor* com aqueles que podem provocar os ataques xamânicos. As referências aos nomes não aparecem somente no que diz respeito aos animais que precisam ser citados

durante o parto. No *benzimento* realizado durante a iniciação alimentar, são citados os nomes de peixes e animais de caça para que sejam evitadas possíveis intoxicações.

Ainda sobre os cuidados realizados pelo *benzedor* durante o parto, incluem-se o cercamento da parturiente através da fumaça do cigarro e o banho de toda a família (recém-nascido, mãe e pai), que deve ocorrer logo após o nascimento. Tais cuidados precedem o *benzimento do coração* de atribuição do nome. O período que envolve a gestação, o nascimento, a atribuição do nome e o início da alimentação foi denominado por um dos meus interlocutores como *acompanhamento do parto*.

Em alguns partos a criança pode nascer “*de costas*”, posição corpóreo-espacial que terá implicações negativas, como o choro desmedido e incontrolável. O *benzedor* deve, então, reposicionar o recém-nascido para que ele assuma um determinado ponto de vista, no caso, uma perspectiva a partir da qual os parentes sejam vistos, uma vez que, ao nascer *de costas*, o bebê não consegue visualizar sua genitora. O *benzimento* aqui consiste em colocar a criança nas mãos da mãe, indicando quem são os seus parentes.

É por tudo isso que, a meu ver, no que diz respeito aos processos de constituição e fortalecimento do corpo, os *benzimentos* parecem agir, em última instância, como uma espécie de estabilizador da condição humana em questão; condição essa que, como também vimos, é marcada, principalmente, pela transformação de peixes em seres humanos experimentada pelos Tukano. Ou seja, o corpo humano é, em alguma medida, o resultado de um processo de transformação. Por sua vez, a atribuição de um *nome de benzimento* integra todo o complexo que envolve a gestação, o parto e os primeiros anos de vida da criança.

É também através do *nome de benzimento* que o *benzedor* pode colocar o espírito de uma pessoa dentro de uma casa. É essa casa atribuída que, além de proteger, localiza cada pessoa não dentro de um espaço físico concreto, mas o estabelece enquanto um ser distinto que possui um *nome de benzimento* específico. Nesse ponto, vale dizer que corpo, casa e universo são associações frequentes na literatura do noroeste amazônico (HUGH-

-JONES, 1995; CAYÓN, 2012). Além da *casa*, o *banco* também aparece como objeto que atribui identidade a cada pessoa. Conforme afirma um dos meus interlocutores, com um banco a pessoa ficará sentada, tranquila. Todos devem possuir uma *casa* e um *banco*, pois o contrário disso irá gerar uma pessoa bagunceira e briguenta.

Como argumentam Maia e Andrello (2019), durante a viagem da grande cobra que os conduz em seu ventre pelas águas dos rios Amazonas, Negro e Uaupés, dez irmãos aparecem sucessivamente: *Yu'ûpuri*, *Ki'mâro*, *Akîto*, *Ye'pârã*, *Bu'û*, *Doê*, *Se'êripîhi*, *Ërêmîri*, *Âhusiro* e *Wesemi*. Eles surgem nessa ordem em localidades específicas, nas paradas da grande canoa pelas casas subaquáticas da gente-peixe. Cada um deles irá originar um coletivo que levará seu nome, dando continuidade ao processo de crescimento da força de vida originária (*katisehé*). Tais nomes constituirão um estoque fixo e permanente. O surgimento dos *mahsã turiárã*, “os que vão nascer”, haveria que ocorrer por meio do movimento coletivo e cíclico dos peixes subindo pelos rios (ANDRELLO, 2006; CABALZAR, 1995). É por esse motivo que os povos do Uaupés em geral se definem como “gente de transformação”, *pa'mâri-masa*, uma vez que, ao final da viagem da cobra-canoa, ao despirem-se de uma “roupa de peixe”, passam da condição de *wai-mahsã*, “gente-peixe”, para a condição de *diagi-mahsã*, “humanos verdadeiros”.

Um argumento importante a ser retido aqui é que a baliza central na diferenciação entre peixe e gente propriamente dita é o fato de que os primeiros se reproduzem dançando, sem intercuro sexual, com as ovas expelidas pelas fêmeas fertilizadas nas águas tornadas leitosas com o sêmen dos machos. Já a emergência de uma verdadeira humanidade ocorre por meio do ato sexual e pela gestação como formas de reprodução dos corpos. No entanto, a composição da pessoa não se restringe a isso, pois quando os *kumua* visitam em pensamento as casas que guardam a vitalidade associada aos nomes a dança da gente-peixe continuaria a ser ritualmente praticada pela “gente de transformação” (MAIA; ANDRELLO, 2019).

Um dos motivos para que se realizem os *benzimentos* é a suscetibilidade dos corpos tukano aos ataques dos *wai-mahsã*. Nesse sentido, os

benzimentos efetivam a proteção necessária para que os corpos não adoeçam. Essa condição de corpos sob constante ataque também se vincula ao processo de transformação ocorrido nos tempos ancestrais, já que os seres humanos atuais descendem daqueles que conseguiram completar sua transformação durante a viagem da cobra-canoa ancestral. Todos os seres eram parentes e não havia essa agressividade por parte dos *wai-mahsã*, que nutrem inveja e raiva porque não conseguiram transformar-se em humanos. “*Todos são contra nós, porque eles não transformaram como nós. Nós éramos peixes, né? Quando nós éramos peixes, todos eram da nossa família*” – disse-me, certa vez, um interlocutor no baixo Uaupés.

Os corpos tukano podem ficar transparentes para os *wai-mahsã*, o que possibilita serem acessados e atacados. Tal possibilidade vincula-se à importância atribuída ao *nome de benzimento*; afinal, durante os tratamentos xamânicos, o *benzedor* precisa localizar espacialmente o *nome de benzimento* do doente para que a doença seja neutralizada. Nas operações xamânicas de cura e proteção, os *nomes de benzimento* são enunciados porque nessas situações se confirmam as potências que constituem a pessoa e se combatem e neutralizam as forças que podem destruí-la.

Em meados de 2017, contei com a ajuda de Odilson, um professor tukano da comunidade Monte Alegre, baixo Uaupés, para registrar em áudio um *heriporã bahsero* (*benzimento tukano de nomeação da vida*, ou simplesmente, *benzimento do coração*) proferido por seu pai, Gregório Penha Almeida. Gravado integralmente em Língua Tukano, o material foi posteriormente transcrito e traduzido para o português pelo antropólogo tukano Dagoberto Azevedo. A narrativa não se trata de um *benzimento* integral, mas de uma versão resumida, marcada por ponderações que procuram indicar e exemplificar a forma como os *benzedores* efetuam o *heriporã bahsero*. Disponho, a seguir, alguns de seus trechos:

O grupo Tukano, quando falam do bahsese, começam lá. Digo, lá fica o nosso Pamñiri Wi'í (Casa de transformação). Todos os grupos vêm se situando no Pamñiri Wi'í. Digo, à procura do heriporã

(vida/ser/coração). Para isso, os Tukano situam seu irmão maior, nosso irmão maior conhecido por Doetiro e conhecido por Yupuri. Começa escolhendo com esse princípio, digo.

Já no princípio da escolha do heriporã. Na casa do céu, já estava o Oãkuhũ; e, pra ele, pediram o princípio da vida. A gente chama de Ohko Wahatoro (Cuia de Água), digo. Nessa Cuia, sopraram a baforada do cigarrão; daí eles encontraram a conhecida de ʉ'mukoho Ñekō (Avó do Universo) ao encontrar, lá naquela casa do Ôpekō Wi'ípũ, digo. A partir daí, eles vêm apresentando/transmitindo/nominando o heriporã. Ele será o Yupuri, o Doé, o Seribihí. Eles são grupo de irmãos maiores; quando a gente vai delineando, chega-se até no nosso grupo.

Por isso, aqui que os bahsera (benzedores) delineiam o estoque de nomes. Principia e vem prosseguindo a escolha do nome naquelas casas; ele passa em várias casas, até chegar no Di'a Wi'ĩ, chegando no Di'a Wi'í e depois até na Cachoeira de Ipanoré. Foi aí que ele trouxe a humanidade para este mundo.

Digo, por isso, que o *Bahsegu* (benzedor) começa lá e chega aqui. Tem fio de espuma de leite materno, linha de surgimento da pessoa/gente/humano. Assim que diz o bahsegu (benzedor). Tem linha de espuma de líquido de karãko (fruta buiuiu). planta de frutas grande, planta de frutas pequenas; teias de espuma de leite materno, teias de espuma de karãko. Com essas teias, a carne/o ser dele que vai fazer parte na carne humana, reveste e assenta-a. Tem seu suporte de vida, digo eu, suporte de leite materno. Tem suporte de karãko, digo eu. Tem suporte de surgimento das pessoas/gentes/humanos. Dele foi feito bahsese (benzimento) e segue adiante sobre a Cuia dele. Cuia de pedra quatzo de tapioca. Cuia de Karãko, Cuia de leite materno, Cuia de gente de aparecimento. São estes!

Banco dele, Banco de leite materno, Banco de Buiuiu, Banco de gente de aparecimento, Banco de pedra quatzo, Banco de karãko,

9 Localizada no baixo Uaupés, próxima a comunidade Uriri, trata-se do local de nascimento do menino *Caapí* e onde os diversos grupos passaram a falar línguas distintas e estabeleceram regras matrimoniais (irmãos que se tornam cunhados). É uma das *casas de transformação* mais emblemáticas do processo de formação da humanidade para os Tukano, pois é o momento em que as diferentes línguas surgiram e quando se estabeleceu a exogamia linguística.

Banco de espuma de karãko, Banco jorrante de espuma de leite materno, Banco de gente de aparecimento. São estes!

Aqui é que ele o bahsegu nomeia o nome segundo o seu grupo Tukano, fazendo-o pertencer àquele grupo. Reveste de seu suporte de grupo Tukano de suporte de leite materno, suporte de karãko, suporte de gente de aparecimento. São estes!

Também tem o seu tabacão, digo eu. Pedra quatzo de tabacão, Tabacão de Karãko, Tabacão de leite materno, Banco de gente aparecimento, Banco de leite materno, são estes. Aqui ele termina sobre esses tabacões e bancos.

Começa-se nas casas primordiais onde eles se passaram. Ainda tem mais seus bancos. Banco de espuma de leite materno, Banco de leite materno, Banco de Píkose (certa ave), banco de madeira vermelho, banco de madeira preto, banco de madeira transparente.

Tem ainda mais seu suporte de vida. Suporte de gente aparecimento, Suporte de karãko, Suporte de leite materno. Com este “insere”/“introduz”, estica e reveste-o. Continua “evocando”, ainda, Gente de carne de leite materno, Gente rei de Píkose, Gente rei de waye, Gente rei pássaro tukano. Gente rei de U’pi miriõ Gente de carne preta, Gente de gente invisível, Gente de carne/líquido carajuru, Gente de leite materno, Gente de karãko. Destas matérias ajunta, puxa e incorpora nele. Assim faz dessa parte! Aqui é que ele vai peneirar a procura do grupo dele, isso é a parte da vida dele, aí que ele direciona. Se for do nosso grupo, nomina de Ƴremĩri ou Buú caso a pessoa for do nosso grupo. Se a pessoa for de grupo de irmão maior nomina-a de Yupuri, Doe, Doetiro, Seribihi. Assim que eles nominam. Eles seguem essa escolha. Tem ainda mais a Cuia de vida dele. Cuia de quatzo de tapioca, Cuia de karãko, Cuia de leite materno são essas as cuias. Cuia de líquido de piko (certa fruta comestível). Aqui ele escolhe se nome será Buú ou Ƴremĩri. De suas veias, de seus ossos reveste desses líquidos e assenta. Aqui ele fixa para ser parte da pessoa. Por isso, tem cuia de líquido de fortalecimento do corpo cuia de líquido de yêto (fruta comestível). Cuia de líquido de cucura. Cuia de líquido de ingá-cumprido. Tem ainda mais. Cuia de líquido de abiu grande. Cuia de líquido de abiu pequeno. Ainda tem mais. Cuia de líquido de ɰ’tañimi (fruta silvestre comestível), líquido de ɰ’tañimi grande e de pequeno. Cuia do líquido de inajá, Cuia do líquido

de ucuqui. Esses são dele, ou se ele for Buú. Se for Ƴremĩri são cuias dele também na cuia de vida dele, nas veias dele, nos ossos dele incorpora e assenta; incorpora e assenta faz circular líquido nele assim, faz parte dele a vida dele. Ainda tem mais banco de vida Banco de pedra. Banco de pedra quatzo dele. Estes de banco com pinturas de trançados, Banco de pintura de tuhkũ, Banco de pinturas de formigas. Que serão banco de vida como ossos deles com as veias deles. Segura e assenta, incorpora e assenta, assim ele faz. Aqui finaliza uma parte. Quando a gente segue detalhadamente, essa versão é extensa.

Aqui segue o “benzimento” e procede o seguinte. Cuia de espuma de leite materno, Cuia de espuma de karãko. Cuia de sem brasa, Cuia de doce. Cuia de sem empecilho, Cuia de sem barulho. Cuia de sem moãstiro (tipos “fétidos”), com líquido que vai fazer parte dele incorpora, retém, amolece e insere aqui nele, amolece e põe nele! Segura e assenta-o. Aqui já está fazendo transbordar a vida! Quando põe em prática esta fórmula vem nominando e nomina. Aqui encerra, mas quando detalha torna-se extenso. (Gregório Penha Almeida, em Monte Alegre, 2017 tradução de Dagoberto Azevedo).

Inicialmente, é preciso retomar que o excerto acima trata-se da seleção de alguns trechos de uma versão já resumida de uma narrativa que compõe um *heriporã bahsero* (*benzimento tukano de nominação da vida*, ou simplesmente, *benzimento do coração*). Minha intenção é destacar o que é possível apreender acerca de um processo de constituição do corpo da pessoa durante a atribuição de um *nome de benzimento*. Vejamos.

A narrativa indica que o princípio de vida, o *heriporã* (também traduzido por vida/ser/coração), foi pedido a *Oãkũhũ* na *Casa do Céu* tendo se originado a partir da baforada do cigarro cerimonial em uma *Cuia de água*. O *benzimento tukano de nominação da vida* tem início na *casa de transformação* (*pamĩri wi’i*) com o *benzedor* (*bahsegu*) situando todos os grupos nessa casa à procura do seu *heriporã*. O *bahsegu* faz isso apresentando/transmitindo/nominando os grupos tukano a partir dos *irmãos maiores Yupuri, Doetiro e Seribihí*.

Na parte inicial também são feitas referências ao princípio exonímico da nomação tukano com a localização no extremo Leste, onde se localiza a *casa de transformação* (*pa'muri masã*) Lago de Leite, de onde *Doehtiro* conduziu a cobra-canoa ancestral pelo rio de leite, a rota de formação da humanidade, até sua emersão final na Cachoeira de Ipanoré, no médio Uaupés. Como já vimos no início desta seção, nessa rota de criação e transformação se encontram os *nomes de benzimento* tukano que serão atribuídos pelos *benzedores* (*bahsegu*) às crianças no *heriporã bahsero*. Em síntese, para constituir a pessoa e o corpo tukano o *benzimento do coração* (re) percorre a viagem mítica realizada pela anaconda ancestral.

Após o *bahsegu* nominar e situar os grupos, iniciam-se as referências às substâncias que irão compor o corpo da pessoa nominada. Leite materno, espuma do líquido da fruta buiuu e outras frutas grandes e pequenas não identificadas irão formar parte da carne humana ou ter o corpo revestido por elas. Como me foi explicado por outro interlocutor tukano, parte da operação xamânica consiste em extrair o líquido das frutas consideradas boas e doces, como a cucura, o abiu e o ingá e depositá-lo em uma cuia que corresponde ao coração. As qualidades atribuídas às frutas determinarão qualidades específicas ao corpo em formação. Por exemplo, utiliza-se o líquido do abiu para que o corpo seja fértil e capaz de gerar filhos de ambos os sexos.

Objetos, como vários tipos de cuia e de bancos, são identificados como suportes de surgimento das pessoas/gentes/humanos. Já o tabaco é citado como uma substância que é introduzida em um corpo que deve ser esticado e revestido. Por fim, vários tipos de gente também comporão o corpo tukano, como a gente rei pássaro tukano, a gente de carne preta, a gente de gente invisível e gente de leite materno.

Após a inserção de uma série de substâncias, o *bahsegu*, através do ato de peneirar, localiza o grupo e confere um nome específico à criança revestindo seus ossos com líquidos presentes em cuias (cuia de líquido de cucura, de ingá comprido, de abiu grande) para o fortalecimento do corpo. A imagem que emerge da narrativa é de um corpo que é literalmente cons-

tituído a partir de substâncias que o qualificam para se tornar revestido e fortalecido. A narrativa menciona que o *heriporã bahsero* tal como é feito originalmente ainda irá inserir e assentar no corpo uma série de outras cuias de líquidos até que a vida transborde.

Nominar, atribuir um *nome de benzimento*, é, sobretudo, produzir um corpo específico, um corpo tukano que é composto por substâncias (vegetais, principalmente), sustentado (banco) e fortalecido por líquidos presentes em vários tipos de cuias. Também é preciso considerar que a atribuição de um *nome de benzimento* tanto produz o corpo da pessoa tukano como produz grupos, uma vez que, ao atribuir um *nome de benzimento*, um ponto de vista identifica, organiza e classifica internamente um coletivo. A narrativa faz referência aos estoques de nome próprios de cada grupo seguida de uma explicação de que cada grupo possui um conjunto específico de nomes.

Uma vez que muitos *bahsegu* (*benzedores*) detêm os conhecimentos para efetuar um *heriporã bahsero*, pontos de vistas concorrentes e des- toantes podem inverter e realocar posições toda vez que ocorre uma no- minação. O *benzimento tukano de nomeação da vida* compõe corpos de pessoas tukano que pertencerão a um grupo marcado por uma acentuada plasticidade.

Perigos da mobilidade: as viagens pelo rio Uaupés e Negro

Acredito que o *benzimento* transcrito na seção anterior pôde fornecer ao leitor um exemplo contundente de como o meio contribui com a formação do corpo da pessoa tukano. Por isso, irei retomar algumas considerações relacionadas aos lugares no alto rio Negro. Na sequência, cumprirei o anun- ciado no início do capítulo e tratarei dos perigos envolvidos nos desloca- mentos por seus domínios.

Mais que um mero palco de inúmeros processos que antecedem a for- mação da humanidade, até aqui temos visto que alguns lugares contribuem para o contínuo processo de formação de pessoas e coletivos. Em todo o

noroeste amazônico, os lugares são tidos como receptáculos de potência de vida atualizados na tradição oral, nas práticas xamânicas, nos *benzimentos* e nas narrativas (CAYÓN, 2008; LOLLI, 2012).

A relação entre os lugares e suas diversas potências não parece ser algo exclusivo do alto rio Negro. Ingold (2000) elabora uma discussão aproximada em outro contexto etnográfico. O autor informa que entre os aborígenes mais sedentários da Austrália os antepassados são seres criadores que, em suas atividades de formação de mundo, percorreram toda a face da terra, viajando de um lugar para outro. A paisagem em si é um labirinto reticulado de linhas de entrecruzamento da viagem ancestral, com as localidades mais significativas em seus pontos nodais. Localidades identificadas por determinadas características da paisagem – morros, pedras – encarnam os poderes de criatividade e movimento em uma forma congelada dos antepassados. São esses poderes, por sua vez, que engendram pessoas vivas. Através de concepção, nascimento ou residência de longa duração uma pessoa incorpora a localidade em seu próprio ser.

A memória social associada à toponímia também é uma tendência assinalada na etnologia guianense. Rivière (1984) afirma que, na Guiana, os grupos locais são estabelecimentos geográficos e episódios históricos. Já Arvelo-Jiménez (1973) argumenta que, entre os Yekuana, o processo de formação, crescimento e desintegração das aldeias molda a vida política. Os exemplos não param. Thomas (1982) sugere que, entre os Pemon, as pessoas são classificadas em termos do espaço ou da região em que habitam; finalmente, Albert (1985) argumenta que os chamados blocos de população, entre os Yanomami, são designados pelo nome da antiga aldeia a partir da qual se formaram os diversos grupos locais, fruto de fissões e migrações sucessivas que os compõem. Esse mecanismo engendra o que o autor chama de “árvore toponímica”, composta pelos nomes dos diversos grupos que se formaram a partir da fissão inicial.

Retornando ao noroeste amazônico, Cayón (2010) demonstra a importância de lugares, substâncias e objetos na construção e constituição das pessoas e de suas especialidades sociais. Em outro trabalho, o autor argu-

menta que se trata de entender os lugares sagrados como componentes do cosmos e das pessoas, como pontos onde está depositado o conhecimento local – histórico ou metafísico (CAYÓN, 2012).

Mas, o que dizer especificamente sobre os perigos das viagens pelos rios Uaupés e Negro? Na seção anterior, vimos que as potências benéficas contidas ao longo da rota ancestral são fundamentais para que seja garantida justamente o fortalecimento do corpo; no entanto, como o leitor deve bem se lembrar, também já mencionamos mais de uma vez as agressões desferidas pelos *wai-mahsã*. Agressões essas motivadas por uma inveja primordial da humanidade. É justamente nisso que reside todo o perigo; por isso, trataremos, especificamente e de maneira breve, da exposição que os recém-nascidos experimentam ao acompanharem seus pais e familiares durante as viagens. Ou seja, fenômenos de (des)constituição do corpo da pessoa a partir da agência dos *wai-mahsã* – os donos dos lugares que podem atacar aqueles que se deslocam por seus domínios.

Por que viajar? Fenômeno recorrente e contemporâneo, a viagem, em linhas gerais, é uma expressão da mobilidade no alto rio Negro. Mobilidade essa que é marcada por um esforço em estender a convivialidade para além do grupo local, como bem observou Stephen Hugh-Jones (2013). Conforme argumenta o autor, estamos tratando de uma noção de convivialidade que não se circunscreve, nem está restrita, ao círculo de parentes corresidentes (HUGH-JONES, 2013).

Visitas regulares aos parentes distantes, o trabalho na roça de alguém a quem se deve um favor, as idas à cidade de São Gabriel da Cachoeira para vender produtos, para trabalhar para algum comerciante, para receber aposentadoria e procurar por um tratamento médico ou xamânico. Como já apontou Brandhuber (1999), os motivos são muitos. O fato é que as viagens são muito comuns entre os povos indígenas dos rios Uaupés e Negro (noroeste amazônico). Nessas ocasiões, não raras as vezes, a família nuclear toda se desloca. Vejamos o que nos diz um de meus interlocutores sobre os riscos à saúde dos recém-nascidos nessas situações:

Toda vez que uma criança nasce, porque a mãe vai levar essa criança pra viajar muito cedo pra São Gabriel [da Cachoeira]. Vai levar essa criança pra um lugar esquisito, onde a criança não conhece ainda. Então, esses momentos são momentos da gente preparar, acalmar esses *wai-mahsã*. Se não tem boto, tem outro, tem calango. Pra pajé tudo isso provoca doença; são momentos que ele vai fazer cigarro pra família andar mais tranquila, tá preparada pra enfrentar esses momentos de viagem ou da roça. Por isso que, quando leva uma criança, vai mostrando os lugares sagrados. Se você leva uma criança pra São Gabriel [da Cachoeira] sem avisar os lugares, ela vai começar a chorar a partir das seis e meia; dizem que ela está perdida, porque não foi avisada dos lugares por onde passou, a criança não foi avisada, não deu pra ela acompanhar, aí ela fica agitada, tem que indicar os lugares e explicar os lugares até chegar em São Gabriel [da Cachoeira]. (Pedro Meirelles, tukano, abril de 2016, em Ananás, baixo Uaupés).

No relato acima, Pedro Meirelles indica a necessidade em se preparar um cigarro para proteger a família durante as viagens. O perigo diz respeito aos ataques dos *wai-mahsã*¹⁰, identificados no relato como botos ou calangos. É preciso também que a criança seja avisada sobre os lugares pelos quais ela irá passar, que os lugares sagrados (*wametisé*) sejam nomeados para que ela não fique perdida e agitada.

As viagens são perigosas porque, além de expor as crianças aos ataques dos *wai-mahsã*, podem causar desorientação espacial – na seção anterior, vimos o quão importante é a pessoa ter o seu *banco* e a sua *casa*, ou seja, encontrar-se cosmológicamente localizada. Por isso, além de estar protegida por um cigarro preparado por um *pajé*, é necessário que os lugares sejam citados e explicados a ela. Disso decorre que deve existir um conhecimento por parte do adulto a respeito dos nomes e da localização dos lugares. Na prática, é comum que nas embarcações uma pessoa mais velha esteja sempre presente. É essa pessoa mais velha que detém mais co-

10 O interlocutor alterna entre *wai-mahsã* e *encantados*. Ambos, em sua concepção, dizem respeito ao mesmo ser.

nhcimentos sobre os lugares sagrados – geralmente é o avô quem poderá efetuar algum *benzimento* de cura se alguma criança adoecer. Viajar, nesse sentido, implica estar exposto a perigos e exige a manipulação de conhecimentos específicos.

Uma criança que ainda não recebeu um *nome de benzimento* – a procura por um *benzedor* para efetuar tal *benzimento* pode, inclusive, ser o principal motivo da viagem – corre perigo, porque seu corpo ainda não foi devidamente revestido e protegido. Como vimos na seção anterior, quando uma criança nasce os *wai-mahsã* ficam atentos esperando que lhes sejam oferecidos tabaco ou *ipadú* (coca). É preciso acalmá-los, como diz o interlocutor Pedro Meirelles no relato transcrito acima. Como também já vimos, os *wai-mahsã* são movidos por uma inveja primordial, inveja de uma humanidade que eles não atingiram, pois somente alguns emergiram pelo buraco da Cachoeira de Ipanoré como humanos. Por isso, os *wai-mahsã* são potenciais inimigos da humanidade. Ao se deslocarem por seus domínios, os corpos humanos não devidamente protegidos são alvos fáceis, tornam-se transparentes e passíveis de serem acessados e destruídos, como já dito.

Viajar sem a devida proteção e/ou sem os conhecimentos necessários acerca dos *lugares sagrados* (*wametise*) perigosos que existem pela rota é estar exposto a prováveis estragos ou *sopros*. Os motivos elencados para explicar por que os corpos humanos são castigados por dores e doenças vinculam-se, ao lado das acusações de feitiçaria entre as pessoas, aos ataques decorrentes dos *wai-mahsã*. Conhecer os perigos dos caminhos é algo fundamental, pois isso pode orientar o viajante a realizar as obrigatórias ofertas de tabaco, *ipadú* e levar consigo, se ele próprio não o for, um *kumu* para realizar os *benzimentos* de proteção.

Como bem sintetizou Oliveira (2016), algumas *casas de transformação* possuem notório significado por demarcarem pontos da viagem em que os quase humanos vão tornando-se humanos passo a passo. Mas há também lugares e casas maléficas onde encontraram-se com doenças, dilúvios, incêndios, monstros. Para enfrentar toda a sorte de dificuldades,

os demiurgos e ancestrais precisaram contar com a ajuda e os poderes do Avô do Universo.

O perigo, contudo, não se limita aos momentos de deslocamento. Em períodos específicos do ciclo de vida, pessoas de ambos os sexos – mulheres durante a menstruação e homens recém-casados que ignoram os *rituais dos antigos* – são mais suscetíveis aos ataques dos *wai-mahsã*. Uma condição estrutural parece envolver uma aparente oposição/disputa entre seres humanos e os *wai-mahsã*. Condição essa que assume contornos também emblemáticos quando lugares habitados por seres humanos sobrepõem-se a espaços xamânicos de potencial perigo. Nesse sentido, a não viagem, o permanecer, também pode ser extremamente perigosa. Entre a movência e a permanência, os Tukano nos ensinam que viver é correr perigo, é preciso estar protegido para criar-se e transformar-se ao longo dos caminhos.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud est*. Paris: Université de Paris X, 1985.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio*. Transformações e cotidiano em Iauaretê. 1. ed. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, p. 5-26, 2010.

ANDRELLO, Geraldo (org.). *Rotas de criação e transformação*. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA, 2012.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. *The Dynamics of the Ye'cuana Political System: Stability and Crisis*. *IWGIA Document*, v. 12, p. 1- 24, 1973.

AZEVEDO, Miguel; AZEVEDO, Antenor. *Dahsea Hausirõ Porã ukushe wiophesase mera bueri turi*. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2003.

BARRETO, João Paulo L. *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos*. Um ensaio de Antropologia Indígena. 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Manaus, Manaus, 2013.

BRANDHUBER, Gabriele. Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil). *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 85, p. 261-280, 1999.

CABALZAR, Aloisio. *Organização Social Tuyuka*. 1995. 233 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

CAYÓN, Luis. Ide Ma: El Camino de Água. Espacio. Chamanismo y persona entre los Makuna. *Antípoda*, v. 7, p. 141-173, 2008.

CAYÓN, Luis. *Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo*. 2010. 409 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CAYÓN, Luis. Lugares sagrados y caminos de curación. In: ANDRELLO, Geraldo (ed.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA, 2012. p. 168-194.

GOLDMAN, Marcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de Pessoa. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, p. 83-109, 1996.

HUGH-JONES, Stephen. The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians. *L'Homme*, v. 106-107, p. 138-155, 1988.

HUGH-JONES, Stephen. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, Janet.; HUGH-JONES, Stephen (ed.). *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 226-252.

HUGH-JONES, Stephen. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline. (ed.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. p. 32-75.

HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riquezas visíveis: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.

HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. Tradução de Renato Sztutman. In: ANDRELLO, Geraldo (ed.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2012. p. 138-167.

HUGH-JONES, Stephen. Bride-service and the absent gift. *Journal of Royal Anthropological Institute*, v. 19, p. 356-377, 2013.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo?. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.

LOLLI, Pedro. Nos caminhos dos Yuhupdeh. Travessias e conhecimento no igarapé Castanha. In: ANDRELLO, Geraldo (ed.). *Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de Origem dos Povos Indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2012. p. 211-222.

MAIA, Arlindo; ANDRELLO, Geraldo. Ye'pâ-Di'ro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazônico*, v. 10, n. 1, p. 3-81, 2019.

MAIA, Moisés; MAIA, Thiago. *O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Paulo; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI (ISA/H3000), 2004.

OLIVEIRA, Melissa S. Sobre Casas, Pessoas e Conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano *Hausirô* e *Ñahuri* porã, do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico. 2016. 463 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RODRIGUES, Raphael. *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye'pa masa do baixo rio Uaupés (alto rio Negro)*. 2012. 131 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

RODRIGUES, Raphael. *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)*. 2019. 298 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

THOMAS, David J. *Order without government: The society of the Pemon indians of Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, v. 32, p. 40-49, 1979.

WRIGHT, Robin. *História indígena e do indigenismo no alto Rio Negro*. 1. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

Pedra que não anda dá lodo: reflexões sobre a luta e os movimentos quilombolas no Norte de Minas Gerais¹

Pedro Henrique Mourthé de Araújo Costa²

Introdução

Em minha pesquisa de mestrado realizada em Brejo dos Crioulos, comunidade quilombola localizada na região Norte do estado de Minas Gerais³, um aspecto marcante, percebido no decorrer do trabalho de campo, foi a importância atribuída pelos quilombolas às narrativas relacionadas à *luta*⁴. A maior parte da pesquisa foi feita através de conversas realizadas com os moradores sobre os *enfrentamentos* realizados na *luta pelo território* (MOURTHÉ, 2015).

No decorrer dos já somados vinte e três anos de *luta* pela titulação de suas terras, os habitantes de Brejo dos Crioulos e seus *parceiros* recorreram

-
- 1 Versões preliminares deste texto foram apresentadas no “V Encontro das Ciências Sociais no Norte de Minas”, em julho de 2018 e na “31ª Reunião Brasileira de Antropologia”, em dezembro de 2018. Neste capítulo, desenvolvo alguns dos temas abordados nos trabalhos apresentados nestes eventos.
 - 2 A pesquisa de doutorado foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP/Processo nº 2016/11081-0), a quem agradeço o apoio.
 - 3 Brejo dos Crioulos é formado pelas localidades de Araruba, Orion, Ribeirão do Arapuim, Caxambu I, Caxambu II, Furado Seco, Furado Modesto, Serra D’Água e Tanquinho. O território quilombola estende-se pelos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia.
 - 4 Ao longo do texto, utilizo a fonte em itálico para diferenciar termos e expressões utilizados pelos meus interlocutores.

a diferentes formas de ação política no intuito de assegurarem à efetivação dos direitos quilombolas. A partir do ano de 2004, após receberem o *apoio* dos militantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), foi iniciada na comunidade a *luta pela retomada do território*. Além de serem os primeiros habitantes de uma comunidade negra rural no estado de Minas Gerais a reivindicarem os direitos constitucionais sobre o território⁵, os moradores de Brejo dos Crioulos também foram os primeiros a *retomar* as fazendas que historicamente os *encurralaram* e que, durante vários anos, concentraram a maior parte das suas terras⁶. Além disso, falar da *luta* também implicava mencionar *andanças* para além de Brejo dos Crioulos, como aquelas feitas com os movimentos e *parceiros*:

Nós ficamos em um assentamento em Itapeva, em São Paulo. Ficamos lá setenta e cinco dias. De dentro do acampamento, foi tirado um de Brejo e da região Norte. Nós fomos em uma equipe de quatro pessoas, três do MST e eu como representante quilombola aqui do Brejo. Saindo de lá, nós fomos para a Conferência Terra e Água. Eu mesmo tenho quatro *certificados de formação política!* Certificado da conferência Terra e Água, Encontro do ENA [Encontro Nacional de Agroecologia] que teve em Recife e Encontro Quilombola que teve em São João da Ponte, a nível estadual. Esses lugares tudo aí *nós andamos com o movimento*. (Nilson, Ribeirão do Arapuim, Brejo dos Crioulos, 2014)⁷.

5 O art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) afirma: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos” (BRASIL, 2006).

6 Após sofrerem os efeitos de violentos processos de expropriação e restrição territorial iniciados em meados de 1930, no período denominado de *tempo da divisão*, os moradores passaram a viver, como costumam dizer, *encurralados* em estreitas parcelas de terra entre várias fazendas, com acesso restrito ao seu território tradicional. Para uma discussão detalhada acerca deste assunto e sobre a *luta* de Brejo dos Crioulos, ver Mourthé (2015, 2017, 2021).

7 Os nomes das pessoas que contribuíram com a pesquisa de doutorado foram preservados.

Ao longo do trabalho de campo, participei de encontros, reuniões, visitei sedes de instituições e de órgãos governamentais nas cidades de Montes Claros e Belo Horizonte. Apesar de ter realizado uma estadia prolongada na comunidade, também acompanhei meus interlocutores em algumas de suas *andanças* e circulei pelos lugares nos quais eles circulam ou possuem conexões. Este *movimento* – espacial e metodológico – me possibilitou aprender um pouco sobre as *articulações* dos quilombolas de Brejo dos Crioulos com outros povos da região, outros atores, bem como a dinâmica de sua *rede de parceiros*, constituída e acionada no âmbito da *luta pelo território*⁸.

Outro aspecto relevante da pesquisa foram os encontros frequentes com os documentos, me levando a argumentar que seguir os quilombolas também implicou seguir uma enorme “trilha de papéis” (MORAWSKA VIANNA, 2014). Assim como o depoimento apresentado acima, no qual Nilson menciona seus *certificados de formação política* recebidos nos encontros em que frequentou, também em meu convívio com outros companheiros de pesquisa os *documentos da luta* – *certificados*, cartilhas, *cartas políticas*, *liminares*, reportagens, crachás – reiteradamente apareciam. Através destes *papéis*, eles falavam sobre seus engajamentos na *luta* e narravam suas *andanças*⁹. Estas particularidades do meu trabalho de campo me levaram, ao final da pesquisa, a produzir uma etnografia que procurou descrever como a *luta pelo território* em Brejo dos Crioulos é constituída, em diferentes escalas, por diversos *movimentos* (MOURTHÉ, 2015).

8 A *rede de parceiros* é formada por advogados, técnicos, pesquisadores, militantes, instituições como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA-NM) e movimentos sociais como o MST. Pessoas e organizações que, a partir de intensidades e metodologias diferentes, acompanham, apoiam (ou já acompanharam e apoiaram) as mobilizações quilombolas. Nos lugares mencionados acima, estive conversando com estes *parceiros*.

9 O que também ocorreu durante a pesquisa de doutorado, como veremos na próxima seção. A respeito deste tema, ver também Mourthé (2021, no prelo).

Com intenção de aprofundar essas reflexões, a pesquisa de doutorado foi um desdobramento do mestrado. A proposta foi ampliar o recorte do estudo e realizar uma etnografia da *luta* quilombola na região do Norte de Minas. Para tanto, além de dar sequência ao trabalho em Brejo dos Crioulos, durante o campo desenvolvido entre 2016 e 2018, também realizei incursões em outros quilombos da região. Foram realizadas visitas e estadias em Croatá, Sangradouro Grande, Gameleira e Várzea da Cruz, comunidades localizadas na zona rural do município de Januária, na margem esquerda do rio São Francisco; nos quilombos de Praia e Lapinha, também localizados nas margens deste rio, porém no município de Matias Cardoso; e em Agreste, comunidade situada em São João da Ponte, próxima a Brejo dos Crioulos. Nestes lugares, pude conviver e realizar conversas com diversas lideranças, militantes e outras pessoas que participam dos movimentos sociais, entidades, associações quilombolas e de povos e comunidades tradicionais.

Além disso, durante o trabalho de campo também segui meus companheiros de pesquisa em suas *andanças* e acompanhei diversos eventos e atividades do mundo dos movimentos¹⁰ – encontros, reuniões, seminários, oficinas, atos, celebrações etc. – que ocorreram nas próprias comunidades, em diferentes cidades da região e na capital Belo Horizonte¹¹. Minha intenção foi apreender a importância destes momentos, o que eles produzem e o que é necessário para produzi-los; quais são as *articulações* e alianças te-

10 Ao utilizar a expressão “mundo dos movimentos” neste texto tenho como inspiração as próprias formulações dos meus interlocutores e algumas etnografias. Nos trabalhos de Comerford (1999) e Loera (2009), os autores utilizaram respectivamente as expressões “mundo social das organizações de trabalhadores rurais” e “mundo das ocupações de terra” para caracterizarem as especificidades dos mundos etnografados por eles. Já no capítulo escrito por Comerford, Almeida e Palmeira (2014, p. 82), os autores optaram pelo uso de “mundo da participação”. Em um trabalho anterior, Sigaud (1996, p. 174) usa a expressão “mundo dos engenhos” em sua pesquisa realizada na Zona da Mata de Pernambuco, contexto no qual Rosa (2009, 2011), lançou mão do termo “mundo dos movimentos”.

11 Nestas *andanças*, também realizei visitas as sedes das organizações e me encontrei com lideranças e *parceiros* nos municípios da região e em Belo Horizonte, onde também foram realizadas conversas e entrevistas.

cidas pelos quilombolas com outros povos, movimentos, *parceiros* e, deste modo, realizar um esforço de compreender e descrever etnograficamente, partindo do ponto de vista dos quilombolas, o movimento e a *luta* na região do Norte de Minas. A proposta deste capítulo é apresentar algumas reflexões da pesquisa de doutorado. O texto está organizado em três seções. Na primeira delas, a ideia foi realizar uma tentativa de descrever como a *luta* quilombola é feita em *movimento*, na circulação de pessoas, conhecimentos, coisas, símbolos, práticas e *tradições*. Em seguida, descrevo os modos como os quilombolas realizam suas *andanças*, *mobilizam* seus *companheiros* e assim também fazem suas *lutas*. A última seção do capítulo é dedicada às reflexões finais.

Fazendo a luta em movimento

Uma dimensão muito valorizada pelos que estão engajados no mundo dos movimentos sociais está relacionada à mobilidade que a participação nesse mundo confere a suas vidas. Ao falarem das suas *lutas*, costumam reviver, com bastante gosto, as *andanças* e *viagens* realizadas com os movimentos e *parceiros*. Assim como fez Nilson (em depoimento citado acima) – que, ao falar do seu envolvimento com o MST, evocou suas *andanças*, o acampamento onde ficou em São Paulo e os encontros dos quais participou – nas conversas com outros companheiros de pesquisa, o aspecto de *movimento* da *luta* é algo sempre destacado em suas narrativas.

Como me disse uma interlocutora de Croatá, participar de um movimento é “[...] frequentar os encontros e *viajar* muito: igual a gente teve em Mariana, em Linhares, teve na Ilha do Batoque lá no Pernambuco, foi para Petrolina.”

Pedro: E todas essas viagens que vocês vão, antes de vocês participarem dos movimentos, vocês viajavam tanto?

Moradora de Croatá: Nós não *viajávamos* era de jeito nenhum. Nós só começamos a *fazer viagem* depois da organização do *movimento*, da pastoral, que foi quando a gente começou as *andanças*. (Moradora de Croatá, 2018).

O *movimento*, citado no depoimento da minha interlocutora, é o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP). No Norte de Minas, seu surgimento ocorreu através das mobilizações em torno da campanha nacional pela regularização dos territórios pesqueiros e da atuação do Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP).

De modo similar, outra companheira de pesquisa, que também faz parte do MPP, chamou atenção para a *reviravolta* que a inserção no *movimento* e o apoio recebido das pastorais provocou em sua vida. Antes de se engajar no MPP, contou que se dedicava apenas à “*luta dentro da comunidade*” e aos seus estudos:

Pedro: Antes você viajava também? Antes de participar do movimento?

Moradora de Croatá: Não. Só aqui mesmo dentro de Januária pescando. Era só essa minha função, estudando e pescando. Acabei de fazer um curso técnico de agente de saúde, tem uns três meses. Ia daqui pra IFNMG¹², voltava pra pescar e ia na *luta aqui dentro da comunidade*. Depois que a gente conheceu o *movimento*, o pessoal da pastoral da pesca, pastoral da terra, foi aí que deu essa *reviravolta* na vida minha, na vida de todo mundo. (Moradora de Croatá, 2018).

Viajando com o *movimento*, ela ainda contou que conheceu outras comunidades quilombolas, vazanteiras, pescadoras, outras terras indígenas e gente de várias regiões do país: “[...] agora mesmo em Pernambuco, nessa *formação*, tinha pessoas do Nordeste, do Sul, um monte de gente mesmo, um pessoal do Rio de Janeiro, outro do Rio Grande do Norte, outro do Rio Grande do Sul, muita gente”. Entusiasmada, disse ainda: “[...] os únicos estados que eu nunca fui são esses quatro: Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, São Paulo e Rio de Janeiro, mas os outros tudo a gente já foi”.

12 O Instituto Federal do Norte de Minas (IFNMG) possui um campus na cidade de Januária e oferece gratuitamente cursos técnicos e superiores.

Como observou Rosa (2009, p. 158), em seu esforço de “reconstituir alguns dos sentidos que o pertencimento a um movimento de sem-terra” possui na região da Zona da Mata pernambucana, engajar-se em um movimento corresponde a “uma nova possibilidade de inserção social” (ROSA, 2011, p. 46). Citando o exemplo de um dos seus interlocutores, Miguel, que de modo semelhante a algumas pessoas com quem conversei, conheceu, em meio aos “cursos militantes”, “Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, entre outros estados” (ROSA, 2009, p. 160), o autor argumenta: “[...] para alguém que conheceu o Recife, distante menos de cem quilômetros de sua cidade natal, apenas aos 18 anos, ter visitado algumas das principais cidades do país representa muito” (ROSA, 2009, p. 160). Ainda segundo Rosa (2009, p. 162):

[...] o movimento não tem para ele um fim em si mesmo. A admiração e seu orgulho pessoal denotam que sua aventura agora já poderia ser reconhecida, não apenas porque muitas famílias tiveram acesso à terra, mas porque ele tem novas histórias para contar, de suas viagens e das conquistas do movimento. Um movimento que por meio de figuras como ele ganha espaço nas narrativas pessoais e familiares da Zona da Mata.

De modo próximo ao que observou Rosa (2009, 2011), a pesquisa mostrou que para os quilombolas norte-mineiros, o engajamento nos movimentos não tem uma finalidade única. Tampouco suas *andanças* e as motivações dos seus deslocamentos podem ser circunscritas a uma só dimensão. Além disso, para meus companheiros de pesquisa, tão importante quanto participar de um determinado movimento ou *luta* é transformar suas vivências em narrativas. Narrativas que falam dos lugares visitados e conhecidos, das amizades tecidas e que enfocam principalmente o que foi experienciado e aprendido ao longo das *andanças*.

Aqueles que *abraçam a causa quilombola e entram na luta*, têm rotinas marcadas pelos *encontros, cursos, seminários, intercâmbios, reuniões* e outras atividades, estando sempre *andando, rodando e viajando*

para outras comunidades, cidades e estados. Os quilombolas sabem que para garantirem a efetivação dos seus direitos territoriais precisam *correr atrás*, movimentar seus corpos, seguir em suas *caminhadas*, mobilizar suas *redes de parceiros* e fazer outras alianças.

Os *intercâmbios* são uma destas atividades, por meio das quais as lideranças conseguem *visitar* e *conhecer* outros quilombos, terras indígenas, outras comunidades tradicionais, assentamentos e acampamentos. São momentos importantes para rever os conhecidos, *fazer novas amizades*, realizar *trocas de experiências e conhecimentos*, elaborar *estratégias* e tecer alianças. Como chamou atenção uma jovem liderança de Brejo dos Crioulos:

Já saí demais *trocando experiências* com outros povos para trazer *conhecimento* para o território. E, nessas *trocas de conhecimento*, nós ficamos uma semana na aldeia Xakriabá aqui em Minas e também na aldeia Tupinambá na Bahia. Eu não me lembro qual foi o ano, mas nós fomos em uma reunião em Brasília e lá tinha índios, negros, o pessoal do Olodum, tinha um pessoal da Alemanha, um monte de povos ao mesmo tempo, todos lá em Brasília. E quando você vê esse *ajuntamento de gente*, índios, mestiços, ciganos, quilombolas, juntos, você percebe que são nações diferentes, pessoas diferentes com um único objetivo que é lutar pelos seus *direitos*. Aí você desenvolve, para e pensa. Vê que a *luta* é feita nesse *ajuntamento de gente e nações diferentes*. (Moradora de Brejo dos Crioulos, 2014).

Em Montes Claros, quando perguntei a um representante da Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais sobre a importância destas atividades, ele foi enfático ao dizer: “[...] o próprio povo não aceita essa forma de educação, que a gente senta numa cadeira e vai ouvir. Eles *aprendem* bem mais nessa *rodagem*, *rodando* e participando de reuniões em vários lugares”. Ainda segundo ele, essa foi uma questão apontada pelos próprios participantes dos eventos promovidos pela Articulação:

O próprio povo apontou isso: que *aprende* bem mais nesses *intercâmbios*, *conhecendo* outros lugares, indo nas reuniões em outras comunidades, participando desses espaços de *luta* que são bem mais relevantes do que ficar em uma sala sentado na frente de um programa de curso. Eles sentados ouvindo as coisas. A *formação* deles é na *luta*, é nesses *intercâmbios*, é nessa *articulação* e *rodagem*. (Representante da Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais, Montes Claros, 2016).

A importância destes momentos também pode ser percebida na constituição dos próprios movimentos sociais dos quais os quilombolas fazem parte, como é o caso da própria Articulação Rosalino, entidade que se caracteriza como uma aliança entre os representantes dos diversos povos da região: indígenas, quilombolas, geraizeiros, vazanteiros, veredeiros, caatingueiros e apanhadores de flores sempre-vivas. Batizada com o nome do cacique Xakriabá Rosalino Gomes de Oliveira, assassinado por fazendeiros da região em 1987 (MAGALHÃES; ANAYA, 2015), a articulação surgiu como um dos *encaminhamentos* do “Encontro Regional Povos Comunidades Tradicionais”, realizado em 2011 em Montes Claros (DAYRELL, 2019)¹³.

Além da Articulação Rosalino, as lideranças com as quais me deparei em campo também compõem e se associam a outras organizações e movimentos formados em meio aos encontros e reuniões. A esse respeito, podemos citar a Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais N’ Golo, criada em 2005 após os desdobramentos do “I Encontro Mineiro de Comunidades Negras e Quilombos” (COSTA, 2019); a Coordena-

13 Em sua tese de doutorado, Dayrell (2019, p. 16) também destaca uma série de outros encontros nos quais lideranças norte-mineiras participaram desde 2000 como momentos importantes para a consolidação desta entidade e para “a construção da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais”. Segundo o autor, a Articulação Rosalino teve sua inspiração na Comissão Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), nos seus espaços de diálogo e nos encontros fomentados pela comissão. Para uma discussão detalhada sobre a constituição desta entidade e sua atuação, ver Dayrell (2019). Sobre o surgimento da CNPCT e suas dinâmicas de funcionamento, ver Guedes, Pereira e Mello (2014).

ção Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ); a Articulação Vazanteiros em Movimento e o Coletivo Vale dos Quilombos¹⁴.

Por outro lado, como mencionado na seção introdutória deste texto, além de olhar para a circulação de pessoas, outro objetivo do capítulo é descrever como a *luta* quilombola também é feita na movimentação e mobilização de coisas, símbolos, práticas e *tradições*. Nesse sentido, durante o trabalho de campo procurei estar atento à materialidade da *luta*.

Sobre este tema, Leite Lopes e Heredia (2014) chamaram atenção para as diversas “estratégias de visibilização” empregadas pelas lideranças em meio aos eventos. De acordo com esses autores, “[...] a produção de símbolos de reconhecimento (vestimentas, acessórios, músicas, bandeiras) é intensa nesses espaços de interação e afirmação de identidade” (LEITE LOPES; HEREDIA, 2014, p. 25).

Posso afirmar que na maioria dos encontros, reuniões e mobilizações nos quais acompanhei meus companheiros de pesquisa, foi notável observar o cuidado destas pessoas com as vestimentas e os objetos portados no corpo. Muitos costumam comparecer aos eventos trajando camisetas personalizadas das associações, sindicatos, organizações e movimentos sociais dos quais fazem parte. Como me disse o presidente de uma associação comunitária, esta é uma das *tradições* dos quilombolas norte-mineiros:

É costume ter a camisa da associação. Primeiro ponto, você vai no movimento e você *diferencia*, você não precisa de pergun-

14 Ao analisar as mobilizações que resultaram na criação da CONAQ, Souza (2016) também chama atenção para uma série de encontros que antecederam o momento de fundação da entidade quilombola, que aconteceu em Bom Jesus da Lapa (BA) em 1996. Já Anaya (2014, p. 4046), por sua vez, mostra que a Articulação Vazanteiros em Movimento, que se constituiu ao longo da bacia do alto-médio São Francisco desde 2005, tem sua origem nas mobilizações de coletivos “[...] que foram se articulando nesses anos e apoiando as comunidades de Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha”. Outro coletivo criado na região, o Vale dos Quilombos, também surge de encontros realizados em comunidades quilombolas dos municípios de Manga e Matias Cardoso.

tar de que comunidade você *pertence*, já tá estampado. Ele é de tal comunidade, ela é de tal comunidade. Sem contar também que entra alguma coisa para a associação. Vão supor que você vai vender uma camisa por uns vinte reais, ou dez reais, que seja, é uma fonte que, de uma forma ou outra, vai ajudar no trabalho da associação. É uma *tradição* nossa aqui da região fazer as camisas. (Morador de Sangradouro Grande, 2017).

Os bonés e as bolsas de tecido também são muito apreciados, uma vez que, tal como as camisetas, carregam siglas, nomes de movimentos, associações, frases, palavras de ordem, ilustrações, imagens e estampas. Os chapéus de palha e de couro, os lenços, turbantes, colares, terços, fitas e pulseiras também são usados com frequência e afirmam, no corpo de quem os portam, o modo de ser quilombola.

Meus companheiros de pesquisa também *levam* para os encontros as bandeiras e *banners* dos movimentos, entidades e das associações. Confeccionam faixas e cartazes que ocupam estes espaços. Como me disse uma interlocutora, *levar* as bandeiras é uma forma de *mostrar a caminhada* e de *impor a presença*: “[...] cada um *leva* a sua, *levanta a sua bandeira*, *mostra a sua caminhada*. Nós estamos identificando que nós estamos ali, que a nossa *presença* tá ali. Mesmo que eles não queiram, nós estamos *impondo a nossa presença*”, enfatizou ela.

Outras coisas que circulam junto aos quilombolas são as sementes, frutas e verduras. Cultivadas *sem veneno*, como costumam enfatizar, são colocadas em exposição e despertam a atenção dos participantes, transformando-se numa oportunidade de os agricultores falarem sobre a origem de sua produção agrícola, das suas formas de cultivo e das *lutas* travadas nos seus territórios. Principalmente quando os produtos vêm de alguma *ocupação* ou *retomada*. Segundo disse um interlocutor de Croatá, esse é também um jeito de “*levar as experiências praticadas no território*”. Depois de expostas, costumam ocorrer as trocas de sementes e a distribuição de verduras e frutas entre os participantes.

Se minha participação nos eventos me possibilitou observar como estas coisas e símbolos circulam nos espaços do movimento quilombola e fazem parte da *luta*, as estadias nas comunidades e o convívio com as lideranças me permitiram compreender o significado que elas possuem na vida cotidiana destas pessoas. Assim como os já mencionados *documentos da luta*, cuidadosamente guardados em pastas, bolsas e malas, as sementes ganhadas nos encontros costumam ser armazenadas nas garrafas PET, potes e sacos plásticos. Muitas delas também são *espalhadas* entre os moradores. Os artesanatos são expostos nas prateleiras das casas. As bandeiras dos movimentos, das associações, as fotografias, os cartazes e os crachás dos eventos também são afixados nas casas, nos bares, nas sedes das associações e *retomadas*. Os bonés, bolsas, camisetas e pulseiras são usados no corpo e guardados como recordações. Todas estas coisas servem para manter viva a *história da luta quilombola*. Dessa forma, através destes artefatos, meus interlocutores narram suas histórias, experiências e as *andanças* realizadas com os movimentos.

As diversas apresentações musicais, cantos, *gritos de ordem*, danças, rezas e as *rodas de batuque* têm lugar garantido ao longo dos eventos e atividades frequentadas pelos quilombolas. Segundo costumam dizer: “*se tiver luta, tem batuque, tem festa*”.

Como relatou uma diretora da Federação N’Golo, “*o batuque é o chão. Se não tiver o batuque, não tem reunião*”:

O *batuque* é ali aonde vai resgatar lá no fundo as nossas raízes, para que a gente entenda. Quando soam os tambores, o *batuque* é tão forte, tão forte, que eu lembro que a gente foi uma vez [...] foi no Rio de Janeiro? Parece que foi, não sei lembrar mais. Aí chegou no Palácio do Governo, pediram para ir no banheiro e eles não aceitaram. Disse que não podia as mulheres irem no banheiro. E o pessoal sentou ali, tacou um tambor para cima. Num instantinho, eles deram banheiro para o povo, mandaram servir café e lanche. Então, o *batuque* ele é muito forte para nós. Para nossa raiz, para os nossos conhecimentos, ele é muito importante. (Diretora da Federação N’Golo, Manga, 2017).

Formado pelos dançarinos, tocadores de pandeiro, triângulo e da *caixa*, um pequeno tambor feito com couro de animal e madeira, o *batuque* inicia-se quando uma grande roda “[...] se abre e todos vão cantando no ritmo de versos. Homens e mulheres de todas as idades vão entrando na roda e sapateando em pares. Geralmente a pessoa que está no centro da roda convida outra pessoa para *entrar e batucar*” (MOURTHÉ, 2015, p. 129-130). A *caixa* é o instrumento que dita o ritmo do *batuque* e dos versos cantados. Quem canta os versos tem a responsabilidade de *puxar o batuque*. Quando isso acontece as pessoas vão *acompanhando a brincadeira*.

Em suas *andanças* pelo mundo dos movimentos, os quilombolas que fazem parte dos *grupos de batuque* costumam *carregar* seus instrumentos e os chamados *conjuntos de batuque*, que compõem, junto com as pessoas, as *rodas e apresentações*¹⁵. “É a *tradição* que nós temos da terra aqui do Brejo. Toda vez que vai na reunião, encontro, nós *levamos*. O povo sempre pede o *grupo do batuque*”, disse-me um dos integrantes do *grupo* do quilombo. “Eu já *rodei* esse mundo *batucando*. Eu e minha *caixa*”, comentou outra interlocutora, uma das principais articuladoras do *batuque* em Brejo dos Crioulos.

Assim como as pessoas *viajam, conhecem* outros lugares, outros *companheiros* e organizações em suas *andanças* com os movimentos, o mesmo pode ser afirmado em relação àqueles que estão envolvidos nos *grupos de batuque* e são encarregados, em meio à *luta*, de *levar a brincadeira* para os eventos do movimento quilombola.

Em Brejo dos Crioulos, enquanto conversava com uma interlocutora sobre a sua participação na *luta pelo território*, ela me disse que foi apenas quando passou a “*sair e participar das reuniões e viagens*”, que ela *começou a aprender*: “[...] eu acredito que desde a época que eu *comecei a sair*,

15 Os *conjuntos de batuque* são formados por camisetas personalizadas e por lenços e saias, vestimentas usadas pelas mulheres. Ao *levarem o batuque* para os eventos, os quilombolas também têm o hábito de enfeitarem seus instrumentos.

participar de reunião, foi que eu comecei a *saber dos direitos* [...]. Porque você vai *aprendendo, conhecendo e sabendo* das coisas”, disse ela.

Para outra liderança do quilombo, a vida daqueles que se engajam na *luta* é uma “*vida em movimento*. De uma reunião para outra” ou, “de um acampamento para outro”, na qual “nunca se fica num lugar só. É *andando* para todo lado, e o pessoal atrás”. De modo análogo ao que relataram outros interlocutores, ele disse: “quem me ensinou foi o povo, no dia a dia do campo, acompanhando o povo, nas ocupações, *viajando*. Aí eu só fui aprendendo”.

No decorrer da pesquisa, assim como destacado nessas narrativas, em outras conversas travadas com meus interlocutores muitos deles enfatizaram que são nas *andanças, caminhadas, viagens e saídas* que eles *aprendem*, adquirem *conhecimentos, ganham experiência, sabedoria* e passam a ter *entendimento* sobre determinados assuntos. Tais narrativas me fizeram perceber que a *luta* exige dos quilombolas um modo de engajamento no qual o *movimento* é central, estando relacionado a tipos variados de conhecimentos e aprendizados que são adquiridos e produzidos ao longo de suas *andanças*.

A relação entre mobilidade, aprendizagem e produção de conhecimento é um tema caro para a antropologia. No trabalho de Ingold (2015, p. 12), o autor enfatiza a “primazia do movimento” e defende a ideia de que a vida não é vivida apenas “*em um lugar*”, mas “ao longo de trilhas, ou *caminhadas*” (INGOLD, 2015, p. 12). Para Ingold (2015, p. 122), a vida se traduz em movimento, “onde quer que haja vida, há movimento”. “Ser, eu diria agora, não é estar *em um lugar*, mas estar *ao longo* de caminhos. O caminho, e não o lugar, é a condição primordial do ser, ou melhor, do tornar-se” (INGOLD, 2015, p. 38, grifos do autor). De acordo com aquele que é, segundo este autor, o principal argumento do seu livro:

[...] mover, conhecer e descrever não são operações separadas que se seguem umas às outras em série, mas facetas paralelas do mesmo processo – aquele da vida mesma. É movendo-nos que

conhecemos, e é movendo-nos também que descrevemos. (IN-GOLD, 2015, p. 13).

Na pesquisa de Aporta (2004), realizada junto aos Inuit de Igloolik, no Ártico canadense, o autor argumenta que o movimento tem uma importância fundamental na cultura deste povo. “Viajar” é algo central para os Inuit, “um modo de ser” e não “uma atividade transitória de ir de um ponto A para um ponto B. A vida acontece enquanto se viaja” (APORTA, 2004, p. 13, tradução minha). Como ocorre ao longo das *andanças* quilombolas, nas viagens Inuit as pessoas se encontram, conversam, aprendem e realizam uma série de atividades. Além disso, o autor nos mostra como o conhecimento dos trajetos é aprendido enquanto se viaja ou, através de relatos orais. Narrar uma “história de viagem” é, segundo Aporta (2004, p. 26, tradução minha), “tão importante quanto a própria viagem”.

Este aspecto também é destacado no trabalho de Guedes (2011, p. 185), desenvolvido no Norte de Goiás, em Minaçu, no qual, para seus interlocutores, “falar sobre o trecho (ou o *mundo*) é quase tão importante quanto percorrê-lo”. Em sua etnografia, o autor explora os diferentes sentidos, ideias e valores atribuídos por essas pessoas à mobilidade.

Alves (2016, p. 12) também analisa os “múltiplos movimentos das famílias de Pinheiro”. A autora propõe “encarar o movimento como motor existencial dessas pessoas” (ALVES, 2016, p. 15). Tal como as *andanças* dos quilombolas norte-mineiros, Alves (2016) descreve como seus interlocutores vão conhecendo outros lugares e vivenciando novas experiências, seja por meio do movimento quilombola ou de suas *saídas para trabalhar*. O contato com agentes externos e com outros *companheiros* faz parte da dinâmica da vida destas pessoas. Para os quilombolas de Pinheiro, que conhecem os moradores de Brejo dos Crioulos e até oram para eles em virtude dos conflitos territoriais vividos na comunidade, quanto “[...] mais se *anda*, mais *sabedoria* se tem, seja de outras realidades e lugares [...] ou seja sobre burocracias e sobre *política*” (ALVES, 2016, p. 64, grifos da autora).

Inspirado nessas e em outras etnografias¹⁶, procuro pensar as *andanças* dos quilombolas norte-mineiros não apenas como deslocamentos físicos realizados entre diferentes lugares. Ao invés disso, a ideia é refletir sobre estes e outros *movimentos* como uma maneira singular dos meus interlocutores habitarem e agirem no mundo. Ou, melhor dizendo, de habitarem os mundos por entre os quais circulam e fazem a *luta*.

As minúcias da mobilização

Por outra perspectiva, para garantir suas presenças e as dos demais participantes nos eventos, as lideranças precisam realizar um trabalho árduo, que muitas vezes exige ações em rede. Na *mobilização*, além de contarem com o apoio de prefeituras, vereadores e sindicatos, costumam acionar e receber o suporte dos *parceiros* e movimentos. O uso do telefone celular é fundamental para garantir o sucesso dessas ações. Por meio das ligações, as lideranças são convidadas para os eventos e as viagens, passam a se inteirar sobre o andamento de outras *lutas*, sobre as *visitas* dos *parceiros* às suas comunidades e são informadas da vinda de membros de outras instituições e representantes de órgãos governamentais aos quilombos. Através dos telefonemas atores são conectados, estratégias são definidas, negociações são efetivadas e denúncias são feitas.

Como observaram Comerford, Almeida e Palmeira (2014, p. 82), o uso de aparelhos celulares, internet e aplicativos fomentam a “[...] imediata comunicação entre as várias instâncias do movimento, até mesmo com comunidades distantes e de acesso difícil, em contraste com o que acontecia

16 Outras referências são Clifford (1997, 2000), Ellis (1997), Machado (2002), Urry (2007), Carneiro (2010), Legat (2009), Vergunst (2009, 2011), Vieira (2015), Dainese (2016), Grund (2017), as coletâneas organizadas por Comerford; Carneiro e Dainese (2015), Comerford e Andriolli (2015), Mourthé, Acypreste e Luz de Oliveira (2018) e os trabalhos de Harris (2017a, 2017b). Para uma revisão bibliográfica a respeito da literatura antropológica sobre mobilidades, ver, por exemplo, Salazar (2013). Sobre estudos que enfocam este tema em diferentes áreas do conhecimento, ver Sheller e Urry (2006).

até há poucos anos”. No entanto, vale ressaltar que, mesmo com as facilidades propiciadas pelos telefones celulares e pelo acesso à internet móvel no universo rural, a instabilidade do sinal telefônico e a lentidão da internet ainda são problemas enfrentados diariamente pelos quilombolas. Para lidarem com esta situação, os moradores recorrem a alguns lugares estratégicos nos territórios, onde a qualidade do sinal é melhor e onde é possível fazer e receber ligações com mais facilidade. Como disse um interlocutor de Brejo dos Crioulos: “às vezes, se não pega ali, o cara já vai num pé de manga, num barranco ou em cima da cerca, no lugar onde pega”.

Outra forma de divulgar os encontros quilombolas são os anúncios feitos nas rádios. Como chamamos atenção em outro texto:

Apesar de não ser mais a única ferramenta de transmissão de recados, os rádios são ouvidos em todas as casas pelas manhãs e, quando trazem um anúncio das atividades da associação, propiciam um intenso *falatório*, de casa em casa e entre comunidades vizinhas. (MOURTHÉ; ALVES, 2015, p. 197).

Em Brejo dos Crioulos, para anunciarem os eventos e acontecimentos relacionados ao quilombo, os moradores também costumam fazer uso dos fogos de artifício. O *foguete* é um *aviso* que funciona em diferentes situações. Costuma-se soltar *foguetes* momentos antes das reuniões, seja para avisar as pessoas sobre o início dessas atividades ou para atraí-las, aumentando, assim, o público presente; durante os encontros, as festas, *rodas de batuque* e outras celebrações; na hora de avisar sobre a chegada e partida dos veículos aguardados para *levar o povo* nas *viagens*; e, principalmente, quando algum desconhecido adentra o território quilombola sem o consentimento prévio dos moradores.

O estouro e o barulho dos fogos provocam a *movimentação de gente*. Os motoqueiros geralmente são os primeiros a chegarem no local a fim de *assuntarem* o que está acontecendo: “sempre desce um motoqueiro primeiro, vai lá *assuntar* e já volta avisando para o povo o que aconteceu. Aí vai descendo um monte de gente para lá”, explicou um companheiro de

pesquisa. As motos são o meio de transporte mais utilizado em Brejo dos Crioulos. Homens, mulheres, jovens e adultos fazem uso das motocicletas em seus deslocamentos dentro do quilombo, nas idas às localidades vizinhas e em suas incursões às cidades. Preferidas no *trabalho* das lideranças, as motocicletas são usadas na hora de *rodar as comunidades*, *convidar e chamar o povo* para os encontros, reuniões e viagens.

Poucos moradores possuem carros; entretanto, a Associação Quilombola dispõe de um desses veículos, usado nas mobilizações realizadas no território e nas *viagens* relacionadas à *luta*. As carroças, charretes, cavalos e bicicletas também são utilizados no cotidiano. Os carros de boi ainda são vistos circulando.

Nos quilombos de Januária, além dos meios de transporte citados anteriormente – utilizados em menor escala se comparados a Brejo dos Crioulos – por estarem localizados na margem esquerda do São Francisco, os quilombolas também usam os barcos em suas *andanças* pelo rio, nos deslocamentos cotidianos ou na hora de seguirem para os eventos que ocorrem nos municípios e nas comunidades situadas em sua beira.

A mesma observação vale para o quilombo de Praia, localizado na margem direita do São Francisco. Além disso, para se deslocarem de Matias Cardoso a Manga e terem acesso às estradas que levam a outras microrregiões do Norte de Minas e a outras partes do estado, os moradores de Praia e de outras localidades também costumam *pegar a balsa*. A embarcação sai a cada meia hora e o transporte dos passageiros é gratuito. Aos veículos (motos, carros e caminhões) é cobrada uma taxa que varia de acordo com o porte de cada um. O trânsito no rio e nos portos é acentuado na região.

No dia a dia das comunidades, a movimentação das pessoas é sempre motivo de observações e comentários. Seja por parte dos que se encontram no interior das casas, varandas, quintais, das pessoas que estão nos bares, vendas e calçadas, ou até mesmo por parte dos que estão andando. Os quilombolas estão sempre atentos e *assuntando* o que acontece ao seu redor. O termo *assuntar* é muito utilizado nas comunidades da região. Uma situação típica, vivenciada inúmeras vezes no trabalho de campo, é ser surpreen-

dido durante uma conversa por outra pessoa que não estava participando da prosa desde o início. Aquele que chega para *assuntar*, pode ou não, na hora que lhe for conveniente, intervir ou dar sua opinião sobre determinada questão. O verbo também possui um sentido de mobilidade, pois geralmente os que estão *assuntando* se encontram em *movimento*, circulando a pé ou de moto pelas casas, pelas vendas, pelos bares, pela sede da associação quilombola e por outros lugares. Como resumiu um conhecido, “aqui em Brejo é assim, o povo sempre vai *assuntando*. E um vai entrando no causo do outro”.

Muitos sabem de cor as características das motos e dos carros de seus vizinhos, parentes e amigos. Conhecem seus modelos, cores e acessórios, bem como os equipamentos de som automotivo adquiridos, as modificações feitas nas rodas e em outras partes dos veículos, os adesivos afixados e outras eventuais mudanças realizadas. Alguns moradores são capazes até mesmo de identificar o movimento das pessoas pelo barulho emitido por seus veículos. Algo próximo do que observou Comerford (2003, 2014) em relação aos habitantes das áreas rurais da Zona da Mata Mineira e do Vale do Jequitinhonha. Segundo este autor:

[...] o enredamento desse modo de observação com modalidades de conversa – que vão de breves comentários a desdobradas narrativas – permite que cada pessoa ou família produza e avive continuamente um importante conhecimento, cercado de expectativa e atenção, de padrões e formas de movimentações usuais dos outros e também dos seus (aqueles considerados próximos em dado momento), bem como de movimentações inusitadas, excepcionais, estranhas, alarmantes ou inaceitáveis. (COMERFORD, 2014a, p. 114).

Em todos os lugares percorridos, aqueles que não dispõem de veículos particulares, animais ou embarcações, costumam caminhar a pé em suas *andanças* pelos territórios, lançar mão das caronas dos parentes e amigos ao se dirigirem às vizinhanças ou à cidade e, principalmente, uti-

lizar as linhas de ônibus que realizam diariamente o trajeto dos quilombos até às sedes municipais.

Ao longo dessas viagens as pessoas se encontram, conversam e se atualizam sobre assuntos diversos, tornando os deslocamentos mais agradáveis. Devido às condições das estradas de terra, as viagens costumam demorar bem mais do que o esperado¹⁷. No decorrer do percurso são realizadas paradas para o embarque dos passageiros em cada localidade situada no caminho, facilitando e aumentando o *movimento* de pessoas e coisas pelas comunidades e estradas da região. No interior dos ônibus e nos seus bagageiros os quilombolas levam de tudo. Verduras, frutas, folhas, grãos e outros produtos agrícolas, temperos, biscoitos, fatias, bolos, queijos, doces, ovos, aves, selas e até mesmo eletrodomésticos. Durante uma de minhas primeiras viagens em um desses veículos, presenciei um morador de Brejo dos Crioulos negociando com o motorista o valor a ser pago pelo transporte de uma geladeira e de um tanquinho, levados no seu bagageiro.

Muitos dependem dos ônibus para transportarem e comercializarem seus produtos nas feiras livres e nos mercados municipais localizados nas cidades. Como os veículos geralmente partem bem cedo e somente retornam para a zona rural no final da tarde, cada morador aproveita sua ida para *ajeitar* uma série de questões na *rua*: fazer a feira e outras compras, passar no mercado municipal e no sindicato, ir ao banco receber o salário, a aposentadoria ou o Bolsa Família, ir ao correio, realizar consultas e tratamentos médicos, e, é claro, *visitar* os amigos e parentes.

Aqueles que dependem exclusivamente dos ônibus para irem às reuniões e atividades realizadas nas sedes municipais dependem praticamente um dia inteiro para frequentarem eventos que duram poucas horas.

17 Em Brejo dos Crioulos, por exemplo, em situações normais, para se percorrer os 35 km de estrada de terra que separam o quilombo da sede do município de São João da Ponte gasta-se entre duas horas e meia e três horas de viagem, aproximadamente. No período chuvoso, por conta das condições das estradas, os deslocamentos são bem mais longos e os ônibus e outros veículos costumam atolar e quebrar no caminho. Certas vezes, as condições de trafegabilidade são tão ruins que o transporte via ônibus é interrompido.

Para estas pessoas, os sindicatos e outros locais de referência acabam sendo lugares de passagem e parada durante o tempo em que permanecem na cidade. Muitos aproveitam a estrutura dos sindicatos, das casas de seus parentes e os comércios dos seus conhecidos para “deixar volumes enquanto vão resolver outras coisas na *rua*” (COMERFORD, 2003, p. 293, grifos do autor)¹⁸. No retorno aos quilombos, as pessoas normalmente voltam com suas sacolas, bolsas de tecido e caixas de papelão carregadas com as *feiras* e outras coisas adquiridas na cidade. Os comerciantes também aproveitam estas viagens para enviarem produtos de todos os tipos para os moradores da zona rural. Conforme o ônibus circula, as mercadorias vão sendo entregues e outros pedidos vão sendo feitos.

Na organização de encontros e atividades realizadas nos quilombos, as lideranças também podem fazer uso dos ônibus para receberem encomendas de alimentos, bebidas, pratos, copos e talheres descartáveis, bem como outras coisas utilizadas nestas ocasiões; geralmente, aquilo que não é encontrado nas mercearias locais. Dependendo da dimensão dos eventos e da quantidade de produtos adquiridos, os próprios armazéns e supermercados são encarregados de transportarem as mercadorias até as comunidades. O mesmo ocorre com as tendas e os equipamentos de som, que, quando alugados, são levados até os quilombos. Contudo, para garantirem que essas coisas cheguem no local dos eventos com antecedência e na hora

18 Em Montes Claros, algumas organizações e movimentos também mantêm *casas* no município, que são usadas para *acolher* quilombolas, camponeses e outros povos e comunidades tradicionais. Além de se hospedarem nesses locais durante os eventos, as pessoas aproveitam a estrutura dessas *casas* no período em que estão na cidade. De modo análogo à função que possui o sindicato e outros lugares de referência localizados nas sedes-municipais, em meio a suas *andanças* elas também costumam *passar* nesses locais e nas sedes dos movimentos e organizações. Ali aguardam pelo horário de retorno dos ônibus e *táxis*, *passam* para ver os conhecidos que atuam nessas organizações e vão em busca de informações e orientações. Os quilombolas também costumam deixar seus pertences nesses locais enquanto vão na *rua* ou seguem para *visitar* os parentes que moram na cidade. Essas *casas* também são usadas quando as pessoas precisam se deslocar até Montes Claros para realizarem tratamentos de saúde, consultas e exames médicos. Sobre este tema, ver Carcelle (2018).

desejada, as lideranças precisam se certificar por meio das ligações telefônicas, *negociar* e, em alguns casos, até *cobrar* os responsáveis por esses serviços.

Nos deslocamentos para eventos que ocorrem em outras cidades ou em comunidades distantes dos municípios de origem, quando não *viajam* nos ônibus intermunicipais ou interestaduais, nos veículos das associações, ônibus e vans fretados pelos movimentos, *parceiros* ou *articulados* pelas lideranças, os quilombolas preferem *viajar* nos *táxis* que diariamente circulam pelos municípios da região. Assim como os motoristas dos ônibus, os taxistas levam e trazem encomendas, recados, transportam cartas, documentos, realizam pagamentos e serviços variados. Durante o trabalho de campo, presenciei o presidente de uma Associação Quilombola *correndo atrás* para garantir que alguns documentos da entidade chegassem até Montes Claros. Os *papéis* precisavam ser entregues até o fim do dia para que um técnico fizesse a inscrição da associação num concurso voltado aos povos e comunidades tradicionais. Foi recorrendo a um *taxista* conhecido que ele conseguiu fazer com que os documentos chegassem à sede da organização algumas horas depois.

A preferência por este meio de transporte se deve ao fato de os deslocamentos serem mais rápidos se comparados aos ônibus de linha, devido ao preço pago pelo serviço ser mais barato e por suas comodidades. Um arranjo comum, observado no decorrer da pesquisa, foi ver lideranças de uma mesma comunidade ou de localidades diferentes, porém próximas, *fechando um táxi* em suas idas para os encontros e reuniões. Alguns *taxistas* costumam buscar os moradores nos próprios quilombos e deixá-los diretamente nos locais onde estão sendo realizados os eventos. Já outros preferem esperar os passageiros nas rodoviárias e nos demais *pontos* localizados nas cidades: geralmente nas proximidades do mercado municipal ou de alguma praça; na porta de algum armazém ou lanchonete; ou em algum posto de gasolina.

Em Montes Claros, um desses *pontos* muito frequentado pelos moradores do universo rural é a Casa de Carnes Socomil, popularmente conheci-

da como *Socomil*, localizada na avenida Arthur Bernardes, no centro da cidade. Assim como outros *pontos*, a *Socomil* é um local de partida, chegada e de encontros. Ali é possível achar uma infinidade de *taxistas* esperando ou indo atrás de passageiros para seguirem para as cidades e comunidades da região. Os ônibus que partem da rodoviária de Montes Claros em direção a esses lugares também param nos pontos localizados nas proximidades da *Socomil* para o embarque dos passageiros. Essa configuração facilita muito a vida daqueles que *viajam* da zona rural para participarem dos eventos ou para *resolverem* algo em Montes Claros; normalmente, aquilo que não é encontrado com facilidade ou que não pode ser *resolvido* nas cidades de origem. A maioria das lojas e dos serviços públicos e privados está concentrada na área central da cidade. O *movimento* de pessoas, veículos e coisas é intenso na região. Caso seja necessário, aquele que desembarca na *Socomil* encontra com facilidade um mototáxi, que pode transportá-lo até outras regiões de Montes Claros.

Foi recorrendo a cada um desses meios de transporte, como fazem meus interlocutores, umas vezes na companhia deles e outras sozinho, que realizei minhas *andanças* durante a pesquisa. Partindo de Montes Claros, seguia de *táxi* ou ônibus até as sedes municipais. De lá, dependendo do horário de chegada, tomava um ônibus para a zona rural ou negociava outra viagem com algum mototaxista ou *taxista*. Outras vezes, pegava carona nos veículos dos *parceiros* e pesquisadores, aproveitando seus deslocamentos até as comunidades.

Nos quilombos, na maioria das vezes, eu caminhava a pé por estradas, atalhos, *trieiros* e *carreiros*¹⁹. Quase sempre acompanhado de um companheiro de *andanças*. Ao longo destes percursos, várias conversas foram realizadas. A passagem por certos lugares acionava lembranças e narrativas. Seja andando ou parando nestes locais, meus companheiros narravam suas histórias de vida, contavam casos e relatavam eventos que haviam sido vivenciados por eles por seus conhecidos, parentes ou antepassados. Como

19 Os *trieiros* e *carreiros* são caminhos ou trilhas que cortam as comunidades.

percebeu Comerford (2003, p. 81), nestas situações, “a própria paisagem ou geografia local acaba funcionando como propiciadora dessas narrativas”.

Em deslocamentos mais distantes, costumava pegar carona nas motocicletas. Isso, graças à boa vontade dos meus conhecidos, que gentilmente aceitaram me levar na garupa de suas motos e circularam comigo numerosas vezes entre as localidades, comunidades e delas para as sedes municipais. *Andando junto* com meus companheiros pelo mundo dos movimentos, também viajei nos *táxis* e ônibus.

Ao procurar descrever, nesta seção, os modos como os quilombolas realizam suas *andanças*, *mobilizam* seus companheiros e assim também fazem suas *lutas*, meu objetivo foi não deixar de olhar para aquilo que um dos meus interlocutores chamou de “*as minúcias dessas mobilizações*”, ao mencionar a importância de tratar deste tema na pesquisa.

Reflexões finais: do movimento quilombola ao mundo dos movimentos

Entrevistador: Há uma luta nacional organizada dos quilombos em busca da demarcação das terras?

Antônio Bispo: É exatamente pelo fato de não ser uma luta nacional que os quilombos ainda existem. Cada quilombo é um quilombo. Não existe ingerência de um sobre o outro. Então, o que há é uma articulação nacional, mas a luta é regionalizada, específica. Isso é o que nos faz continuar sobrevivendo.

O trecho acima foi extraído de uma entrevista concedida por Antônio Bispo dos Santos ao jornal belo-horizontino O Tempo²⁰. Bispo esteve na capital mineira no mês de maio de 2018, durante o “3º Canjerê Festival da Cultura Quilombola de Minas Gerais”, um dos eventos que acompanhei no decorrer

20 Antônio Bispo dos Santos é escritor, poeta e liderança quilombola. Escreve artigos e livros sobre esta temática. Ver por exemplo, Santos (2015, 2016, 2018). A entrevista está disponível em: <https://www.otempo.com.br/divers%C3%A3o/magazine/encruzilhadas-no-caminho-1.1610633>.

da pesquisa. A formulação precisa de Bispo vai ao encontro do que a realização do trabalho de campo me possibilitou enxergar, como a *luta* quilombola na região do Norte de Minas é: “regionalizada, específica”. A pesquisa me permitiu aprender a diversidade de movimentos, pessoas e instituições – entidades quilombolas, de povos e comunidades tradicionais, articulações, federações, ligas, advogados, antropólogos, organizações e agentes ligados à Igreja Católica, ONGs, técnicos, movimentos camponeses, de pescadores, de vazanteiros, associações, dentre outros – que compõem de modos distintos e através de intensidades diferentes, a *luta* quilombola no Norte de Minas Gerais.

Portanto, mesmo que no decorrer do texto a expressão movimento quilombola apareça em algumas passagens, não é minha intenção tratá-lo como um bloco monolítico; pelo contrário, a pesquisa indicou diversos movimentos quilombolas, constituídos através de articulações locais, microrregionais ou regionais. Mostrou também como as lutas pelos territórios são feitas por meio do engajamento ou da associação dos quilombolas com outros movimentos sociais, povos e organizações. Aliás, como ressaltaram Comerford, Almeida e Palmeira (2014, p. 81) “[...] a heterogeneidade e a dificuldade de estabelecer os limites do que sejam movimentos revelam algo a sempre se ter em conta nas análises”. Muitos interlocutores também atuam simultaneamente em mais de um movimento, entidade quilombola ou de povos e comunidades tradicionais. Participam, ou já participaram, de associações comunitárias, sindicatos de trabalhadores rurais, conselhos municipais, estaduais e de movimentos camponeses. E foi justamente para não perder de vista essa multiplicidade que optei, inspirado em algumas etnografias e nas próprias formulações dos meus interlocutores, por também utilizar a expressão “mundo dos movimentos” para caracterizar o mundo pelo qual os quilombolas norte-mineiros circulam e fazem a *luta*.

Luta, que, como busquei descrever ao longo do capítulo, é feita em *movimento*, na circulação de pessoas, conhecimentos, coisas, símbolos, práticas e *tradições*. Assim como as pessoas *entram na luta* ou no *movimento*, elas também circulam entre os próprios movimentos sociais,

organizações, e podem assumir diferentes posições no decorrer das suas trajetórias. Termos e expressões como *andar*, *andanças*, *animar*, *assuntar*, *caminhadas*, *correr atrás*, *giros*, *ir para frente*, *ir avante*, *rodar*, *rodagem*, *sair*, *sair para fora*, *seguir em frente*, *vida em movimento*, *vida de movimento*, *viajar*, *visitar*, entre outros, compõem um conjunto de categorias e expressões que são sempre acionadas pelos quilombolas norte-mineiros quando narram suas histórias e experiências vivenciadas no mundo dos movimentos. Um “vocabulário” que evoca “ideias de mobilidade e movimento”, como observou Guedes (2011, p. 31) e, de modo próximo, Grund (2017)²¹.

Por outro lado, ao seguirem em suas *caminhadas*, os quilombolas levam consigo suas práticas e ideias que também são postas em circulação e mobilizadas por outros povos e organizações. Em suas *andanças*, *levam* consigo suas bandeiras, suas vestimentas, seus adereços, seus instrumentos, suas músicas, seus *gritos de ordem*, suas rezas e o seu *batuque*. Todos esses elementos, que circulam junto as pessoas, são componentes do fazer político quilombola. Como dizem meus interlocutores “*o povo está sempre em movimento*”, “*O povo não para o povo gira*”. Além de serem constituintes das *lutas* territoriais da região, as *andanças* também são imanes aos modos quilombolas de viver e habitar seus territórios. *Movimentos* que produzem conhecimentos, relações e ampliam as redes e conexões desses coletivos com outros povos, movimentos sociais e *parceiros*; afinal, como me disse um amigo de Brejo dos Crioulos: “*pedra que não anda dá lodo*”.

Referências bibliográficas

ALVES, Yara de Cássia. *A casa raiz e o voo de suas folhas: Família, Movimento e Casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. 2016. 179 f. Dissertação

21 Além da já mencionada pesquisa de Guedes (2011), Grund (2017, p. 26), em sua etnografia junto aos Makushi da Guiana, aborda a “terminologia de viagem” daquele povo, destacando os termos usados pelos próprios Makushi ao descreverem seus movimentos.

(Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo: Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ANAYA, Felisa Cançado. Vazanteiros em movimento: o processo de ambientalização de suas lutas territoriais no contexto das políticas de modernização ecológica. *Ciência e Saúde Coletiva* (Impresso), v. 19, p. 4041–4050, 2014.

APORTA, Claudio. Routes, trails and tracks: Trail breaking among the Inuit of Igloodik. *Études/Inuit/Studies*, v. 28, p. 9–38, 2004.

BRASIL. Constituição [1988]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2006.

CARCELLE, Sébastien. Os que ficam. Notas etnográficas sobre ritmos, movimentos e estratégias de sobrevivência no município de Serranópolis de Minas. *Argumentos*, Montes Claros, v. 15, p. 54–67, 2018.

CARNEIRO, Ana Carneiro. *O Povo parente dos Buracos*: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro. 2010. 373 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CLIFFORD, James. *Routes*: Travel and translation in the Late Twentieth Century. Harvard: Harvard University Press, 1997.

CLIFFORD, James. Culturas Viajantes. In: ARANTES, Antônio (org.). *Espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000. p. 50–80.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta*: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

COMERFORD, John Cunha. *Como uma família*. Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

COMERFORD, John Cunha. Vigiar e narrar. Sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, p. 107–142, 2014.

COMERFORD, John Cunha; ALMEIDA, Luciana Schleder; PALMEIRA, Moacir. O mundo da participação e os movimentos rurais: entre mobilizações, espaços de interlocução e gabinetes. In: LOPES, José Sergio

Leite; HEREDIA, Beatriz (org.). *Movimentos sociais e esfera pública: o mundo da participação*. 1. ed. Rio de Janeiro: Colégio Brasileiro de Altos Estudos, 2014. p. 67-88.

COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, briga, política e o diabo*. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

COMERFORD, John Cunha; ANDRIOLLI, Carmen Silva (org.). Dossiê movimentos e práticas de circulação em coletividades rurais. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 9, p. 1, 2015.

COSTA, João Batista de Almeida. *A formação do movimento quilombola em Minas Gerais e a criação da N'Golo: breve histórico*. 2019. Disponível em: https://www.cedefes.org.br/wp-content/uploads/2019/11/Texto-1_Jo%C3%A3o-Batista.pdf. Acesso em: 19 mar. 2021.

DAINESE, Grazielle. Movimento e animação das festas, visitas, andanças e chegadas. *Mana*, v. 22, p. 641-669, 2016.

DAYRELL, Carlos Alberto. *De nativos e de caboclos: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar*. 2019. 456 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2019.

ELLIS, Rebecca. *A Taste of Movement: An Exploration of the Social Ethics of the Tsimanes of Lowland Bolivia*. PhD thesis. St. Andrews: University of St. Andrews, 1997.

GRUND, Lisa. *Aaseníkon! Makushi travelogues from the borderlands of Southern Guyana*. PhD thesis. St. Andrews: University of St. Andrews, 2017.

GUEDES, André Dumans. *O Trecho, as mães e os papéis: movimentos e durações no norte de Goiás*. 2011. 469 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

GUEDES, André Dumans; PEREIRA, José Carlos Matos; MELLO, Marcelo Moura. Conflitos, visibilidades e territórios. A participação social na perspectiva dos povos e comunidades tradicionais. In: LEITE LOPES, José

Sérgio; HEREDIA, Beatriz (org.). *Movimentos sociais e esfera pública: o mundo da participação*. 1. ed. Rio de Janeiro: Colégio Brasileiro de Altos Estudos, 2014. p. 89-119.

HARRIS, Mark. Descobrindo conexões ao longo do rio no Baixo Amazonas, Brasil. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 42, p. 111-135, 2017a.

HARRIS, Mark. *Rebelião na Amazônia: cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1789-1840*. Campinas: Editora da Unicamp, 2017b.

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

INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee. Introduction. In: INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee (ed.). *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. Surrey, UK: Ashgate Publishing, 2008. p. 1-19.

LEGAT, Allice. Walking stories; leaving footprints. In: INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee (ed.). *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. Surrey, UK: Ashgate Publishing, 2008. p. 35-51.

LEITE LOPES, José Sérgio; HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de. Introdução. In: LEITE LOPES, José Sérgio; HEREDIA, Beatriz (org.). *Movimentos sociais e esfera pública: o mundo da participação: burocracias, confrontos, aprendizados inesperados*. 1. ed. Rio de Janeiro: Colégio Brasileiro de Altos Estudos, 2014. p. 19-41.

LOERA, Nashieli Rangel. *Tempo de acampamento*. 2009. 283 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

MACHADO, Igor José de Renó. Lugar ampliado, espaço e poder. *Campos*, Curitiba, Paraná, v. 2, p. 101-116, 2002.

MAGALHÃES, Maria Clara Dourado; ANAYA, Felisa Cançado. Articulação Rosalino: uma análise acerca da Reserva Indígena Xacriabá. In: UNIMONTES. *9º Fórum Ensino, Pesquisa, Extensão, Gestão*. Montes Claros: Unimontes, 2015.

MORAWSKA VIANNA, Anna Catarina. A trilha dos papéis da usina Hidrelétrica de Belo Monte: Tecnologias de cálculo e a obliteração da perspectiva dos povos impactados. *Revista Antropológicas*, v. 25, p. 22-40, 2014.

MOURTHÉ, Pedro Henrique. *Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)*. 2015. 162 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

MOURTHÉ, Pedro Henrique. Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta quilombola em Brejo dos Crioulos (MG). In: ELBAUM, Lúcia; SCHUCH, Patrice; CHAGAS, Gisele (org.). *Antropologia e Direitos Humanos VII*. 1. ed. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017. p. 81–113.

MOURTHÉ, Pedro Henrique. *Andanças, movimentos e luta quilombola no Norte de Minas Gerais*. 2021. 290 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.

MOURTHÉ, Pedro Henrique. Sem papel não dá para fazer nada: reflexões sobre os documentos e seus efeitos em Brejo dos Crioulos. In: MORAWSKA VIANNA, Anna Catarina (org.). *Engajamentos coletivos nas fronteiras do capitalismo*. São Carlos: EdUFScar, 2021. p. 133–147. (no prelo).

MOURTHÉ, Pedro Henrique; ACYPRESTE, Izadora Pereira; OLIVEIRA, Cláudia Luz de (org.). Lugares de vida: coletivos rurais, cotidiano e movimentos. *Argumentos*, v. 15, p. 4–11, 2018.

MOURTHÉ, Pedro Henrique; ALVES, Yara de Cássia. Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre duas caminhadas quilombolas. *Cadernos de Campo*, v. 23, p. 183–201, 2015.

ROSA, Marcelo. Biografias e movimentos de luta por terra em Pernambuco. *Tempo Social*, v. 21, p. 157–182, 2009.

ROSA, Marcelo. *Engenho dos movimentos sociais: reforma agrária e significação social na zona canavieira de Pernambuco*. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

SALAZAR, Noel B. Anthropology. In: ADEY, Peter et al. (ed.). *The Routledge hand-book of mobilities*. London: Routledge, 2013. p. 55–63.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: UNB; INCTI, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo. Modos quilombola. *Pisegrama*, Belo Horizonte, v. 9, p. 58-65, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. *Pisegrama*, Belo Horizonte, v. 12, p. 44-51, 2018.

SHELLER, Mimi; URRY, John. The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, v. 38, n. 2, p. 207-226, 2006.

SIGAUD, Lygia Maria. Direito e coerção moral no mundo dos engenhos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 361-388, 1996.

SOUZA, Barbara Oliveira. *Aquilombar-se*: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro. 1. ed. Curitiba: Appris, 2016.

URRY, John. *Mobilities*. Cambridge: Polity, 2007.

VERGUNST, Jo Lee. Taking a trip and taking care in everyday life. In: INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee (ed.). *Ways of walking*: ethnography and practice on foot. Surrey, UK: Ashgate Publishing, 2008. p. 105-123.

VERGUNST, Jo Lee. Technology and technique in a useful ethnography of movement. *Mobilities*, v. 6, p. 203-219, 2011.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e pirraça na Malhada*: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité, Bahia. 2015. 425 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Viagem da Volta: movimento e identidade quilombola entre Paraná e Minas Gerais

Dandara Damas

Os caminhos que levaram ao retorno para a terra de origem das famílias da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos e o sentido atribuído ao movimento na história do grupo são os temas centrais da presente reflexão. Conforme as narrativas dessas famílias, a história da comunidade é perpassada pela experiência de deslocamentos, entendida como parte constitutiva do pertencimento identitário, assim como os laços de parentesco (atuais e potenciais) que se estendem por esta trajetória percorrida.

Provenientes de Minas Gerais, foi na zona rural do Município de Guaíra, no Paraná, o local onde essas famílias puderam se estabilizar, para aquelas que lá permaneceram e a partir de onde continuam mantendo a memória coletiva do grupo, tomando como referência a saída do patriarca Manoel Ciriaco dos Santos e de vários parentes de *Minas*¹, na década de 1950. Sobre ele, sabe-se que já trabalhava por determinados períodos em outros locais, inclusive na região norte do Paraná, quando, no ano de 1956, aos 36 anos, partiu definitivamente e projetou o grupo de parentes em terras paulistas e, depois, paranaenses.

A pesquisa que realizei sobre essa comunidade negra durante o meu mestrado em Antropologia na Universidade Federal do Paraná (UFPR), entre 2013 e 2015, foi voltada para a análise do processo de reconstituição da memória coletiva e de emergência identitária desse grupo quilombola em

1 Neste texto, marco com *itálico* as categorias nativas.

Guaíra/PR (DAMAS, 2015b). Em 2008 havia sido iniciado o procedimento no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), visando à titulação do território. Desde então, o reconhecimento oficial dessa comunidade como quilombola foi marcado por um processo conflituoso, precisamente porque a sua história não se encaixa na premissa da territorialidade fixa, que ainda é projetada a partir de um “tipo ideal” quilombola². Diante desse processo, a caminhada como “quilombolas” introduziu, para tais famílias, a necessidade de resposta e de circulação por esferas de intermediação e de diálogo, que foram consolidando um novo campo de movimentos, no qual interagem, reivindicam e constituem aliados para a busca de seus objetivos (MOURTHÉ; ALVES, 2015).

Acerca do procedimento no INCRA, é fato que, a partir de seu início, foram desencadeados fortes conflitos e incompreensões que resultaram na produção de dois relatórios antropológicos, em decorrência da anulação do primeiro. Isso porque o primeiro estudo antropológico sobre a comunidade questionou a legitimidade da autoidentificação do grupo como quilombola, tendo em vista a não ancestralidade de ocupação da área e a inexistência de registros de escravidão negra na região de Guaíra/PR (PONTES FILHO; BISCOLI, 2010). O primeiro relatório foi, então, anulado pelo INCRA e rejeitado pelos próprios quilombolas. Dentre os argumentos para a recusa pelo órgão, consta que os autores haviam apresentado “baixa qualidade técnica e antropológica”, sem observar “os termos do convênio e da IN 49/2008”, então em vigor (DAMAS, 2018, p. 147).

A autodeclaração desse grupo como quilombola e a reivindicação de ampliação territorial trouxe fortes consequências negativas, como o aumento e a maior evidência dos conflitos com os proprietários vizinhos. Conforme relataram meus interlocutores(as) durante a pesquisa de campo, tais desdobramentos estavam diretamente ligados à produção e às conclu-

2 O procedimento foi aberto em abril de 2008 e o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) foi publicado em novembro de 2016. Iniciou-se, então, a fase de recurso – atualmente pendente de análise pelo Conselho Diretor (CD) do INCRA em Brasília.

sões apontadas pelo primeiro relatório. Diante das frequentes ameaças de violência física e uma série de violências simbólicas que atingiram a comunidade, em 2009 e 2010, o governo estadual chegou a considerar esse como um dos piores conflitos envolvendo comunidades quilombolas no Paraná.

Sobre o tema da elaboração das peças no âmbito do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), etapa inicial do procedimento no INCRA, é interessante como Santos (2017) analisa o encontro entre razões e técnicas distintas: de um lado, a perspectiva estatal, por meio de cartógrafos, agrimensores, antropólogos e cientistas sociais, e, de outro, a dinâmica de relações que o grupo, por ela pesquisado no Vale do Ribeira paulista, estabelece com o território.

Aborda, portanto, os equívocos subjacentes às políticas de ordenamento territorial conduzidas pelo Estado, a partir do entrecruzamento de uma experiência coletiva de caminhar com as almas, desenhando a paisagem “ao longo das estações, rituais e procissões” e de uma visão que “georreferencia, constrói diagramas, classifica paisagens e garante direitos territoriais”. A autora chama a atenção, nesse sentido, para a “[...] importância de discussões que problematizem os procedimentos de regularização fundiária para além dos termos e critérios de elegibilidade e categorias jurídicas que definem o direito à terra”. Afinal, “é na interpenetração constante entre esses modos de compor o mundo” que o território pode vir a ser garantido (SANTOS, 2017).

Em relação à Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, em Guaíra/PR, o processo de reconhecimento identitário apresentou desafios semelhantes, especialmente quanto aos “critérios de elegibilidade” apontados por Alessandra Santos (2017), tornando evidente, para os atores envolvidos (como pesquisadores, agentes estatais e outros), que a sua história destoava do imaginário comumente atribuído às comunidades quilombolas. Isto porque se parte de uma ideia de fixação territorial e de uma relação ancestral e contínua com um mesmo território tradicionalmente ocupado. Contudo, dessa presunção generalizante de fixação territorial decorre o não reconhecimento de grupos com experiências diversas. Para dar conta

dessas expressões de identidade, é necessário o questionamento sobre a projeção de correspondência entre grupos, lugares e culturas, a qual por muito tempo foi o foco da observação antropológica, passando-se a valorizar, como temas de pesquisa, as rotas através das quais os grupos se reproduzem (GUEDES, 2015).

Tendo em vista a reprovação do primeiro relatório, somente a partir do segundo estudo que a identidade quilombola do grupo será sustentada teórica e etnograficamente. Neste contexto, importa registrar que, apesar de apresentarem análises opostas, é possível perceber que os dois relatórios antropológicos tiveram, na especificidade da experiência da trajetória de movimento dessas famílias, uma questão determinante: o primeiro para refutar a autoidentificação e o direito territorial do grupo, o segundo para analisar o processo de migração como mecanismo de resistência à experiência da “opressão histórica sofrida”³.

A produção do segundo relatório antropológico buscou superar os equívocos ocorridos até ali. Como estratégia dessa nova equipe, o historiador Cassius Cruz deslocou-se até Minas Gerais a fim de pesquisar as referências culturais do grupo, bem como as comunidades quilombolas da região de Serro/MG⁴. A partir da memória coletiva e do conhecimento partilhado pela comunidade, muitos pontos em comum com as narrativas dos quilombolas da região mineira foram identificados: os personagens históricos, a memória da estratégia de habitação em lapas de pedra (tipo de moradia construída dentro de caverna/casa de pedra), a mobilidade espacial como processo de formação de algumas das comunidades quilombolas, a tendên-

3 Conforme os termos do Decreto Federal nº 4.887/2003: “Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003, grifos da autora).

4 Serro é uma das seis cidades mineiras mais antigas, “[...] cujas origens estão ligadas à exploração do ouro [...]. Essa atividade, que demandou grande contingente de mão de obra escrava, contribuiu para o surgimento de vários quilombos nos arredores da cidade ainda no século XVIII” (RIBEIRO et al., 2016, p. 6).

cia endogâmica dos casamentos, bem como possíveis relações de parentesco com a Comunidade Quilombola Vila Nova, atualmente localizada no Distrito de São Gonçalo do Rio das Pedras, Município de Serro/MG.

Dessa forma, o novo relatório fundamentou-se na capacidade de manutenção da organização social do grupo em continuidade com sua região de origem que, entre outros fatores, geram o sentimento de pertencimento comum e a identificação como quilombolas. Com a aprovação desta peça técnica, como fase determinante do RTID, o reconhecimento da legitimidade identitária do grupo finalmente ganhou mais força perante o INCRA e o procedimento pôde avançar.

Durante minha pesquisa de mestrado, a possibilidade de buscar mais conhecimento sobre a história dos antepassados do grupo impulsionou os quilombolas e a mim – junto com o historiador Cassius Cruz, que nos acompanhou nessa empreitada –, a irmos até Minas Gerais, com o objetivo de percorrer o caminho inverso da trajetória de deslocamentos do grupo (saindo do Paraná, passando por São Paulo até Minas Gerais) e adentrar o território ampliado de parentesco, viabilizando encontros entre parentes *espalhados*.

Foram duas viagens até a região mineira, realizadas em março e em junho de 2015, por meio das quais foi possível o reencontro com parentes. Participaram da primeira viagem os filhos de Manoel Ciriaco Adir (45) e Geralda (52), que moram em Guaíra/PR, e João Lorian (71), que mora em Presidente Prudente/SP. Já da segunda viagem participaram Jovelina (73), também filha de Manoel, e Maria das Dores (70), esposa de João.

A linha de movimento desse grupo até Guaíra, somada à inserção no movimento quilombola, gerou, desse modo, um impulso de reaproximação, no qual também nos inserimos por meio da pesquisa, que pode ser interpretado na chave tripla de: a) saída, b) afirmação identitária e c) retorno. Mesmo que tenham sido acontecimentos pontuais, essas viagens tiveram um importante papel na atualização do modo de se pensar e falar sobre a história do grupo.

Tendo em vista que os deslocamentos são experiências carregadas de interação e significado especiais (COMERFORD; CARNEIRO; DAINESE, 2015), na oportunidade desses encontros, buscamos compreender os fluxos e as relações que perpassam esta trajetória de movimento, conectando pessoas e experiências em diferentes locais (ARRUTI, 2006). Após quase trinta anos sem contato, a potencialidade de atualização dos vínculos que ficaram latentes e a intensa reelaboração mnemônica foi viabilizada a partir da viagem da volta⁵ à terra de origem do patriarca que dá nome à comunidade, Manoel Ciriaco dos Santos.



FIGURA 1 – DOCUMENTOS DE IDENTIDADE DE MANOEL, NASCIDO EM 16/03/1920, E DE ANA, NASCIDA EM 26/07/1930, AMBOS NO MUNICÍPIO DE SANTO ANTÔNIO DO ITAMBÉ/MG. ELE FALECEU EM 1989 E ELA EM 1994, AMBOS EM GUAÍRA.

Fonte: Imagem da autora (2015).

5 Importante referência, nesse sentido, é a análise sobre o processo de emergência identitária dos povos indígenas no Nordeste, acerca do qual Oliveira Filho (1998, p. 64) lançou mão da metáfora da “viagem da volta”, que é parte de uma poesia de Torquato Neto sobre a narrativa de um migrante nordestino que deseja retornar à terra de origem: “[...] desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condição”. Com o uso dessa expressão, são destacadas as dimensões constitutivas da etnicidade no que tange à trajetória histórica do grupo social que não anula, mas até mesmo reforça o sentimento de referência à origem (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64).

Trajetória de deslocamentos

Na região de Guaíra (PR), tais famílias se estabeleceram, como gostam de narrar, na década de 1960, a partir de um movimento iniciado em Santo Antônio do Itambé/MG, passando pela região próxima a Presidente Prudente/SP, aonde chegaram em 1956. Essas narrativas destacam que Manoel Ciriaco dos Santos trabalhou com a família em Caiabu/SP na colheita de algodão e de amendoim até que resolveram se mudar novamente, com o objetivo de adquirir áreas próprias nos loteamentos rurais. Tal possibilidade foi vislumbrada a partir do contato com pessoas que trabalhavam como “corretores” e buscavam possíveis interessados em povoarem a região oeste paranaense (DAMAS, 2018, p. 29).

Novamente, então, resolvem se deslocar, agora para Guaíra/PR, onde a família do patriarca chegou em 1964, em uma faixa de terra no “Mara-caju dos Gaúchos”, loteamento rural distante vinte quilômetros do centro do município. Lá se localizam os 8,5 alqueires que restaram, onde vivem nove famílias⁶ que formam a “Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos”. Além de Manoel e seu primo Geraldo, os quais adquiriram respectivamente dez e cinco alqueires contíguos, também adquiriram um lote o Tio Raimundão (tio de Ana Rodrigues, esposa de Manoel), e o João Ferreira (cunhado de Ana). Nesses sítios, moravam mais parentes, além daqueles que também residiam em propriedades da região e *tocavam arrendado*.

A reivindicação territorial do grupo diz respeito à ampliação do que restou da área contígua que Manoel e Geraldo adquiriram no início dos anos em 1970 (no caso de Manoel, a escritura data de 1972). A *conquista* dessa terra possibilitou a manutenção da coesão e da identidade das famílias que haviam se deslocado de Minas Gerais. Apesar de serem poucos os moradores que residem atualmente na área, a reivindicação pela ampliação territo-

6 Este número é variável, apontando para a continuidade das dinâmicas de movimento.

rial⁷ é projetada a partir do número de moradores potenciais, pois contempla a expectativa de retorno de parentes que moraram em Guaíra, mas que deslocaram-se novamente.

Sé o grupo chegou até o Paraná, visando à reinserção social em melhores condições, percebe-se que as estruturas de opressão se reproduziram novamente. Nas cinco décadas em que vivem na região, não houve a criação de laços de parentesco com os vizinhos e a tendência endogâmica acentuou-se. O casamento entre parentes aparece, então, como fator constitutivo da manutenção da coesão do grupo e do território, tendo em vista o histórico de deslocamentos (MELLO, 2012). No entanto, para além de característica própria da organização social, a discriminação do entorno, cuja população é formada majoritariamente por descendentes de alemães e italianos vindos do Rio Grande do Sul, reforçou a fronteira do casamento entre brancos e negros.

Em *Minas*, viviam no município de Santo Antônio do Itambé, considerado o local de origem do grupo, localizado no Alto Jequitinhonha. São as memórias dos mais velhos sobre esta região que constituem a base da história da comunidade. Nas narrativas sobre o passado mineiro, há referências a ancestrais que foram escravizados no garimpo e em fazendas da região, cujo povoamento, ainda no século XVIII, surgiu com a exploração de ouro vinculada à expansão bandeirante paulista, com forte presença da escravidão africana (PORTO, 2007). Quanto à expressão do sofrimento enfrentado pelos mais velhos quando viviam em *Minas*, o relato de Maria das Dores (70), que é nascida na região de Água Santa, na encosta do Pico do Itambé, tendo vivido em Guaíra e hoje em Presidente Prudente, esposa do quarto filho de Manoel Ciriaco, João Lorianio (71), em entrevista realizada em março de 2015:

7 De acordo com o segundo relatório, “[...] a proposta de delimitação do território da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos totaliza aproximadamente 50,3472 alqueires paulistas” (TERRA AMBIENTAL, 2013, p. 96).

Cassius: A senhora falou que começou a trabalhar desde pequena lá em Santo Antônio?

Maria das Dores: Desde pequenininha, lavando mandioca no rio, de manhã cedo com frio. É, eu sofri muito. Depois, cresci, trabalhando pras casas dos outros. Eu nunca tive vida forçada. Eu criei meus filhos tudo sofrendo. O menino que não foi sofrido foi esse aí que nasceu no Paraná, mas os outros lá de Minas tudo.

Sobre a trajetória histórica da família, é possível perceber como o grupo articula seu processo de emergência como quilombolas, iniciado a partir de 2005, por meio de um cartaz elaborado em 2008⁸, que fica exposto no barracão da comunidade.

8 Este cartaz foi elaborado junto com uma profissional da área de extensão rural para o evento de inauguração do Telecentro (sala com computadores com acesso à internet), instalado na comunidade pela empresa ELETROSUL. O objetivo foi divulgar a história do grupo, demonstrando os momentos principais da trajetória marcada pelos deslocamentos. Após o evento, o cartaz permaneceu no barracão, que é o espaço no qual habitualmente ocorrem reuniões, aulas de educação de jovens e adultos, rodas de capoeira, bem como onde recebem os visitantes (como estudantes de escolas da região e agentes diversos).

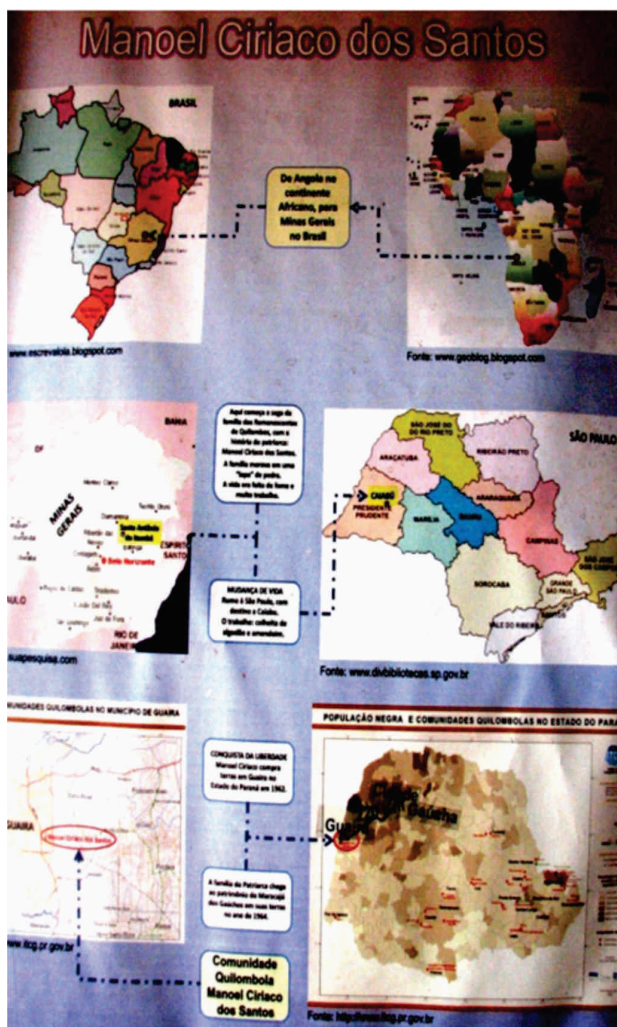


FIGURA 2 – CARTAZ SOBRE A TRAJETÓRIA DE DESLOCAMENTOS DA FAMÍLIA.
 Fonte: Imagem da autora (2015).

Inicialmente, o cartaz aponta que, vindos “*de Angola, no continente africano*” é em Minas Gerais que os antepassados dessas famílias criaram raízes e, então, “*começa a saga da família dos Remanescentes dos Quilombos, com a história do patriarca Manoel Ciriaco dos Santos*.”

A família morava em uma ‘lapa’ de pedra. A vida era feita de fome e muito trabalho”.

Nessa elaboração, o grupo faz referência à “diáspora africana”, por meio do tráfico negreiro para a América, que gerou um dos maiores deslocamentos de populações no mundo. O país de origem de onde imaginam serem oriundos os seus antepassados é Angola, mas não há informações sobre isso, tendo surgido essa relação a partir da identificação de características físicas comuns a alguns membros da comunidade.

Incorporados como mão de obra escrava na região do Serro/MG, seus descendentes, no pós-abolição, saíram rumo ao desconhecido, em uma nova dispersão, agora pelo território brasileiro, com poucos recursos para a viagem, bebês, crianças, idosos, enfrentando inúmeras dificuldades e desafios para buscarem novas oportunidades. Foi a “*mudança de vida rumo a São Paulo, com destino a Caiabu. O trabalho: colheita de algodão e amendoim*”.

Por fim, o terceiro deslocamento é identificado como a “*conquista da liberdade: Manoel Ciriaco compra terras em Guaíra no Estado do Paraná em 1962. A família do patriarca chega ao patrimônio do Maracaju dos Gaúchos em suas terras no ano de 1964*”. A liberdade significa, portanto, a autonomia e a possibilidade de reprodução do grupo viabilizada pela conquista de um pedaço de terra em Guaíra, um território que passará, nos anos 2000, a ser reconhecido como quilombola, a partir do qual novas conquistas poderão ser engendradas.

Em contraste com este modo de elaboração da identidade que é reivindicada a partir da trajetória de movimento, a interpretação corrente, com base na previsão do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)⁹, tem tomado a territorialidade como epicentro da

9 O marco normativo constitucional do direito à titulação do território das comunidades quilombolas é o art. 68 do ADCT, que garante: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Atualmente, o Decreto Federal que fundamenta o procedimento no INCRA é o de nº 4.887/2003.

identidade, bem como da mobilização por direitos, no processo de reconhecimento público dos grupos quilombolas no Brasil. Dessa forma, tem sido pressuposta uma equivalência entre a continuidade da ocupação do território tradicional do grupo e a legitimidade de sua emergência étnica.

A relação entre “território” e “identidade” também tem sido enfocada no debate mais amplo sobre as comunidades tradicionais, que se dá por meio da construção de “uma articulação específica entre certas dimensões ‘espaciais’ e outras ‘culturais’”. Porém, é necessário pensar as práticas espaciais desses grupos sociais sem pressupor – como parece mais palatável e administrável pela lógica estatal – que eles estejam “[...] *a priori* (ou *a posteriori*) destinados ou ‘condenados’ a se enraizar num pedaço de solo qualquer” (GUEDES, 2013b, p. 53–56).

Faz-se necessário então contextualizar historicamente as ideias de “território” e “identidade”, bem como destacar a contingência da associação existente entre elas, em razão da crescente popularidade de certas narrativas que, certamente imbuídas de propósitos críticos e políticos simpáticos à causa das comunidades tradicionais, inadvertidamente naturalizam o “enraizamento” de tais grupos. (GUEDES, 2013b, p. 54).

Isso decorre de uma “idealização da situação ‘pré-desterritorialização’”, esta última implicitamente sugerindo “uma estabilidade ‘territorializada’ destes grupos na terra que, no que se refere ao ‘campo’ brasileiro, é antes a exceção do que a regra” (GUEDES, 2013b, p. 55). Tal interpretação desconsidera, no caso da formação de grupos quilombolas, o histórico de intensa movimentação da população negra nas décadas do pós-abolição em busca de terras para sua reprodução como campesinato autônomo, a partir de dinâmicas de migração e recomposição (CRUZ, 2019). Desse modo, o deslocamento de famílias negras para áreas de colonização recente – como Guaíra/PR – aparece como estratégia de garantia de liberdade, sempre ameaçada pelo padrão de relações entre brancos e negros em regiões com um histórico antigo e consolidado de escravidão (LIMA, 2000) – caso de

Minas Gerais. Sem essa consideração mais ampla, restringe-se a possibilidade de abarcar a pluralidade de formas e contextos nos quais ocorreram a constituição de territórios negros e as articulações identitárias quilombolas no Brasil.

Em relação à “Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos”, um dos principais desafios, no processo de reconhecimento, passava pela necessidade de reelaboração da memória coletiva, reinterpretada à luz da autoidentificação como quilombolas. Nesse processo, houve o aumento da interação do grupo com agentes externos, que tornava necessária a construção de um novo lugar de legitimidade para a sua história, na medida em que esta se transformava em “princípio de justificação das demandas do presente” (MELLO, 2012, p. 20). A construção de uma imagem de si como quilombolas fez surgir, então, a necessidade de organizar “*uma memória linear e coerente sobre suas ‘origens’*” (ARRUTI, 2001, p. 243), o que antes não aparecia como uma questão a ser elaborada de forma sistemática. No entanto, a resposta a essa demanda esbarrou na ausência dos parentes mais velhos, que viveram em *Minas*, pois já haviam falecido ou saído de Guaíra/PR.

Dupla chave de interpretação: territorialidade e movimento

A necessidade de acessar a memória através dos mais velhos e de subsidiar as narrativas dessa comunidade quilombola em âmbito oficial, intensificou-se diante do questionamento levantado pelo primeiro relatório antropológico, publicado em 2010. Dessa forma, com o transcorrer do processo de reconhecimento, cada vez mais a *busca pela nossa história* e o desejo de retomar o contato com os parentes em *Minas* foram se fortalecendo.

Nessa perspectiva, o *sítio* onde vivem os quilombolas de Guaíra/PR pode ser entendido como um nó de trilhas entrelaçadas, cuja origem descreve uma linha de conexão com o nó originário, Santo Antônio do Itambé/MG e um outro nó também relevante na região de Presidente Prudente/SP. Por mais efêmeras que sejam essas trilhas, elas permanecem na memória,

pois o trajeto é mais do que a distância de um ponto ao outro. Implica atividades permanentes de interação e de monitoramento perceptivo do ambiente visando à sustentação daquele que o percorre (INGOLD, 2007).

Tim Ingold, nesse sentido, dialoga com outras propostas teóricas da antropologia que se propõem superar o paradigma da fixidez em prol de análises que trabalhem com a fluidez. O autor entende que a vida se desenvolve não dentro dos lugares, mas através, em torno, e a partir deles para outros lugares, ao longo dos caminhos em trajetórias de movimento. A ideia do que se pode tentar traduzir como “viagem a pé” (*wayfaring*) é utilizada, então, para descrever a experiência corporal desse movimento perambulatório, pois é como “caminhantes” que os humanos habitam a terra.

Por essa razão, Ingold prefere conceituar as pessoas como “habitantes” e não como “locais”, pois seria equivocado supor que estas pessoas estivessem confinadas dentro de um lugar particular ou que sua experiência ficasse circunscrita pelo horizonte restrito de uma vida vivida apenas ali. Trata-se, ao contrário, da ligação entre lugares que ocorre por meio das trilhas deixadas. Onde as pessoas se encontram neste caminhar, as trilhas se entrelaçam, formando um nó. O lugar, portanto, é como um nó, mais ou menos denso, de acordo com a quantidade de linhas de vida entrelaçadas (INGOLD, 2015).

Se os deslocamentos dessas famílias geraram, por um lado, uma situação de inviabilidade do reencontro entre parentes, tal afastamento, no entanto, não significou ruptura de vínculos (GALIZONI, 2002)¹⁰. Com base nos encontros proporcionados pelas duas viagens de retorno para Serro e Santo Antônio do Itambé (MG), foi possível perceber uma atualização significativa dos laços e vínculos afetivos que haviam ficado latentes.

Desse modo, é possível perceber como a referência ao movimento aparece como uma dobra ou torção na história do grupo, mas não como

10 Em seu estudo na região do Alto Vale do Jequitinhonha, muito próxima à região aqui em questão, Galizoni aponta como a migração é um processo familiar e só muito raramente as pessoas que saíram de sua região de origem “rompem de vez com a família” (GALIZONI, 2002, p. 569).

ruptura. Nesse mesmo sentido, a contribuição de Garcia Jr. (1989), em sua pesquisa com migrantes que saíam da Paraíba para o “Sul”, na qual reflete sobre como tais deslocamentos não implicaram no abandono de suas formas de organização social anteriores, mas, ao contrário, na sua manutenção com o objetivo de retorno para suas áreas de origem no Nordeste.

Diante do desejo de reconexão física com este lugar de origem e com os parentes que lá ficaram, a possibilidade de organizar a viagem da volta, que percorresse a trajetória de deslocamentos das famílias, surgiu das minhas conversas com Adir, liderança do grupo, durante o trabalho de campo em Guaíra/PR. Ele havia comentado, em várias ocasiões, como gostaria de ter tido apoio por parte do INCRA para acompanhar Cassius Cruz, historiador da equipe contratada por este órgão, na viagem realizada até Minas Gerais. Com este objetivo, a minha pesquisa de mestrado acabou tornando-se uma etnografia nômade e entrelaçando-se com a história do grupo.

Na primeira viagem por nós viabilizada, em março de 2015, foi essencial a articulação com os professores do curso de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas – Unidade Serro), os quais atuam com os grupos quilombolas da região e se disponibilizaram a dar o apoio logístico durante a nossa estadia. Na programação, estava prevista a realização de um seminário, denominado “Introdução aos Direitos Étnicos: direito e conflitos em territórios quilombolas”, do qual participamos como expositores (eu, Cassius, Geralda e Adir). Nesse evento, também estavam presentes membros da Comunidade Quilombola Vila Nova, que havia sido indicada, a partir do levantamento de possíveis vínculos de parentesco, na pesquisa do segundo relatório antropológico.



FIGURA 4 – DA ESQUERDA PARA A DIREITA: ADÃO E NECILA (AMBOS DE VILA NOVA), ADIR E GERALDA (FILHOS DE MANOEL CIRIACO), MARIA GERALDA (VILA NOVA) E JOÃO LORIANO (FILHO DE MANOEL CIRIACO).

Fonte: Imagem da autora (2015).

Durante os três dias em que ficamos na Comunidade Quilombola Vila Nova, Adir, Geralda e João tentaram encontrar parentes em comum, investigando a memória sobre os antepassados, em uma genealogia compartilhada verbalmente. A conexão entre as famílias de Manoel Ciriaco e de Vila Nova, para além das relações de parentesco, expressou-se inclusive no fato de que João trabalhou na fazenda de “Zinho Gonçalves”, para quem os moradores da comunidade Vila Nova também trabalharam, residindo por um período nesta fazenda como agregados, até que de lá foram expulsos e tiveram que encontrar outro local para se fixarem (RIBEIRO *et al.*, 2016, p. 13).

Outro objetivo central da viagem era obter informações sobre a irmã de Manoel Ciriaco, Ana Raimunda, de quem *perderam notícia*, saber se

ainda estava viva e, então, encontrá-la. Sobre ela e os antepassados do grupo, as lembranças acionadas eram aquelas contadas, por exemplo, pelo já falecido Zé Maria, filho de Manoel Ciriaco, em relato gravado em 2007:

A história de nosso bisavô escravo chamado negro José João Paulo, casado com a negra Maria Joana: O lugar que eles moravam, no Estado de Minas Gerais, era a cidade de Santo Antônio Itambé do Serro, aonde eles eram escravizados pelo sinhô na época da escravidão. [...] *Seu lugar de descanso eram chamados de lapa, chamado de caverna ou casa de pedra. Ali se abrigavam em muitos para poder aquecer do frio, porque não tinham roupa nem sapatos, andavam descalços, e assim criavam os seus filhos como meu avô Joaquim Paulo dos Santos, que se casou com Maria Zidora dos Santos, que tiveram seus filhos chamados: Manoel Ciriaco dos Santos, Sebastião Vicente dos Santos, Ana Raimunda dos Santos. Na época que eles se casaram, eles não eram mais escravos, já eram alforriados e trabalhavam para os senhores do retiro nos garimpo e na lavoura de cana e café. A cana para poder fazer a cachaça, a rapadura e o melado. Eles vivia disso mais trabalhava, mais não tinha valor o seu serviço e moravam também na lapa (casa de pedra), que nem foram criados nos seus costumes porque não era valorizado e ali criavam seus três filhos junto no trabalho da lavoura e alimentavam. Aí casou um dos seus filhos, o que era meu pai, Manoel Ciriaco dos Santos, que casou com Maria Olina do primeiro casamento que teve quatro filhos com sua primeira esposa. Os filhos: Jovelina Ciriaco dos Santos, Luiza Ciriaco dos Santos, Olegário da Silva e João Lorianos dos Santos. E aí foi trabalhar para poder criar seus quatro filhos no Estado de Minas Gerais, em Santo Antônio do Itambé do Serro. O meu pai trabalhava no retiro dos fazendeiros com carpi lavoura de mandioca, retirando carvão no garimpo do ouro. Transportava cachaça, o queijo, rapadura, carne secada no sol, farinha de mandioca, milho. O transporte era feito na cangaia no lombo de burro, que era o trabalho que meu pai fazia. Era pra quem trabalhava que ele chamava de seus fulanos, que eram os fazendeiros, para sustentar a sua primeira família. [...]* (GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA, 2010, p. 149-151, grifos da autora).

Ana Raimunda, que é irmã de Manoel Ciriaco (por parte de pai), conforme consta em seu registro, nasceu em 19 de fevereiro de 1925. Quando a encontramos, residindo no município de Serro, Ana, “por não ter parentes que moram próximo”, recebia cuidados da vizinhança. Viúva, seu companheiro havia falecido em 2014. Entrando na casa dela, João se apresentou: “E a senhora lembra de mim, João de Izidora, que a senhora criou?”. E já foi logo falando que iria levá-la embora. E assim ocorreu. Na segunda viagem que fizemos, em junho de 2015, Ana Raimunda foi de mudança residir com os sobrinhos, primeiro em Presidente Prudente/SP; posteriormente, com Geralda, em Guaíra/PR, onde mora atualmente.



FIGURA 4 – ADIR E GERALDA COM TIA ANA RAIMUNDA

Fonte: Imagem da autora (2015).

Outro encontro determinante ocorreu em Santo Antônio do Itambé/MG, com Regina (78 anos) e Zulmira (73 anos), que são cunhadas de João Loriani (71). Ele é o último filho de Manoel Ciriaco que deixou a região mineira, no início da década de 1980, e foi quem nos acompanhou na primeira viagem, como nosso guia. Elas são irmãs de Maria das Dores, de quem não

tinham notícias há mais de 20 anos. Segundo relataram, receber notícias da irmã e rever o cunhado era a concretização de uma intercessão divina pela qual sempre rezavam, mantendo a esperança de que um dia este reencontro poderia acontecer. Pedimos, então, para que mandassem uma mensagem que levaríamos de volta para Maria das Dores, que ficou aguardando notícias em sua casa em Presidente Prudente/SP. Regina, que estava mais calma, começou mandando o seu recado:

Hoje eu tô chegando da roça e tive a maior surpresa com a maior satisfação, cumadi Maria, de ver o meu cumpadi João mais a família dele. Eu tive muito prazer, que eu vivia sempre na cabeça achando que nem vivo ocês era, porque ocês também não dava nem notícia pra mim. E eu perdi o contato com ocês, porque to-maram o endereço e nunca mais me deram. Então, eu fiquei sem jeito de ligar pra vocês. Agora, ocês de lá pra cá tinha jeito que é Santo Antônio do Itambé. Então, cumadi Maria, hoje eu tô no maior prazer, na maior riqueza, sou veia e pra mim fiquei nova de prazer de saber notícia da minha irmã com a família dela e meu cumpadi João. Cumadi Maria, breve nós vamos encontra, se Deus quiser! Agora eu não vou não, mas eu vou!

Zulmira, depois, também deixou sua mensagem:

Cumadi Maria, eu, minha fia, graças a Deus, tive tanto prazer que eu vi a sua família que chegou de lá, a moça e o rapaz, o cumpadi João, o irmão dele, a irmã dele, eu fiquei tão emocionada de vê essa família prazerosa que Jesus mandou pra nós, nesse horário certo que chegou, devia de ser meio dia. Eu fiquei tão emocionada que eu vou falar procê que eu não tive ideia de dar pra eles nada, a ideia que eu tive foi de chorar. Fiquei tão feliz, tão satisfeita, tão alegre, porque sempre eu pensava assim “É de vera, a minha irmã foi embora, essa eu não vejo ela mais”. Mas Deus abençoou, que trouxe eles em paz, com vida e saúde e assim é de trazer a senhora também. E que breve, se Deus quiser, nós vamos encontrar. E cê vê, que depois que a senhora foi, nós perdeu nossa mãe, nós perdeu nosso pai, nós perdeu meu irmão Erosino, a Benedita e a Margarida então, cê sabe. Eu fiquei assim pro rumo, não sube

nem cumprimentar eles como eles merecia, de tanta emoção que eu fiquei. Mas eu fiava em Deus, que eu esperava sempre que Deus ia abençoar que um dia que ocês tivesse a par, ocês vinha cá e nós encontrava. Eu fiquei tão feliz, que só cê vendo. Não soube nem tratar eles como eles merecia. E a companhia deles, a moça mais o rapaz que tava com eles de fora, que também é outros irmão tudo, que eu fiquei toda feliz e tudo eu considerei por minha família. E Deus que te abençoa e algum dia nós encontra.

Diante da ausência de qualquer notícia, a experiência de perder o contato com um parente é extremamente angustiante. A responsabilidade de fazer o movimento para o reencontro, como se pode depreender do comentário de Regina – “agora, ocês de lá pra cá tinha jeito que é Santo Antônio do Itambé” –; afinal, é atribuída àqueles que partiram, pois sabiam para onde voltar para encontrar os parentes, assim que tivessem condições para tanto, diferente dos que permaneceram na região, para quem seria muito mais difícil tal busca.

O comentário de Adir no final da nossa primeira viagem é muito enfático a respeito da forma como passou a compreender a história familiar, identificando o caráter coletivo de desrespeito na situação de separação e de dispersão dos parentes:

Esse lugar onde a gente mora hoje é uma comunidade reconhecida pela Fundação Cultural dos Palmares. Uma comunidade que hoje eu represento, que não é tão grande, porque as pessoas estão espalhadas, como se fosse aqui, também espalhados pra todo canto. Por que, no passado, essas pessoas não teve oportunidade de ficar junto e de viver junto e essa lembrança ficasse de geração em geração, mas todo mundo tivesse o seu espaço? Porque, se a gente falar na época da escravidão, nós somos de uma época da escravidão, uma escravidão passada onde a gente não adquiriu nada, nem o nosso nome. E isso tudo passava na minha cabeça e eu lembrava e falava assim: “Meu Deus”!

Trata-se de um sofrimento gerado pela impossibilidade de manutenção das famílias na região de origem e de reprodução do modo de vida camponês¹¹, enquanto população negra que não teve seu processo de cidadania garantido de forma plena.

Com Zulmira e Regina também conversamos sobre a árvore genealógica e compreendemos, enfim, a relação de parentesco da família de Manoel Ciriaco com a “Comunidade Quilombola Vila Nova”. O vínculo se dá precisamente por meio de Maria das Dores, que é neta de Virgulino Gomes. Virgulino era irmão de Clarindo e filho de Matili e Francisco Lucindo, o casal ancestral estruturante para “Vila Nova”. Clarindo Gomes era pai de Raimundo Gomes e primo de Luzia Eleotéria, filha de Virgulino e mãe de Maria das Dores, de Zulmira e de Regina.

Segundo Zulmira, a família de “vovó Matili” – ancestral da comunidade quilombola “Vila Nova” – é originária da região conhecida por Água Santa. De acordo com pesquisas realizadas com comunidades quilombolas da região por meio da elaboração dos respectivos relatórios antropológicos, observou-se que muitos membros das famílias que nasceram ali, mudaram-se para outras comunidades quilombolas, a maioria para a Comunidade Quilombola Mata dos Crioulos e uma parte, após uma marcha que durou 12 anos, percorrendo localidades como agregados em diferentes fazendas, estabeleceram-se na sede do Distrito de São Gonçalo do Rio das Pedras, dando origem à comunidade que hoje é conhecida como Vila Nova (RIBEIRO *et al.*, 2016).

Esse local, Água Santa, localizado na encosta do Pico do Itambé, com maior declividade e solos pobres, favoreceu que a área permanecesse disponível para ser ocupada por ex-escravos, até o novo processo de dispersão. A localidade, de acordo com Zulmira, era “terra de ninguém”, onde passaram muitas dificuldades; por isso, de lá saíram (RIBEIRO *et al.*, 2016, p. 20). A história dessas famílias é constituída por processos de desterrito-

11 É importante levar em consideração que a Lei de Terras de 1850 consistiu em fator determinante para a exclusão do acesso da população negra à terra, no pós-abolição.

rialização e reterritorialização e, nos três casos das comunidades quilombolas com familiares provenientes da região de Água Santa (Manoel Ciriaco dos Santos, Vila Nova e Mata dos Crioulos), souberam manter e reconstruir suas identidades nos locais em que posteriormente permaneceram (RIBEIRO *et al.*, 2016).

Com o pouco tempo que passamos com Regina e Zulmira, em Santo Antônio do Itambé, criamos com elas uma conexão muito forte. Eu e Cassius, então, nos comprometemos a ajudar a levar a Maria das Dores para reencontrá-las, assim que fosse possível, o que ocorreu na segunda viagem, em junho de 2015. Em um breve período de intensas conversas e troca, ela pôde reencontrar as irmãs, vários sobrinhos e parentes que ainda não conhecia.



FIGURA 5 – APÓS REENCONTRO, AS TRÊS IRMÃS NA IGREJA DE SANTO ANTÔNIO DO ITAMBÉ/MG
Fonte: Imagem da autora (2015).

Ampliar as margens do reconhecimento

Como já mencionado, a “comunidade de lembranças” (HALBWACHS, 2003, p. 35)¹² desse grupo quilombola abrange uma noção mais ampla de pertencimento por parte dos membros da comunidade de Guaíra, no qual estão englobados o local de origem e os demais locais de dispersão dessas famílias. Com essa perspectiva, a mobilização em torno da realização da viagem da volta iniciou pelo anseio de subsidiar a consolidação da imagem do grupo na esfera pública, durante o processo de regularização territorial pelo INCRA, ainda em trâmite. A busca pelos parentes em Minas Gerais é, dessa forma, indissociável da luta pelo reconhecimento do grupo em Guaíra/PR.

Apenas o retorno dos próprios quilombolas à região – percorrendo no sentido inverso a trajetória de deslocamentos da família – poderia proporcionar-lhes mais referências sobre a história de seus antepassados, assim como a retomada das relações com os parentes após anos sem contato. Percebe-se, portanto, que o movimento está presente no modo de constituição da identidade quilombola desse grupo de modo central e ambivalente. Os caminhos que geram sofrimento e a separação dos parentes, também geram deslumbramento e fortalecimento desse vínculo com a origem, que se expressa na fala de Adir ao comentar a importância que a nossa viagem assumia em sua biografia:

Eu quero aqui agradecer em nome de toda a comunidade Manoel Ciriaco dos Santos, que a senhora conheceu, que nós demos o nome dessa comunidade em memória dele, em Guaíra, Paraná. Comunidade Manoel Ciriaco dos Santos, onde a gente começou. Meu sonho era buscar a história da família [...]. E enquanto eu não conseguir a história da nossa família, que somos família,

12 O clássico estudo de Halbwachs sobre a memória coletiva demonstra como, apesar da aparência de experiência individual, a memória só é possível por meio das relações sociais de interação como/enquanto fenômeno coletivo. Assim, a duração de uma memória estaria limitada à duração do grupo no âmbito do qual é gerada uma “comunidade de lembranças” e, enquanto fenômeno construído coletivamente, está sujeita a transformações (HALBWACHS, 2003, p. 35). Nestas dinâmicas, o autor ressalta a existência de pontos de referências comuns que formam um núcleo resistente, relativamente invariável, um fio condutor de acontecimentos-chaves.

mas eu quero buscar desde o passado até o presente, eu não vou descansar. Se um dia eu morrer, vou morrer feliz, mas conhecer a nossa história, a história de todos nós. [...]. Essa passagem tá sendo experiência pra mim, porque como um filho de mineiro, um filho dessa terra, de pisar aqui nessa terra! Que a minha vontade era andar descalço, só andar, andar, andar. O que eu pensava era só andar.

A partir dessa e de outras experiências de resistência quilombola mostra-se necessário que se reconheça a historicidade e a diversidade de trajetórias que constituem tais grupos sociais, suas dinâmicas e agências, de modo que se possa garantir direitos sem que se parta de uma fundamentação cristalizada, decorrente da ideia de territorialidade fixa ou mesmo de imobilidade. O que emerge, em primeiro plano, é um tipo especial de relação com esse passado coletivo, que permite a manutenção da organização social, esta mesma sempre em transformação.

Nesse sentido, a percepção de continuidade pelas próprias comunidades não necessariamente se enquadra nas expectativas da política de reconhecimento, tendo em vista que a sedentariedade é tida como o “normal” (GUEDES, 2013a, p. 29-37). Essa lógica tende a desconsiderar a complexidade da conexão com o passado enquanto dinâmica de “recuperação do processo histórico vivido”, bem como de “[...] refabricação constante de sua unidade e diferença em face de outros grupos com os quais esteve em interação” (OLIVEIRA FILHO, 1994a, p. 123). No caso da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos estamos falando da diferença entre, por um lado, partir da ideia de uma origem a ser comprovada enquanto requisito¹³ para o reconhecimento da identidade e a compreensão, por outro, de como essa origem é acionada como importante elemento – pelos

13 Tomando por base tal ideia de “fixidez”, a autoidentificação dos grupos, de saída, está sobre-determinada pela “política das identidades” que é institucionalizada legal e administrativamente em torno da perspectiva de enraizamento territorial, o que pode implicar a perda da profundidade histórica e da complexidade “das outredades localmente modeladas” (SEGATO, 2005).

próprios atores sociais – enquanto “comunidade de lembranças” (HALB-WACHS, 2003, p. 94).

Esse caso nos permite, assim, relativizar a ideia de territorialidade como qualidade imanente e percebê-la a partir da busca pela conquista de locais em que fosse possível a reprodução do modo de vida específico, por meio de movimentos de deslocamento que desenham uma longa trajetória. Movimentos que são, eles mesmos, índices da resistência à opressão histórica sofrida e do desrespeito coletivo ao qual se sentem submetidos.

Na nova conjuntura estabelecida pela incorporação do critério de autoatribuição¹⁴ nos processos de regularização territorial, a partir do Decreto Federal nº 4.887/2003¹⁵, assinado pelo então Presidente Lula, em substituição ao Decreto nº 3.912/2001 (que estabelecia a aplicação do direito apenas para o caso das terras que já estavam ocupadas por quilombos em 1888, data oficial da abolição da escravidão), os laudos antropológicos deixam de exercer a função de “reconhecimento étnico-territorial” para assumir a função apenas de “reconhecimento territorial” (ARRUTI, 2006, p. 27–32), pois o pertencimento étnico passa a ser definido pela autoidentificação dos grupos sociais. A questão deixa de ser, portanto, “a quem se aplica o direito?” para

14 Com a adoção do critério de autoatribuição e com o conceito de grupo étnico, entende-se que um mesmo grupo pode manter sua unidade identitária, a despeito de ocupar e se adaptar a um grande número de nichos. O enfoque nas fronteiras, nos mecanismos necessários para criá-las e mantê-las e na diferenciação estrutural dos grupos em interação, tornam-se elementos centrais para as análises que tomam a autoatribuição como traço fundamental da etnicidade (BARTH, 2011).

15 Um exemplo da forte presença da lógica reducionista sobre quilombos, antes aplicada diretamente pelo Decreto Federal nº 3.912/2001, é o voto do então Ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) Cezar Peluso, em 18/04/2012, na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239, proposta pelo Partido Democratas, questionando o Decreto nº 4.887/2003, atualmente em vigor. O voto do Ministro Relator, que abriu o julgamento, baseou-se na acepção histórica do termo quilombo para interpretar o sentido e a abrangência da aplicação do art. 68 do ADCT, entendendo pela inconstitucionalidade do decreto. Para uma análise do referido voto, ver artigo que desenvolvi nesse sentido (DAMAS, 2015a). É importante registrar que, em 08/02/2018, encerrou-se o julgamento pelo STF, tendo sido julgada improcedente a ação, com decisão histórica em favor dos quilombolas.

“quais são os grupos que dirigem suas reivindicações a estes direitos?” ou ainda “quem são os sujeitos que orientam suas ações a partir do sentimento de pertencer a um grupo específico quilombola?” (O’DWYER, 2011, p. 113).

É possível, nesse contexto, observar como as ideias sobre a territorialidade quilombola são resultado de processos em que, ao reconhecer a identidade étnica, o Estado está, na verdade, a intervir e produzir os próprios grupos sociais, a partir, muitas vezes, de critérios preconcebidos de enraizamento, a despeito das diferentes configurações sociais em questão, muitas delas permeadas pela experiência de traçar rotas e caminhos. Contudo, com a abrangência de reconhecimentos oficiais de comunidades por todo o Brasil e com a produção dos respectivos laudos antropológicos, foi sendo ampliado o espectro de análise sobre as características históricas de formação das comunidades que se reivindicaram como quilombolas.

Isso é o que várias pesquisas recentes demonstram, dentre elas, a realizada com a Família Magalhães, em Goiás. Na mesma época que Manoel Ciriaco e Ana Rodrigues saíram de Santo Antônio do Itambé/MG, em 1956, João e Sebastiana saíram do “Kalunga” (maior território quilombola do país) e formaram uma comunidade negra rural em Nova Roma/GO, grupo atualmente designado como Família Magalhães, conforme pesquisa de Perutti (2015). Dentre as semelhanças entre os universos pesquisados, destaco a análise voltada a um grupo familiar que se deslocou da área originariamente quilombola e, em suas andanças, pôde reterritorializar-se, passando a reivindicar a identidade cultural a partir da continuidade histórica e cultural com o grupo de origem.

No caso da Comunidade Manoel Ciriaco dos Santos, constrói-se a identidade coletiva, na arena pública de negociação, através de processos de deslocamentos geográficos, no qual Guaíra/PR é ponto de chegada para algumas famílias e ponto de passagem para outras. Assim, as experiências de *luta*¹⁶ e de sobrevivência dessas famílias quilombolas oriundas do muni-

16 A concepção de luta, nesse contexto, é próxima da descrita por John Comerford (2015, p. 33) na Zona da Mata mineira, onde “[...] cada ato de quem luta deve ser feito e apresen-

cípio de Santo Antônio do Itambé/MG, que se deslocaram na própria região e também para outros estados, nos permite perceber que os deslocamentos, movimentos, fluxos não podem acabar soterrados por aquela já desgastada ideia de “comunidade”, como unidade estável, totalizante e delimitada geograficamente (COMERFORD, 2015, p. 37).

Com a resignificação do sentido atribuído aos deslocamentos na história do grupo, não mais como fator de fragilização da identidade interpretado na chave da desagregação, mas como processos de resistências em continuidade com essa origem reafirmada, a viagem da volta incidu diretamente na atualização narrativa sobre a história dessa comunidade. O desejo dos quilombolas de Guaíra/PR de encontrarem seus parentes e de poderem “voltar a página da nossa vida do começo”, como na expressão utilizada por Adir, inscreveu-se, dessa forma, em uma dinâmica dupla que abrange, de um lado, uma dimensão política, vinculada ao processo de regularização territorial da comunidade, e, de outro, um significado afetivo muito intenso, por meio do mapeamento desta rede ampliada de parentesco.

É indispensável pontuar, por fim, que a perspectiva de lograr a conquista do território da comunidade em Guaíra, entre milhares de outras pelo Brasil afora, vem se deteriorando drasticamente desde 2016, com as alterações no Governo Federal que culminaram com a eleição de Jair Bolsonaro¹⁷, abertamente contrário às reivindicações territoriais (quilombolas, indígenas, bem como das demais comunidades tradicionais).

tado (recriado narrativamente) de modo a mostrar coragem e capacidade de enfrentar o sofrimento, tornando a pessoa/família digna de respeito e consideração, de (boa) fama”.

- 17 Sobre os posicionamentos de Jair Bolsonaro acerca das comunidades quilombolas, com “incitação ao ódio e à discriminação”, nos termos da ação proposta pela Procuradoria-Geral da República, emblemática a fala, em 2017, ainda como deputado federal, quando participou de um evento e afirmou que visitou uma comunidade quilombola em Eldorado/SP e que “o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas”. No entanto, o Tribunal Regional Federal da 2ª Região entendeu que ele gozava de imunidade parlamentar para quaisquer “palavras, votos e opiniões” ligados ao exercício do mandato e, por isso, não poderia ser condenado. Ver notícia: “Processo é encerrado, e Bolsonaro é absolvido em acusação de discriminar quilombolas”, disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/>

Se, no período de realização da pesquisa, a análise se direcionava para a experiência singular desse grupo e a necessidade de superação de um recorte de enraizamento territorial em relação às formas de legitimação identitária diante da política pública estatal, os últimos anos trouxeram retrocessos marcantes para as lutas por reconhecimento em relação aos mais diversos segmentos sociais, que impactam fortemente na vida dessas comunidades. No entanto, ao passo que as perspectivas para a titulação da área que se pretende reconhecida como quilombola em Guaíra/PR se restringiram, o território existencial reforça-se na reafirmação da longa experiência de superação e de resiliência, além das contingências que afetam, mas não desmobilizam os sentidos de continuar *lutando*¹⁸.

Referências bibliográficas

ARRUTI, José Maurício Andion Paiva. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó. *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n. 2, p. 215-254, 2001.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: EDUSC, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos*

processo-encerrado-bolsonaro-absolvido-em-acusacao-de-discriminar-quilombolas-23723882. Acerca do processo de desmonte da política de reconhecimento e de titulação territorial quilombola, ver também: “Sob Bolsonaro, reconhecimento de quilombolas cai ao menor patamar da história”, disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/sob-bolsonaro-reconhecimento-de-quilombolas-cai-ao-menor-patamar-da-historia/>.

- 18 Nesse contexto, importa registrar que a liderança da comunidade se lançou como candidato a vereador na eleição municipal de 2020, com o nome de urna “Adir Quilombola”, uma nova experiência de movimento/luta, buscando representar a comunidade quilombola, bem como as comunidades indígenas e a população periférica do Município de Guaíra. Após o resultado e o fato de não ter sido eleito, Adir relatou para mim: “Eu não vou parar não, vou seguir em frente. Tenho fé em Deus que esse conhecimento que eu tive agora, a experiência, vai me fortalecer bastante e eu quero voltar de novo”.

étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011. p. 185-227.

BRASIL. *Decreto nº 4.887, 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. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 2 maio 2021.

COMERFORD, John. *Córregos em movimento: famílias, mapeamentos e assuntos na Zona da Mata mineira*. In: COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e diabo*. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras: FAPERJ, 2015. p. 29-44.

COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. *Girosetnográficos em Minas Gerais: conflito, casa, comida, prosa, festa, política e o diabo*. In: COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e diabo*. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras: FAPERJ, 2015. p. 9-27.

CRUZ, Cassius Marcelus. *Entre giros e capovas: política do movimento e território no quilombo João Surá*. 2019. 286 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

DAMAS, Dandara. *Análise Ritual do Julgamento da Questão Quilombola (ADIn 3.239/2004) pelo Min. Cezar Peluso no STF*. *Revista dos Tribunais*, São Paulo, v. 104, n. 958, p. 151-167, 2015a.

DAMAS, Dandara. *Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos: identidade e famílias negras em movimento*. 2015. 238 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015b.

DAMAS, Dandara. *Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos: identidade e famílias negras em movimento*. Rio de Janeiro: Grupo Multifoco, 2018.

GALIZONI, Flávia Maria. Terra, ambiente e herança no alto do Jequitinhonha, Minas Gerais. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, v. 40, n. 3, p. 561-580, 2002.

GARCIA JR., Afrânio Raul. *Sul: caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: Editora Universidade de Brasília; MCT – CNPQ, 1989.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás*. São Paulo: Garamond, 2013a.

GUEDES, André Dumans. Lutas por Terra e Lutas por Território nas Ciências Sociais Brasileiras: Fronteiras, Conflitos e Movimentos. In: ACSELRAD, Henri (org.). *Cartografia Social, Terra e Território*. Rio de Janeiro: ETTERN/IPPUR/UFRJ, 2013b. p. 41-80. (Coleção Território, ambiente e conflitos sociais, n. 3)

GUEDES, André Dumans. Andança, agitação, luta, autonomia, evolução: sentidos do movimento e da mobilidade. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas*, v. 9, n. 1, p. 111-141, 2015.

GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA. *Quilombos do Paraná: relatório 2005-2010*. Curitiba: GTCM, 2010. p. 148-153. Disponível em: <http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/arquivos/File/relatoriofinal2005a2010.pdf>. Acesso em 2 maio 2021.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. London: Routledge, 2007.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Coleção Antropologia. Petrópolis: Vozes, 2015.

LIMA, Carlos A. M. Pequena diáspora: migrações de liberto e de livres de cor (Rio de Janeiro, 1765-1844). *Locus: Revista de História*, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 99-110, 2000.

MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MOURTHÉ, Pedro Henrique; ALVES, Yara de Cássia. Multiplicidades do movimento: experimento etnográfico sobre duas caminhadas quilombolas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 24, n. 24, p. 183-201, 2015.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo. *Iberoamericana*, Madrid, v. 42, p. 111-126, 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PERUTTI, Daniela. *Tecer amizade, habitar o deserto*. Uma etnografia do quilombo Família Magalhães (GO). 2015. 255 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PONTES FILHO, Antônio Pimentel; BISCOLI, Roberto. *Relatório Antropológico Comunidade Negra Manoel Ciriaco dos Santos Guaíra Paraná*. Toledo: UNIOESTE, 2010.

PORTO, Liliana. *A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG)*. São Paulo: Attar, 2007.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira; PIRANI, Denise; FERREIRA, Wellinson Brito; SILVA, Gustavo Araújo. *O quilombo andante – diásporas e territórios*. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 3-6 ago. 2016, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa: [S. n.], 2016. p. 1-4.

SANTOS, Alessandra Regina. *Nas texturas da terra: movimentos e práticas de conhecimento entre os quilombolas do Vale do Ribeira*. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA (REACT), 5., 2017, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ReACT, 2017. v. 3. [s. p.].

SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. *Série Antropologia* – Revista da Universidade de Brasília, v. 372, p. 1-16, 2005.

TERRA AMBIENTAL. *Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural* – Comunidade Manoel Ciriaco dos Santos – Guaíra (PR), 2013.

Narrativas e transformações das andanças no trecho¹

André Dumans Guedes

Conhecendo o trecho no norte de Goiás

Em março de 2008, dei início ao trabalho de campo para a minha tese de doutorado em antropologia social na cidade de Minaçu, no norte de Goiás. Eu conhecera e me interessara por esse local anos antes, quando eu passara rapidamente por ali acompanhando alguns militantes do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). Na época, esses últimos buscavam organizar aqueles que haviam tido seu modo de vida transformado pelas três usinas hidrelétricas que, desde meados dos anos 1980, haviam sido construídas nos limites desse município.

Durante o meu trabalho de campo nesse local, entre 2008 e 2009, ao buscar entender como essas próprias pessoas atribuíam sentido ao lugar desses empreendimentos em sua vida, chamou minha atenção um certo conjunto de expressões usadas com bastante frequência por meus interlocutores. As expressões em questão estavam centralizadas em torno do substantivo “trecho”, usualmente se fazendo acompanhar de um verbo,

1 Uma versão anterior desse trabalho foi apresentada na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020. Uma pesquisa financiada pelo CNPq sobre os efeitos sociais produzidos pela construção do Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro (Chamada MCTIC/CNPq Nº 28/2018) ofereceu contrapontos comparativos fundamentais para o argumento esboçado aqui, e a este órgão sou grato.

esse último podendo variar bastante: “sair”, “andar”, “cortar”, “sumir”, “rasgar”, “abrir” ou “viver no *trecho*”. Numa primeira aproximação, essas expressões sinalizavam o quão importante era, para essas pessoas, suas experiências de mobilidade – rodando para cima e para baixo, encarando a estrada, viajando ou trabalhando longe de sua terra natal ou família, constantemente mudando de cidade e ocupação. Então, com o tempo, fui percebendo o quão centrais e relevantes eram essas expressões para que elas pudessem falar de si mesmas, de sua vida e de seu mundo – incluindo aí tudo aquilo que foi desencadeado pela construção das barragens.

Isso fica evidente, por exemplo, quando lembramos que boa parte daqueles que conheci havia se envolvido, em Minaçu ou alhures, com o garimpo. “Garimpeiro é bicho que está sempre andando por aí, rasgando o trecho, pé na estrada...” – por incontáveis vezes, ouvi formulações como essas. Além disso, cabe ainda destacar que a ocupação sistemática do norte de Goiás onde está situada Minaçu é relativamente recente. Essa própria cidade surgiu nos anos 1960, e só no final dos anos 1970 se emancipou como município. A maior parte dos adultos que conheci aí nascera em outros locais, no próprio estado de Goiás ou no Maranhão, Piauí, Bahia, Tocantins ou Minas Gerais; e só depois mudaram-se para Minaçu. Muitos deles, de fato, chegaram àquela cidade para trabalhar na construção das usinas hidrelétricas. E como veremos adiante, suas experiências como “barrageiros”, na construção desses empreendimentos, também eram, em grande medida, narradas e significadas pelo recurso àquelas expressões evocando o *trecho*. Com o tempo, descobri que a mesma situação se passava com outros trabalhadores envolvidos com projetos de desenvolvimento diversos e outras grandes obras de construção de infraestruturas.

A menção a esse último dado é importante, porque foi pela referência a ocupações e atividades econômicas como essas que eu encontrei a única explicação para uma possível origem do termo *trecho*. Na sua autobiografia – sintomaticamente intitulada *Urrando no trecho. Recordações de um engenheiro de obras* – Corrêa (2007, p. 11) afirma que:

[Esse termo] vem das grandes e lineares obras de estrada onde é prática comum dividir-se o volume global de serviço em lotes, entregando-os a várias empreiteiras [...] [que ficam responsáveis por diferentes] frentes, ou trechos, da obra. É comum, num casual encontro entre operários que constroem uma mesma rodovia, a pergunta: ‘Em que trecho você está?’, seguindo-se a resposta que identifica a empreiteira responsável pelo mesmo e os quilômetros que limitam sua faixa de atuação. O termo Trecho extrapolou suas iniciais fronteiras e como se todo o Brasil fosse um imenso canteiro de serviços, passou a designar todas as grandes obras e os homens que as executam, os peões do Trecho, nômades por excelência e necessidade.

Será esse termo que irá nos guiar ao longo deste capítulo. Na próxima sessão, apresentarei uma situação etnográfica onde, longe de Goiás, também nos deparamos com referências a essas andanças no *trecho*, num contexto que é, à primeira vista, similar. A partir daí, e através das histórias que me foram contadas por um rapaz chamado Walmir, encontro a oportunidade para pensar, nos itens subsequentes, o próprio lugar, no trecho, das narrativas, histórias de vida, saberes e descrições realizadas por meus interlocutores.

Com Walmir, no interior de Minas Gerais

Uma década depois, em meados de 2019, em mais uma de minhas viagens pelo interior do país, voltei a me encontrar com referências a esses universos e ao trabalho na construção de estradas, assim como me deparei novamente com narrativas que evocavam esse mesmo termo – o *trecho*. Dessa vez isso ocorreu em Minas Gerais, nas proximidades dessa cidade de Ouro Preto onde eu mesmo fui criado. Nessa ocasião eu acompanhava uma equipe de pesquisadores interessados em conhecer os efeitos da atividade mineral na região, e percorríamos a carro uma série de pequenas localidades que – no Quadrilátero Ferrífero, na mesma região do Estado onde, em 2015 e 2019, romperam as barragens de resíduos de Fundão e Brumadinho – en-

contravam-se nas vizinhanças de grandes mineradoras. Da traseira do carro onde estou, ouço então um comentário que prontamente chama minha atenção – ela própria já condicionada, ao longo de todos esses anos, a focar naqueles temas que, surgindo na minha carreira a partir do que aprendi em Minaçu, permanecem centrais no meu trabalho como etnógrafo:

Uai, parece que eu conheço esse pedaço aqui. Ah, mas conheço sim! Trabalhei aqui já! Vários anos atrás, passei uns três meses construindo essa mesma estrada em que passamos agora. Ali ficava o escritório da firma... E era logo mais ali atrás, naquele povoado em que acabamos de passar, que a gente ficava hospedado. Agora me lembro!

O comentário não foi proferido por nenhum dos pesquisadores da equipe, mas por Walmir, um rapaz que crescera na periferia de Belo Horizonte e que, então, beirando seus 30 anos, havia sido contratado por eles para cuidar dos equipamentos de filmagem durante a viagem. De pronto manifestei meu interesse pelo que ele havia passado ali, explicando a Walmir que eu escrevera um livro que tratava de pessoas que viveram experiências feito a dele, convivendo com empreendimentos daquela natureza ou neles trabalhando por algum tempo; um livro que tratava de pessoas que rodavam o *trecho*. Como que se antecipando ao que eu planejava lhe propor, Walmir respondeu que tinha, sim, muitas histórias e coisas relevantes a dizer sobre o *trecho*, e que seria ótimo se eu fizesse uma entrevista com ele mais tarde, num lugar mais calmo, com o gravador ligado, a gente bebendo tranquilamente uma cerveja.

Naturalmente fiquei satisfeito com a possibilidade de ouvir e registrar uma narrativa como essa; mas, não fiquei exatamente surpreso com o aparecimento dessa oportunidade. De fato, ao longo dessa década que separa o período de meu trabalho de campo em Minaçu dos dias atuais, por diversas ocasiões pude me deparar com menções e relatos fazendo referência ao *trecho* – não apenas em Goiás, mas em outras áreas onde realizei trabalhos de campo durante esse período, em canteiros de obra e alojamentos de

trabalhadores construindo estradas em Minas Gerais ou em empreendimentos associados ao Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro (Comperj)². Registrando, analisando e comparando as diversas narrativas sobre o *trecho* que surgiram em meu caminho, nesses locais e ao longo dos anos, eu fui capaz de identificar certas recorrências e padrões. E nos três dias que passei ao lado de Walmir – junto à equipe de pesquisadores, e antes de eu realizar a entrevista com ele – pude ouvi-lo contando para nós todos diversos episódios que pareciam encaixar-se à perfeição nesses “padrões”.

Ao longo desses três dias, Walmir nos contou sobre esse período em que sua vida estava marcada pela alternância entre o canteiro de obras, o alojamento na pequena comunidade próxima e os momentos de folga, quando ele voltava para casa ou *curtia* em Conselheiro Lafaiete, Ouro Branco ou Barbacena, cidades maiores nas redondezas de onde construíam a estrada. Ele mencionou igualmente os conflitos que teve com uma encarregada particularmente cruel e exigente, com quem ele se desentendera inúmeras vezes e que, ao fim e ao cabo, foi quem o fez abandonar aquele trabalho. Walmir evocou também o quanto valorizara, no *trecho*, o convívio com outros “povos” com seus diferentes “modos” e “sistemas” – feito aquela gente que tinha vindo do Norte de Minas para trabalhar na mesma obra. Esses diferentes “modos” e “sistemas” evidenciavam-se, por exemplo, nas formas como era gasto o dinheiro obtido na obra: no caso de Walmir, ele o gastava praticamente todo em farras, bebidas e artigos de luxo; no caso dos “mineiros”, eles poupavam e continham seus gastos para que a maior parte dos recursos fosse enviada para suas famílias nas suas terras natais.

Eram episódios e histórias feito esses que eu imaginava que Walmir fosse recapitular quando estivéssemos a sós, nós dois com o gravador. Como

2 Veremos adiante, com mais calma, como a literatura acadêmica confirma essa difusão geográfica do termo, que se faz presente – por exemplo – entre os maranhenses trabalhando nas plantações de soja do Mato Grosso (RUMSTAIN, 2009) ou nos garimpos e “territórios da prostituição” (TEDESCO, 2015) no Pará.

já indiquei, eles remetiam a alguns tópicos que, ao longo de uma década colhendo depoimentos dessa ordem, eu identificava como recorrentes nessas “estórias sobre o trecho”: os confrontos e tensões com padrões (GUEDES, 2013b; ALMEIDA, 2015); as moralidades envolvidas no consumo dos recursos aí adquiridos (COHEN, 2011; GUEDES, 2014, 2017; PARRY; BLOCH, 1989); o amadurecimento pessoal propiciado pela vivência, longe da família e do lar, de agruras diversas (RUMSTAIN, 2009; GUEDES, 2012) ou do convívio com pessoas e modos de vida diferentes (VIEIRA, 2015; GUEDES, 2020). Eu já sabia também como essas pessoas valorizam a importância de falar sobre suas andanças: tão importante quanto o rodar o trecho é falar sobre ele, contar sobre as coisas vistas e vividas, significar e relembrar essas experiências pela sua narração e compartilhamento (RUMSTAIN, 2009; VIEIRA, 2015; GUEDES, 2020). Com Walmir, as coisas não pareciam diferentes a esse respeito. E como em outras ocasiões, eu planejava usar a entrevista para recuperar em mais detalhes eventos que não me eram de todo desconhecidos, o gravador e o contexto de uma entrevista formal me oferecendo a possibilidade de um registro complementar e mais detalhado do que aquele que eu possuía nas notas em meu caderno de campo.

Dessa vez, porém, eu estava enganado. Na conversa regada a cerveja que tive com Walmir após nossa viagem, o que ele tinha a me contar a respeito do *trecho* eram experiências bem diversas daquelas que eu esperava.

Uma estória do trecho

Para mim, logo ficou claro que, do ponto de vista de Walmir, contar aquela história não era algo banal. Repleto de cerimônia, Walmir marcou uma hora comigo em que pudéssemos estar a sós, numa mesa isolada da pensão em que nos encontrávamos, após a maior parte dos hóspedes ter já se recolhido. Um pouco mais cedo, ele colocara para gelar algumas (muitas, na verdade) cervejas, de qualidade e preço superior às que costumávamos beber usualmente; e providenciara também alguns aperitivos. Assegurando-se de que o gravador estava funcionando e com tudo o mais pronto, ele pôde,

enfim, relatar-me essas “histórias do trecho” que pareciam lhe dar tanto prazer em compartilhar comigo.

Por volta de 2012 ou 2013, Walmir passou um período “na rua”, dormindo em praças e na casa de conhecidos, circulando entre Belo Horizonte e Betim. Foi nessas circunstâncias que ele conheceu Bruno, rapaz um pouco mais novo que ele. Os dois se entenderam bem, e andaram juntos “na rua” por um tempo até que um dia Bruno lhe fez uma proposta. Esse último queria visitar o Rio de Janeiro – Walmir não queria ir junto com ele? Nenhum dos dois tinha o dinheiro para a passagem, mas isso estava longe de ser um problema para Bruno. E foi a partir desse momento que Walmir foi se dando conta de que Bruno tinha habilidades e conhecimentos não triviais, e que lhes possibilitariam sim chegar ao Rio de Janeiro. Bruno “sabia tudo do trecho”: sabia como arrumar um dinheiro rápida e prontamente, em qualquer canto em que se encontrassem. Sabia como providenciar transporte sem custos, recorrendo a caronas ou a passagens distribuídas de graça por prefeituras e órgãos de assistência social. Sabia também conversar com as pessoas, em certas ocasiões usando sua boa lábia para convencê-las de que ele merecia ser ajudado; em outras, ele *mangueava* – recorrendo a estórias e dramatizações para obter os recursos de que necessitasse. Além disso, nas suas andanças Bruno conhecera diversos dos caminhos e meios que conectavam Belo Horizonte ao Rio de Janeiro, bem como inúmeras pessoas morando, trabalhando ou circulando por aí: gente *do trecho*, gente *no trecho*.

Sem muitas dificuldades, os dois conseguiram uma carona do centro de Belo Horizonte até um posto de gasolina na beira da rodovia. Ali, beberam por horas e, já embriagados, se viram diante de um caminhão carregado, com a placa do Rio de Janeiro. Sem muita hesitação, os dois se enfiaram debaixo da lona, junto às imensas peças metálicas ali transportadas, e adormeceram. Foi só no dia seguinte, quando despertaram ao amanhecer, no caminhão, que eles se deram conta de seu equívoco. A placa do caminhão certamente não indicava seu destino, e eles perceberam que estavam dentro do pátio de uma mineradora. Assustados, sabendo que poderiam ser presos se descobertos ali, os dois conseguiram sair sem ser vistos, e após algumas

horas de caminhada conseguiram voltar à estrada. Bruno identificou o local onde estavam, e prontamente comunicou a Walmir uma mudança de planos. “Não vamos mais para o Rio de Janeiro não. Já estamos aqui nessa estrada, vamos para Baixo Guandu, no Espírito Santo! Minha mãe mora lá!”.

Num posto de gasolina mais à frente, eles *manguearam* e conseguiram o dinheiro para chegar até a cidade de Itabirito. Ali, lançando mão dos conhecimentos de trecho de Bruno, procuraram o serviço de assistência social do município, onde seria possível obter uma passagem de ônibus gratuita até Ponte Nova, no caminho para o Espírito Santo. Mas os funcionários do escritório lhe disseram que só havia passagem até Ouro Preto, algumas dezenas de quilômetros adiante. Bruno recusou, inflexível em sua demanda: eles queriam ir até Ponte Nova, e não aceitariam dirigir-se a outro lugar. Decidiram, então, procurar uma igreja evangélica; depois uma católica, onde conseguiram comida e bem-vindos agasalhos para suportar o frio do meio do ano. Após uma noite passada na rodoviária, decidiram tentar um “junta-junta” dentro do próprio ônibus para prosseguirem: “Gente do ônibus, muito boa tarde! Estamos precisando de um dinheiro para ir até Ponte Nova. Vocês podem ajudar a gente?”.

E foi assim que Walmir e Bruno chegaram até essa cidade. De modo análogo, eles recorreram a toda uma diversidade de pedidos, *mangueios*, histórias, astúcias e pequenas infrações para prosseguirem com seu caminho. Sabendo da proximidade das eleições municipais, ficava ainda mais fácil conseguir qualquer coisa junto a órgãos de assistência social, prefeitos, vereadores ou pretendentes a esses cargos. Além disso, Waldir aprendeu com Bruno que junto a igrejas católicas e evangélicas, instituições de caridade ou ONGs, era relativamente simples conseguir alguma ajuda³. Even-

3 Abaixo considerada com mais detalhes, a literatura que trata de experiências desse gênero é pródiga em exemplos relativos às interações entre os *trecheiros* e instituições feitas essas. Em primeiro lugar, pela relevância dos trecheiros enquanto objetos de políticas públicas ou de práticas de assistência social de uma forma mais geral – eles revelam-se assim um caso heurísticamente rentável para a explicitação de certos traços fundamentais dessas últimas. Num outro registro, referente à operacionalização do trabalho

tualmente, as ajudas não surgindo como o esperado, a ameaça de “pintar o sete” na cidade sensibilizava alguns dos moradores ou órgãos locais, interessados em fazer com que aqueles forasteiros saíssem dali.

Duas literaturas

Fica já evidente, a partir das breves indicações acima, que as práticas e os sentidos das andanças de Walmir são bastante diferentes daquelas associadas à experiência profissional dos trabalhadores de grandes projetos de desenvolvimento. Fica claro, por outro lado, que algumas conexões e analogias entre umas e outras não apenas podem como *devem* ser traçadas. E o que nos leva nessa direção é a própria categoria *trecho*, e o fato de que os vocabulários e as moralidades a ela associados comunicam e aproximam esses diferentes contextos onde elas aparecem. Para tanto, nesta seção, quero apresentar algumas das discussões presentes na literatura acadêmica a respeito do termo *trecho*. Recupero aqui a própria revisão bibliográfica que realizei para minha tese de doutorado (GUEDES, 2011, 2013a) – realizada bem antes, portanto, de conhecer Walmir. Sem sombra de dúvida, houve um incremento considerável da literatura tratando desse tema ao longo da última década, mas não é meu propósito tratar exaustivamente dela aqui. Quero antes propor uma releitura do meu próprio texto a partir daquilo que Walmir vivenciou e me narrou.

Em Guedes (2011, p. 178), afirmo assim que

[...] o termo *trecho* [podia] ser encontrado em dois conjuntos diferentes de textos. Tratando de temas e pessoas distintos, os autores de um e outro destes dois conjuntos pouco ou nada dialogam entre si, a julgar pelas raras vezes em que eles são citados uns pelos outros.

de campo e a coleta de informações sobre esses grupos, essas instituições revelam-se também relevantes: pois foi a partir delas, e em grande medida atrelada às preocupações e aos pontos de vista daí oriundos, que a maior parte destes pesquisadores teve acesso aos dados e depoimentos daqueles que estiveram no *trecho*.

De um lado, tínhamos uma literatura centrada em torno da questão do trabalho migrante (ou “móvel”, ou “itinerante”, ou “volante”) associado ao que os autores em questão costumavam denominar de “grandes obras” ou “projetos de desenvolvimento” (empreendimentos agropecuários, mineradoras, siderúrgicas, usinas hidrelétricas, obras de infraestrutura), sobretudo no que diz respeito ao centro-norte do país. A título de exemplo, evoco o mais antigo dentre os textos que encontrei, a dissertação de mestrado de Sônia Magalhães, defendida na Universidade Federal da Bahia em 1983 e emblematicamente intitulada “*Gente de toda paragem. Um estudo sobre uma população afluyente numa grande obra*”. Tratando do processo de construção da usina hidrelétrica de Sobradinho, no Rio São Francisco, Magalhães (1983, p. 109) refere-se ao “peão do trecho” como sendo “[...] fundamentalmente aquele que, se deslocando de obra em obra, em locais diferentes, vive de ‘trecho’ em ‘trecho’”. A menção a essa autora interessa também porque ela se dedicou ao mesmo tipo de empreendimento que eu estudava: barragens e usinas hidrelétricas.

Retomando uma tradição cujas origens remontam àqueles “nômade do proletariado” mencionados por Marx (1988, p. 215), e que frutificou no Brasil a partir dos trabalhos de Leite Lopes (1979), Ribeiro (1988, p. 211) ajuda-nos a entender a relevância da questão da mobilidade espacial do trabalho no que se refere às obras de construção civil destes grandes empreendimentos:

As we know, spatial mobility is a central specificity of the engineering industry, since the mobility of investments induces the rotation of the labor force. Migrant labor is thus directly associated with this industrial branch. This is especially evident when construction is being done in isolated areas. Every time a new job begins in isolated areas, contractors have to transfer manpower and equipment to the new working site.

Na pesquisa bibliográfica em questão, as menções ao “trecho” ou aos “peões do trecho” apareciam associadas também a outros empreen-

dimentos e situações: em Souza (1990), ao caso dos subcontratados para a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, no Pará; em Antonaz (1995), ao Projeto Albrás-Alunorte, dedicado à produção industrial de alumínio, também no Pará; em Esterci (1985), o “trecho” vincula-se a um projeto de colonização no nordeste do Mato Grosso. Também focando em empreendimentos agropecuários, Martins (1988), Figueira (2004) e Costa (2008) abordam os “peões do trecho” como vítimas por excelência do trabalho escravo no Mato Grosso, Pará, Bahia, Goiás, Maranhão e Piauí. Na mesma direção, e na mesma época em que eu realizava a pesquisa para meu doutorado, Rumstain (2009) investigava os “peões no trecho” maranhenses que, sazonalmente, deslocavam-se para as plantações de soja no Mato Grosso.

Mas, como indiquei acima, nessa pesquisa bibliográfica deparei-me também com um outro conjunto de textos que, à época, pareciam-me dificilmente relacionáveis com aqueles apresentados acima. Nesse segundo caso, eu lidava com uma série de trabalhos realizados por psicólogos, assistentes sociais, sociólogos e antropólogos, que mais que fazer referência ao “trecho” privilegiavam o estudo dos “trecheiros”: Justo e Nascimento (2005), Peres (2002), Garcia *et al.* (2008), Araújo (2004), Magnani ([s. d.]); Brognoli (1996, 1999); Nascimento (2008); Mendes (2007).

Os trecheiros seriam, grosso modo, andarilhos de estrada, encontrados em São Paulo e no sul do país, “passando pelas cidades sem nelas se fixar” (MENDES, 2007, p. 13), “[...] caminhando solitariamente pelos acostamentos das rodovias com um saco às costas onde carregam todos os seus pertences” (NASCIMENTO, 2008, p. 42). Os contornos de sua autodefinição permitiriam diferenciá-los de outros grupos com quem frequentemente eram confundidos. Para Brognoli (1999, p. 63), é o que ocorre com a oposição entre “trecheiros” e “pardais”, visto que os últimos “[...] adotam, geralmente, percursos estabelecidos e relativamente pequenos, dentro de uma mesma cidade ou entre cidades próximas, se comparados aos trajetos dos *trecheiros*, que se verificam amplos e não planejados”. Já no albergue estudado por Garcia *et al.* (2008, [s. p.]), três tipos de “usuários” são distinguidos: “‘morador de rua’ (aquele que não se adapta mais a um estilo de

vida rigoroso e disciplinado), o ‘migrante’ (aquele que viaja com toda a família em busca de emprego, procurando habitualmente trabalhar no corte de cana ou de caseiro em chácaras) e o ‘itinerante’ (aquele que transita de cidade em cidade, que ‘vive do expediente de itinerante’). Para estes autores, são estes últimos, os itinerantes, que se definem como “trecheiros”. Num estudo sobre “moradores de rua”, Mendes (2007, p. 20) selecionou os seus entrevistados em função dos “critérios de classificação da população de rua criados pelos próprios moradores”, escolhendo assim: três “trecheiros”, três “[...] maloqueiros (moradores de rua que moram em casas improvisadas)” e três “caídos (moradores de rua que estão em avançado estado de degradação física)”.

Histórias e Saberes do Trecho, e no Trecho

A maioria das diferenciações acima apresentadas – referentes a categorias nativas de autoidentificação ou à terminologia com que operam agências do Estado – colocam-se num plano sincrônico. Numa rápida passagem, porém, Mendes (2007, p. 84) faz um comentário sugestivo, ao trazer para o primeiro plano a trajetória dos indivíduos e comentar que “[...] é comum que os trecheiros tenham sido, e eventualmente sejam, ajudantes de caminhoneiro, vendedores ambulantes, garimpeiros, trabalhadores rurais, peões de obra etc.”. De fato, e como o exemplo de Walmir – trabalhador numa época, “andarilho” em outra – deixa claro, uma trajetória pessoal oferece uma primeira forma possível de articular ou relacionar esses dois diferentes contextos em que aparecem o *trecho* e os *trecheiros*.

Numa direção análoga, que traz para o primeiro plano essa articulação diacrônica entre diferentes contextos e experiências, sugeri em outras ocasiões (GUEDES, 2013a, 2020) que os relatos a respeito de experiências do trecho prestam-se bem para a expressão de histórias de vida, sobretudo aquelas em que está em jogo a narrativa de como alguém se tornou vivido, maduro ou experiente. As andanças e as múltiplas atividades nelas realizadas aparecem, então, como formadoras da pessoa, verdadeiros ritos

necessários para que alguém cresça, se desenvolva, e possa entender de fato o que é “o mundo”, “a vida” ou “a realidade” (WOORTMANN, 2009; SCOTT, 2009). As narrativas dessas histórias conectam contextos e ocupações aparentemente heteróclitos; e objetivam assim evidenciar, tanto para o ouvinte como para quem narra,

[...] como alguém veio a tornar-se o que é, via uma sucessão de aventuras e desventuras que nos revelam os caminhos desse processo de desenvolvimento pessoal. [...] Nessas histórias, a enumeração – às vezes, incrivelmente longa – dos locais e situações onde alguém residiu tem um efeito narrativo preciso: a sucessão desses últimos funciona como índice dos múltiplos passos, etapas ou desafios enfrentados nessa caminhada rumo ao aprendizado ou amadurecimento, bem como dos esforços necessários para tanto. (GUEDES, 2020, p. 34).

É também assim que o “trecho ensina” (RUMSTAIN, 2009), oferecendo a alguém a oportunidade de encarar a dureza da “realidade”, ou de ver como são cruéis, perigosas e injustas as coisas do “mundo”. Nesse sentido, poderíamos evocar para esses casos a ideia de “carreira moral” de Goffman (2001),

[...] antes de mais nada porque o termo “carreira”, para além das conotações pretendidas por esse autor, tem também o sentido de “caminho” ou “estrada”. Isso nos possibilita reforçar as correlações [...] entre os deslocamentos espaciais e a “trajetória percorrida por uma pessoa durante sua vida” (Goffman, 2001, p. 111), o que exprime bem uma imagem bastante cara às pessoas de que trato aqui: a da vida pensada como caminho. [Assim], [...] o afastamento da família e da terra natal é necessário não apenas para que [os] jovens [...] adquiram a autonomia que diferencia as crianças dos adultos. A ele está associada igualmente a vivência de sofrimentos e dificuldades concebidos como fundamentais para a formação de uma pessoa. (GUEDES, 2020, p. 34–35).

O *trecho*, pelo que aprendi ao longo de uma década de pesquisa, permite a existência e estruturação dessas narrativas centradas numa história de vida ou de formação, tal como num *Bildungsroman* (“romance de formação”) – ver Guedes (2020, p. 34).

Mas seria isso, de fato, o que está em jogo na narrativa de Walmir? Afinal, ele insistira várias vezes que o que tinha para me contar eram “histórias do trecho”. Além disso, a própria narrativa que ele tanto queria me contar estava sugestivamente enquadrada – e aqui mais uma vez podemos evocar Goffman (1974), o da *Frame Analysis*: seu início e fim estavam bem delimitados, evidenciando que aquela era, sobretudo, a história de *uma* viagem. É importante seguir essa pista para deixar claro, desde já, que essas narrativas de vida ou de amadurecimento estão longe de esgotar aquilo que se conta a respeito do trecho, ou através dele. Meu objetivo, de fato, é sinalizar como o *trecho* permite – e se constitui por – complexas imbricações entre saberes, estórias e andanças diversos; os agenciamentos enredando esses últimos são, assim, múltiplos e variados.

Consideremos, em primeiro lugar, a diversidade de narrativas e os modos de falar sobre o *trecho*, bem como as circunstâncias que favorecem o surgimento desse ou daquele modo. Em Guedes (2020) tratei dessas “modalidades particulares de narrar e falar” a partir da ideia de “regimes de signos”, inspirando-me aí na insistência de Deleuze e Guattari (1997) no fato de que a consideração dos “signos” ou da “linguagem” não pode ser feita independentemente dos agenciamentos concretos que os atualizam. Assim, estamos diante não apenas de diferentes temas nas narrativas das mobilidades, “mas também de certas situações que convidam ou estimulam meus interlocutores a falarem deles de determinado modo, e em função de determinadas posições, perspectivas ou experiências” (GUEDES, 2020, p. 31). Um exemplo dessas diferenças entre regimes de signos pode ser encontrado no contraponto que certas “comparações” nativas oferecem

àquelas “narrações” de histórias de vida e de amadurecimento⁴. Note-se que, na situação etnográfica apresentada adiante, são também as transições e passagens entre esses diferentes regimes – a “comparação” e a “narração” – o que está em questão.

O etnógrafo ouve atento a narrativa das andanças de seu interlocutor. Como este último, ele está emocionado com todas as paixões, dificuldades e aprendizados que perpassam as aventuras e desventuras que essa pessoa enfrentou no trecho. Mas outra pessoa acabou de chegar, e eles não se encontram mais sozinhos. Ao que parece, tem mais gente querendo participar dessa conversa. “Eu também conheço histórias de gente que roda o trecho, eu rodei também!”, exclama esse vizinho que se aproxima e senta-se conosco [...]. Aquela narrativa longa e emocionada agora cedeu lugar a esse bate-papo barulhento e repleto de brincadeiras e provocações, em que os interlocutores velozmente revezam suas falas, frequentemente se interrompendo e disputando o protagonismo da conversa. [...] Agora já não há mais espaço para aquele narrador que se aproxima da descrição clássica de Walter Benjamin (2012, p. 214), o que recebe atenção, silêncio e respeito em função de sua singular condição de “quem viaja [e] tem muito a contar”. Afinal de contas, o novo agenciamento se configura por um diálogo em que todos os presentes andaram e rodaram, todos assim tendo conhecido o mundo e possuindo algo a dizer sobre ele. (GUEDES, 2020, p. 35).

Nesse último caso, em que diferentes pessoas “comparam” numa mesma conversa suas andanças, seus saberes e suas capacidades narrativas, estamos muito próximos daquela “agonística” que Comerford (2003, p. 23) identificou como traço marcante dos “comportamentos” e “narrativas de eventos” que ele encontrou entre famílias camponesas na Zona da Mata de Minas Gerais. Tal termo, para esse autor,

4 Não tenho espaço aqui para apresentar o terceiro regime de signo que examino nesse trabalho, onde além do “narrar” e “comparar” considero também o “maldizer” as andanças e o *trecho*.

[...] evoca a centralidade da luta ou combate, que por um lado é inerente à vida, e ao mesmo tempo possui uma dimensão de arte, tanto no sentido de espetáculo ou dramatização pública como de técnica que pode ser julgada e apreciada publicamente pelos que as praticam e conhecem. (COMERFORD, 2003, p. 23).

A referência a Comerford (2003) interessa também pela sugestão do quão rica pode ser uma análise antropológica – ou seja, etnográfica e comparativa – desses múltiplos regimes de signo, não apenas no interior de um mesmo campo (o que fiz no trabalho citado acima) como entre diferentes universos. Muito rapidamente, então, pensemos naquelas “narrativas dos pioneiros” presentes nas “concepções de origem” dos fundadores e colonizadores de municípios do norte do Mato Grosso e do sertão de Pernambuco, brilhantemente comparadas por Marques (2013); ou nos “causos” dos buraqueiros do norte de Minas Gerais, que “não narram nem pretendem narrar histórias de vida ou biografias”, sendo antes “dispositivo[s] de circulação e mapeamento de pessoas” (CARNEIRO, 2014, p. 463-464). E já que andamos por essas terras, não custa lembrar que romancistas mineiros como Guimarães Rosa e Oswaldo França Jr. exploraram também certos recortes “de classe” diferenciando e especificando regimes de signo, no sentido aqui evocado: um trabalhador ou camponês, ao falar sobre suas andanças e desventuras, o faz em modos, velocidades e agenciamentos distintos se seu interlocutor é um “igual” ou um homem de condição social e educacional superior (escritor, cientista, jornalista – ou, claro, antropólogo) (GUEDES, 2013b).

Mas é preciso lembrar que essa dimensão de “arte” ou “dramatização pública” evocada por Comerford (2003) não é relevante apenas no que concerne aos relatos a respeito *do* trecho, em narrativas feitas daquela que Waldir me apresentou. Ela remete também a certos saberes e práticas que são fundamentais para que alguém possa viver e permanecer no *trecho*. Reitero, assim, que o *trecho* permite – e se constitui por – complexas imbricações entre saberes, histórias e andanças diversos; os agenciamentos

enredando esses últimos sendo, assim, múltiplos e variados. Permaneço inspirado, para tanto, pelas formulações de Tim Ingold (2011, p. xii), que insiste que

[...] to move, to know and to describe are not separate operations that follow one another in series, but rather parallel facets of the same process – that of life itself. It is by moving that we know, and it is by moving, too, that we describe.

Alguns parágrafos acima, destaquei já um primeiro aprendizado associado ao *trecho* e às narrativas do que aí se passa, ao tratar daquele “amadurecimento” epitomizado por esse dito tão disseminado – “o trecho ensina”. Mas, nas situações que nos são apresentadas por Walmir, os conhecimentos privilegiados por ele são de outra natureza, remetendo antes a algo da ordem de um *know-how*. Assim, Walmir me falou sobre como, naquele período no *trecho*, ele pôde aprender algo sobre tudo isso tão necessário a quem pretende se embrenhar por esses caminhos e aventuras: a importância de “saber andar” – saber se virar, saber se virar sozinho; saber quando estão tentando te enganar; saber enfrentar a saudade de casa ou da família; saber proteger seus pertences pessoais; saber preservar e manter em bons termos a relação com seu parceiro de viagem, saber quando é o momento de rompê-la; saber improvisar; saber lidar com pessoas e modos de vida diferentes, saber conviver com elas e criar aliados; saber “se manter”, saber arrumar um dinheiro; saber beber e se drogar “sem chapar demais”; saber providenciar pequenos confortos diante das adversidades e intempéries da estrada (GUEDES, 2013b).

Dentre todos esses saberes, aprendizados e *skills* (INGOLD, 2000), um em especial merece ser destacado: o que Walmir chama de “saber conversar”. Numa primeira aproximação, essa habilidade associa-se à capacidade de narrar essas histórias que, como já sugerido, funcionam como uma espécie de combustível: algo que viabiliza o contínuo deslocar-se de pessoas como ele e Bruno. Num ônibus lotado, em bares e feiras, diante de assistentes sociais ou religiosos, são sobretudo as histórias contadas por

eles o que lhes assegura os recursos para que eles possam comer, beber ou drogar-se – e, acima de tudo, para que possam prosseguir no seu caminho, seja através de passagens ou do dinheiro para comprá-las. Daí a insistência de Walmir na importância do *mangueio*, procedimento que recebe atenção também pelo que é provavelmente o melhor etnógrafo dessas modalidades de percorrer o *trecho* (BROGNOLI, 1996, p. 136):

Outra tática bem-sucedida é o pedido ou *mangueio*, que revela, por trás de suas técnicas, uma compreensão articulada dos códigos capazes de sensibilizar o doador. Também chamado *achar-que*, ou ainda de *um-sete-um*, consiste em contar uma história de cunho dramático ou de enfatizar a situação de sofrimento pela qual está passando, onde o elemento principal é a verbalização.

Aqui, é tentadora a articulação dessas práticas, saberes e *skills* às experiências dos *hobos* e andarilhos e norte-americanos, celebrizadas, por exemplo, pela obra do romancista Jack London (ele próprio alguém que experimentou a estrada assim):

O vagabundo de sucesso deve ser um artista. Precisa criar, de forma espontânea e instantânea (sem recorrer a algum tema tirado da própria imaginação), uma narrativa sobre algo que vê no rosto de quem abre a porta, seja homem, mulher ou criança, simpático ou antipático, generoso ou sovina, bondoso ou perverso, judeu ou pagão, negro ou branco, racista ou fraternal, provinciano ou cosmopolita, ou qualquer outra coisa. Muitas vezes, penso que devo meu sucesso como escritor a esse treinamento dos meus dias de vagabundo. Para conseguir um prato de comida, me via obrigado a contar histórias que soassem verdadeiras. (LONDON, 2008, p. 30).

Enfatizando que seu “sucesso como escritor” se deve a seus “dias de vagabundo”, London (2008) nos estimula a atentar para as continuidades relacionando o “saber conversar” no trecho (o *mangueio*, por exemplo)

com o “saber conversar” *sobre o trecho* (a narração que Walmir me ofereceu a respeito dessa experiência).

Concluindo, ou prosseguindo...

Nas histórias de Walmir, o *trecho* aparece como povoado por pessoas e coletivos os mais diversos, interagindo por vezes de modo ocasional, por vezes de modo mais recorrente. Caminhoneiros, mecânicos, chapas⁵, policiais, prostitutas, atendentes de postos de gasolina e estabelecimentos anexos a eles, *hippies*, malabaristas, músicos, engenheiros e trabalhadores de mineradoras ou da construção civil, funcionários das concessionárias rodoviárias e das prefeituras, vendedores ambulantes, traficantes de drogas, fugitivos da lei, religiosos e profissionais de assistência social, ex-presidiários... Gente *do* trecho, gente *no* trecho, pessoas que simplesmente passavam por ali, ou moravam acolá. Evidenciar a “interação” entre eles é relevante também como um contraponto àquelas articulações diacrônicas que, acima, eu associara às ideias de trajetória, carreira ou história de vida. Conheço o suficiente da vida de Walmir para saber que, em algum momento de sua vida, ele se dedicou a algumas daquelas “ocupações” ou “atividades” acima listadas. Ao encará-las numa chave sincrônica, o que vem ao primeiro plano são essas interações, o convívio e a coexistência – a convivência – das pessoas associadas a elas em certos contextos e espaços. Essa convivência parece-me relevante para compreendermos como esses saberes, histórias, práticas e valores associados ao trecho, se difundem e se disseminam – o que nos ajuda a compreender, por exemplo, a existência daquelas duas literaturas que, nas ciências sociais, tratam do *trecho*.

Mas, de modo ainda mais relevante, essa coexistência sincrônica e horizontal ajuda-nos a entender em que consiste a natureza “intensiva” ou

5 Trabalhadores que ficam à beira da estrada oferecendo seus serviços para caminhoneiros, sobretudo para descarregar as carretas.

“micropolítica” do *trecho*⁶. Antes de ser um “mundo”, um “universo”, um “espaço” ou um “domínio”, o *trecho* é onde se entrecruzam e se enredam os movimentos de todas essas pessoas – via linhas que remetem não somente a corpos que se deslocam no espaço mas às vidas desses que se aí encontram, e às histórias através das quais eles falam, pensam e prosseguem com esses movimentos. O duplo sentido do verbo “enredar” nos ajuda aqui, evocando tanto o entrelaçamento de linhas que se cruzam numa rede ou trama como as práticas criadoras de “enredos”, histórias (INGOLD, 2011). Histórias relativas a jornadas, histórias que têm também o objetivo de ludibriar e iludir (outro sentido do verbo “enredar”!), de modo a que as jornadas – produzidas pela imbricação de movimentos, saberes e histórias – possam prosseguir...

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Hugo Pinto de. *Tudo não é por acaso: exploração, greves, sindicatos surpreendidos e a saúde dos trabalhadores do Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro*. 2016. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Programa de Pós-graduação em Saúde Pública Sérgio Arouca, Escola Nacional de Saúde Pública/Fiocruz, Rio de Janeiro, 2016.

ANTONAZ, Diana. *Na escola dos grandes projetos. A formação do trabalhador industrial na Amazônia*. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia

6 Afirmar isso é reconhecer também a possibilidade de uma descrição “extensiva” ou “macropolítica” (DELEUZE; GUATTARI, 1997) do *trecho*: o que corresponde, de fato, ao “ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007) mais frequente na literatura. É esse o caso das análises acima mencionadas; aquelas que, partindo das ou baseando-se nas instituições e agências do Estado, privilegiam (à la Bourdieu, por exemplo) a análise das categorias, sistemas classificatórios e lutas simbólicas. Ver, a esse respeito, a nota de pé de página n. 4, acima. No que diz respeito ao *trecho*, a articulação entre esses planos “micro” e “macro” – algo fundamental para Deleuze e Guattari (1997), e que certamente não é um problema de “escala” – é algo que ainda está por ser feito. Ou, então, colocando a questão de outro modo: o *trecho* parece ser um lugar particularmente fecundo para pensar as dificuldades e potencialidades relevantes a tal articulação enquanto problema para a antropologia de uma forma mais geral.

Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

ARAUJO, Wânia Maria. *População de Rua de BH: Reinvenção de Espaços Domésticos no Improviso da Moradia*. 2004. Dissertação (Mestrado em Gestão das Cidades) – Programa de Pós-Graduação em Gestão das Cidades, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

BROGNOLI, Felipe. *Trecheiros e Pardaís*. Estudo Etnográfico de Nômades Urbanos. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.

BROGNOLI, Felipe. Com a cara no mundo: seguindo os rastros de nômades urbanos. In: MARQUES, Ana Cláudia; BROGNOLI, Felipe Faria; VILLELA, Jorge Luiz Mattar. *Andarilhos e cangaceiros: a arte de produzir territórios em movimento*. Itajaí: Ed. da Univali, 1999.

CARNEIRO, Ana. Um caso, um povo, uma televisão: formas análogas. *Mana*, v. 20, n. 3, p. 461-490, 2014.

COHEN, Jeffrey. Migration, remittances, and households strategies. *Annual Review of Anthropology* 40, v. 1, p. 103-114, 2011.

COMERFORD, John Cunha. Mapeamentos, familiarização e reputações: a sociabilidade agonística na roça. In: COMERFORD, John Cunha. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 25-39.

CORRÊA, Orlando. *Urrando no trecho: recordações de um engenheiro de obras*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1997. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia (v. 2). São Paulo: Editora 34, 1997.

ESTERCI, Neide. *Conflito no Araguaia*. Peões e posseiros contra a grande empresa. 1985. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. *Pisando fora da própria sombra*. A escravidão por dívida no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GARCIA, Clara Zeferino; CARVALHO, Marcos Castro; MARTINEZ, Mariana Medina; ZANETTI, Mariana Miranda. Vivendo no trecho: um Ensaio Etnográfico sobre “Moradores de Rua”. *Ponto Urbe*, v. 3, n. 8, p. 196–205, 2008.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis*. An essay in the organization of experience. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis*. Movimentos e durações no norte de Goiás. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

GUEDES, André Dumans. Abrir no mundo, rasgando o trecho: mobilidade popular, família e grandes projetos de desenvolvimento. *Cadernos de Campo*, v. 21, n. 21, p. 137–152, 2012a.

GUEDES, André Dumans. Padrões, Garimpeiros e Lideranças. Mediação e Política em um Movimento de Atingidos por Barragens. *Revista IDEAS*, v. 6, p. 65–99, 2012b.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis*. Etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás. Rio de Janeiro: Garamond, 2013a.

GUEDES, André Dumans. Na estrada e na lama com Jorge, um brasileiro: trabalho e moradia nas fronteiras do desenvolvimento. *Horizontes Antropológicos*, ano 19, n. 39, p. 319–345, 2013b.

GUEDES, André Dumans. Fever, movement, passion and dead cities in northern Goiás. *Virtual Brazilian Anthropology* (Vibrant), Dossiê Etnografias da Economia, v. 11, n. 1, p. 56–95, 2014.

GUEDES, André Dumans. Construindo e estabilizando cidades, casas e pessoa. *Mana*, v. 23, n. 3, p. 403–435, 2017.

GUEDES, André Dumans. Narrando, comparando e maldizendo andanças, pousos e alojamentos. *Ruris* – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas, Dossiê Territorialidades dos Homens Errantes, 2020 (no prelo).

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011.

JUSTO, José Sterza; NASCIMENTO, Eurípedes Costa. Errância e delírio em andarilhos de estrada. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 18, n. 2, p. 177–187, 2005.

LEITE LOPES, José Sérgio. Fábrica e vila operária. Consideração sobre uma forma de servidão burguesa”. In: LEITE LOPES, José Sérgio *et al.* (org.). *Mudança social no Nordeste*. A reprodução da subordinação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LONDON, Jack. *A Estrada*. Boitempo: São Paulo, 2008.

MAGALHÃES, Sonia Barbosa. *Gente de toda paragem*. Um estudo sobre a população afluyente numa Grande Obra. 1983. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1983.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Transformações nas Culturas Urbanas da Grandes Metrópole*. [s. d.]. Disponível em: https://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/transformacoes_cultura_urbana.pdf. Acesso em: 2 maio 2020.

MARQUES, Ana Claudia. Pioneiros de Mato Grosso e Pernambuco. Novos e velhos capítulos da colonização do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 83, p. 85–103, 2013.

MARTINS, José de Souza. Migrações temporárias. Problema para quem?. *Revista Travessia*, n. 1, p. 27–32, 1988.

MARX, Karl. *O Capital*. Livro I, volume II. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MENDES, Mariana Villas Boas. *Os moradores de rua e suas trajetórias*. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

NASCIMENTO, Eurípedes Costa do. *Nomadismos contemporâneos*. Um estudo sobre errantes trecheiros. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

PALMEIRA, Moacir; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *A invenção da migração*. Projeto Emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste (Relatório de pesquisa). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1977. (mimeografado).

PARRY, Jonathan; BLOCH, Maurice. Introduction: money and the morality of exchange. In: PARRY, Jonathan; BLOCH, Maurice (ed.). *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PERES, Rodrigo Sanches. O desenho da figura de Machover aplicado em andarilhos de estrada. *Psicologia: Teoria e Prática*, v. 4, n. 1, p. 81-92, 2002.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Developing the moonland: The Yacyreta hydroelectric dam and economic expansion in Argentina*. 1988. Graduate (Faculty in Anthropology), The City University of New York, New York, 1988.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *El Capital de la Esperanza*. La experiencia de los trabajadores em la construcción de Brasília. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

ROCKEFELLER, Stuart Alexander. Flow. *Current Anthropology*, v. 52, n. 4, p. 557-578, 2011.

RUMSTAIN, Ariana. *Peões no trecho. Estratégias de trabalho e deslocamento no Mato Grosso*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SOUZA, Ângela M. Tude de. As políticas de gestão da força de trabalho e as condições de vida do trabalhador das obras barrageiras. *Revista Travessia*, n. 6, p. 25-28, 1990.

TEDESCO, Letícia da Luz. *No trecho dos garimpos: mobilidade, gênero e modos de viver na garimpagem de ouro amazônica*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Vrije Universiteit, Amsterdam, 2015.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité, Bahia*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em

Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, n. 77, p. 91-126, 2007.

WOORTMANN, Klaas. Migração, Família e Campesinato. *In: WELCH, C. et al. (org.). Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v. 1. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

Etnografando estradas e caminhos da “conquista”: sobre a presença colonial e a gramática bolsonarista na Amazônia¹

Telma de Sousa Bemerguy

Introdução

No processo de formação do Estado brasileiro, a questão da ocupação e colonização dos territórios do “interior” tem ocupado um lugar cativo nos grandes debates nacionais (VIDAL E SOUZA, 2015). Derivando do enredo de uma ocupação colonial entendida como fragmentada e marcada por diferentes “ciclos” econômicos, inúmeras vezes ao longo da história, vimos como a imagem de um país composto por “ilhas” e “vazios demográficos” foi mobilizada para transformar o tema da integração nacional em um problema de Estado que precisava ser enfrentado (PRADO JÚNIOR, 1999). Nesse quadro, a Amazônia tem sido reiteradamente produzida/imaginada como a “última fronteira” a ser conquistada (VELHO, 2013; OLIVEIRA, 2016) e as estradas (de ferro, de chão ou de asfalto) têm estado no centro desse debate. A “fronteira” é carregada de sentidos de movimento. Para “ocupá-la”, inevitavelmente é necessário mover-se. Nessas terras, onde o imaginário do “vazio” tem sido o motor de inúmeras políticas estatais e intervenções coloniais, os deslocamentos e seus muitos sentidos carregam marcas de uma história de longo prazo.

1 Pesquisa financiada com editais de auxílio-pesquisa do PPGAS/Museu Nacional (2017, 2018, 2019) e com recursos da IUJRR Foundation (WRITING-UP GRANT, 2020).

Um dos capítulos mais expressivos (e violentos) dessa história se deu no contexto da Ditadura Militar quando foi conduzida uma série de políticas voltadas a promover a “ocupação” e “colonização” da região amazônica. Em 1970, foi criado o Programa de Integração Nacional (PIN), por meio do qual foi determinada, dentre outros encaminhamentos, a “construção imediata” de duas rodovias federais: a Cuiabá-Santarém – conectando o Centro-Oeste ao Norte – e a Transamazônica – que cortaria a região transversalmente, partindo da costa nordestina no Estado de João Pessoa até alcançar a fronteira oposta, na cidade de Lábrea, no Amazonas. Ainda conforme o decreto, em ambas as rodovias, dez quilômetros de faixas de terra nas margens esquerda e direita deveriam ser reservadas para a realização de políticas de colonização. Seguiu-se daí uma vasta campanha publicitária para atrair investidores e migrantes para a região (MENEZES, 2007). Em resposta ao programa, inúmeras famílias, vindas principalmente do nordeste e do sul do país, se deslocaram para a região, interessadas em acessar e ocupar terras através dos diferentes projetos estatais de colonização derivados do PIN, o que resultou em diversas frentes de ocupação da terra na região de influência das estradas, dirigidas e induzidas pelo Estado em diferentes níveis. Assim, os eventos relacionados ao PIN e seus muitos desdobramentos atravessam enormemente as histórias de inúmeras cidades e comunidades no eixo das rodovias, representando um evento que transformou profundamente a malha urbana-rural da região. Nesse contexto, algumas cidades de ocupação mais antiga foram substancialmente transformadas pelos projetos e pelo fluxo de migrantes que atraiu para a região; outras, literalmente foram criadas nesse contexto, delimitando um quadro onde podemos encontrar diversas histórias de origem sobre os lugares que identificam no PIN o marco das ocupações que, com o passar dos anos, levaram a criação de uma nova comunidade/cidade.

Entre 2018 e 2019, percorri algumas dessas localidades em busca de construir uma etnografia em torno desse objeto carregado de poética civilizatória (LARKIN, 2013) e metáforas de penetração (MCCLINTOCK, 2010): as estradas, mais especificamente essas, as “estradas faraônicas” do PIN,

que acabaram por se tornar o principal eixo de minha tese de doutorado. Grande parte de minha pesquisa de campo foi realizada no contexto do governo Bolsonaro e quando se realizavam obras para a “finalização” da rodovia Cuiabá-Santarém, uma promessa de campanha do atual presidente – contexto este que, conforme poderão observar, acabou por marcar profundamente o enredo da pesquisa. No Pará, estive em Santarém – de onde sou natural –, Marabá, Rurópolis, Novo Progresso e, no Mato Grosso, estive em Sinop: um conjunto de cidades marcadas de diferentes maneiras pelos projetos e processos coloniais derivados do PIN. Essas localidades, indicadas no mapa abaixo, orientaram os trechos das rodovias Cuiabá-Santarém e Transamazônica que escolhi percorrer.

Ao longo do campo, realizei pesquisa nos lugares, mas também ao longo dos caminhos, nas viagens, nos ônibus e nos pontos de passagem. Marabá-Altamira-Santarém. Santarém-Rurópolis. Rurópolis-Campo Verde. Rurópolis-Santarém. Santarém-Rurópolis-Novo Progresso. Novo Progresso-Sinop. Sinop-Novo Progresso-Rurópolis-Santarém. Esses foram os trechos/lugares que percorri, onde pude construir um percurso etnográfico conformado pelo trânsito entre diferentes espaços e cenários, dialogando com militares da reserva, “pioneiros” e moradores antigos das localidades; e buscando registrar um vasto mundo de experiências e conversas no espaço das viagens: nos terminais rodoviários, nos hotéis, em postos de triagem e pontos de parada de caminhões, em restaurantes de beira de estrada e no interior dos ônibus.

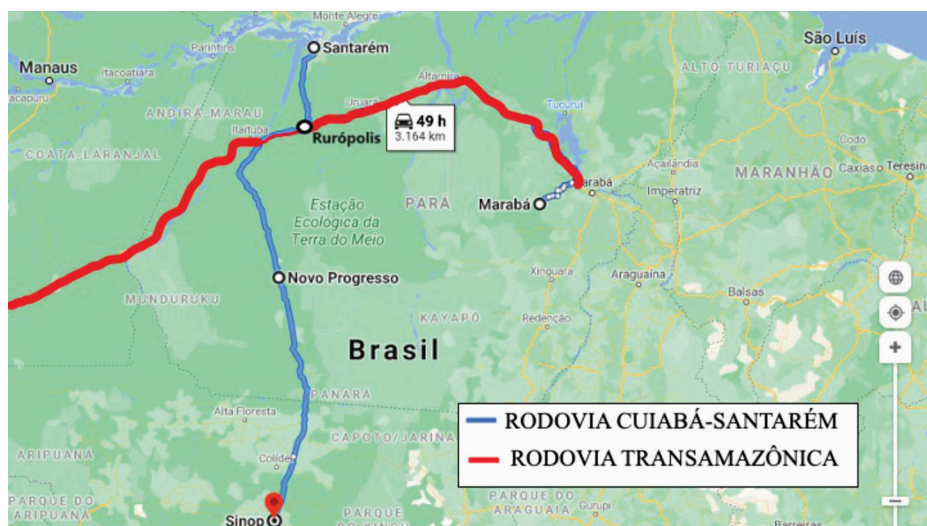


FIGURA 1 – PERCURSOS E CIDADES DA PESQUISA

Fonte: Adaptada de Google Maps (2020).

Há, na antropologia da Amazônia, uma longa presença de debates em torno do tema das experiências de mobilidade, tratando, sobretudo, de experiências migratórias. Nessas terras pensadas no marco do “vazio”, a migração foi tratada como uma espécie de solução. Desde o marco histórico do PIN, muito tem sido ponderado sobre esses eventos, sobre a “expansão da fronteira” e as experiências de migração derivadas das políticas estatais de colonização. Penso que o imenso foco de interesse dirigido aos processos de ocupação da terra e às experiências migratórias acabou por delimitar um debate sobre “movimentos” sempre muito pautado por um marco territorializado, centrado na chegada e permanência dos sujeitos à região. Conforme Guedes (2013), considero que pesquisas etnográficas sobre experiências migratórias muitas vezes acabam obliterando o debate sobre os movimentos em si, na medida em que a própria definição da migração carrega uma ideia de trânsito pautado pelo espaço, pelo ato de sair de um lugar para chegar e fazer a vida em outro, fazendo com que os pesquisadores, muitas vezes, acabem privilegiando o enredo da partida do lugar de

origem e o da fixação no lugar destino, oferecendo pouca atenção às experiências que se desenrolam no próprio espaço do trânsito e do movimento. Há ainda, portanto, muitos outros universos relacionais pautados pelo ato de mover-se e deslocar-se (CARNEIRO; DANIESE, 2015) pela Amazônia e todo um mundo de experiências a se considerar na vida que se desenrola no “entre” dos caminhos, os quais ainda não temos interpelado com o mesmo volume de interesse.

Interessada em explorar outros enquadramentos dos movimentos pela Amazônia de beira de estrada que percorri, nesse texto, primeiramente, buscarei apresentar algumas considerações sobre o processo de construção de uma investigação etnográfica em torno de rodovias, um objeto de pesquisa que, recentemente, tem recebido maior atenção em agendas de investigação relacionadas ao campo de estudos sobre experiências de mobilidades e projetos de infraestrutura. Nessa direção, apresentarei de que maneira tenho buscado interpelar as rodovias amazônicas que tomo como eixo de minha pesquisa, indicando como essas estradas, suas histórias e seus trânsitos relacionados me levaram a interpelar disputas políticas mais amplas, enquadrando etnograficamente processos de estado e gramáticas do cotidiano mobilizadas para justificar a necessidade de intervenções “civilizatórias” na Amazônia. Desde o escrutínio das muitas camadas de história que se sobrepõem à imagem de estradas produzidas como caminhos para a “conquista”, tratarei, portanto, de um conjunto de disposições e sistemas de pensamento permeados por processos de outridade e racialização que, conforme pretendo demonstrar, trazem o passado a “pressionar” o presente sob a forma de uma presença colonial (STOLER, 2016).

Em uma perspectiva sensível à dimensão durável do colonialismo no mundo contemporâneo, buscarei explorar como as “promessas” de uma estrada e as expectativas que estas movimentam povoam o espaço-tempo dos trânsitos, acercando um universo relacional marcado por diferentes temporalidades. Abordando um contexto marcado de diferentes formas pela necessidade rotineira do trânsito para “caçar trabalho”, “se cuidar” e “resolver coisas”, apontarei como os cálculos acerca da duração relativa

de um deslocamento, muitas vezes, fizeram emergir “memórias coloniais enterradas” (DAS, 2020; STOLER, 2016), onde a lembrança de um cotidiano marcado pela demora, a sensação do tempo perdido e a experiência do convívio com a deterioração têm adensado sentimentos de “frustração” e dado vazão a teorias racializadas de culpabilização, definindo um enredo que, recentemente, passou a se cruzar de diversas formas com a gramática bolsonarista dirigida à Amazônia e a suas populações.

Uma antropologia (a partir) de estradas

Ainda que à primeira vista aparente ser uma proposta incomum, etnografar estradas e materialidades voltadas à mobilidade – ou a partir delas – não é exatamente uma proposta nova no campo da Antropologia. Conforme pontuam Dalakoglou e Harvey (2012), propostas similares podem ser encontradas inclusive em trabalhos clássicos na disciplina, como a conhecida etnografia de Max Gluckman na Zululândia, aonde o antropólogo volta seu olhar e sua narrativa para a inauguração de uma ponte, apresentando aquela “situação social” como uma entrada para etnografar relações sociais sedimentadas em uma cidade africana sob dominação colonial. Ultimamente, essas etnografias têm sido recuperadas em balanços voltados à demarcação das possibilidades analíticas delimitadas por etnografias sobre infraestruturas, posição esta que tem sido demarcada através da produção de reflexões em profundidade sobre as particularidades de estratégias metodológicas que precisarão ser empregadas por antropólogos interessados em construir seus trabalhos em torno de estradas, trilhos, portos, hidrelétricas, dentre outros (LARKIN, 2013; APPEL; ANAND; GUPTA, 2018).

No contexto da consolidação dessa discussão, vimos surgir também um movimento mais específico voltado a debater e fundamentar os desafios metodológicos particulares envolvidos na construção de etnografias em torno de estradas. Buscando apresentar uma contribuição nessa direção, Harvey e Knox (2015) retomam elementos do processo de construção de sua pesquisa em torno de duas rodovias peruanas para defender que aque-

les interessados em fazer antropologia a partir de infraestruturas de grande porte como o são as estradas necessariamente deverão confrontar-se com a heterogeneidade dos dados empíricos que emergem das indagações em torno dessas materialidades. No contexto dessa discussão, as autoras buscam positivar a heterogeneidade, argumentando que os maiores desafios e as maiores contribuições concernentes a investigações como essa residem na forma como estas tornam indispensável a mobilização de um esforço analítico que obriga o antropólogo a delimitar seu campo etnográfico sem basear-se em uma única escala (de tempo, de território, de grupo) para a produção da pesquisa. Desse modo, Harvey e Knox (2015) demonstram que uma parte fundamental do trabalho de investigação proposto por elas consistiu em delimitar uma pergunta a partir da qual produziram recortes e “selecionaram” personagens, entendendo que a investigação não seria sobre as estradas, mas a partir delas.

Desdobra-se do debate acerca da dimensão multiescala das estradas e dos projetos de infraestrutura, um interesse por abordagens diacrônicas que permitam trazer para a etnografia a profundidade histórica de determinadas relações sociais, considerando que o projeto e a execução da abertura e manutenção de uma rodovia carregam em si todo o peso dos regimes de discurso e de verdade, estes mobilizados ao longo do tempo para produzir a necessidade da construção de determinados caminhos. Nesse contexto, etnografias a partir de estradas têm demonstrado como certas infraestruturas voltadas à integração, sobretudo aquelas produzidas na chave de uma intervenção rumo a territórios representados como “vazios”, movimentam e (re)inventam relações de poder e processos de outridade e de racialização tributários de experimentos coloniais (URIBE, 2018; HARVEY; KNOX, 2015).

Nesse sentido, diante de um vasto universo de enquadramentos possíveis, inspirada por essas discussões, retomei as observações de diversos autores ligados ao debate pós-colonial para trazer à minha investigação em torno das estradas amazônicas uma perspectiva que leve em conta como os processos coloniais forjaram relações e representações duráveis que

permanecem “pressionando” o presente de formas particulares. Conforme Stoler (2016), uma investigação voltada a compreender essa “pressão” não deverá estar pautada por uma premissa de que as conectividades entre passados coloniais e presentes “pós-coloniais” serão autoevidentes e fáceis de identificar. Interessada em explorar as “inovações metodológicas” que podem emergir de uma “[...] proposta de escrever histórias que não sejam nem continuidades suaves, nem rompimentos abruptos entre os intervalos de época” (STOLER, 2016, p. 6, tradução minha), a autora sugere uma forma própria de refletir sobre os efeitos do colonial na contemporaneidade, mobilizando o conceito de presença colonial.

Para Stoler (2016), ao insistentemente indagarmos o colonial enquanto “legado”, mobilizamos um vocabulário que reforça uma relação linear entre passado/presente, que restringe as possibilidades de pesquisa sobre os efeitos do colonialismo a uma busca por analogias e similitudes a partir da comparação. Nesse sentido, para a autora, indagar o colonial enquanto “presença” significa construir termos e vocabulários apropriados a produção de enquadramentos não embasados em linearidades rasas, assumindo uma proposta contínua de escrita como experimentação, que seja capaz de subverter o binarismo ruptura/continuidade, em uma busca por registrar as representações que permanecem apesar da transformação da linguagem. Para acessar essas gramáticas muitas vezes difusas, devemos permanecer atentos às minúcias de formulações indicativas de pensamentos enraizados, exercitando a atenção a expressões e termos marcados pelas projeções da raça, seguindo imagens e percepções reveladoras de histórias oclusas, imersas em narrativas de Estado, no senso comum e no universo dos desejos (STOLER, 2016).

Desde esse enquadramento, as estradas em sua dimensão material representam apenas um dos caminhos da “conquista” a se considerar na etnografia. Existem outros, mais sutis, que se sobrepõem ao traçado concreto das rodovias construídas para “povoar vazios”: são os caminhos rumo à (re)produção de sistemas de pensamento racializados mobilizados para (re)produzir a crença de que determinados territórios e populações care-

cem de intervenções civilizatórias, para que possam sair de um estado de “atraso” e seguir rumo à “modernidade”. Com essas questões em mente, sugiro que precisamos olhar com maior atenção a temporalidade de determinadas relações, trazendo a história dos lugares e o fluxo do tempo para o centro das análises sobre determinadas frustrações, sentimentos e expectativas relacionadas a estradas carregadas de memórias coloniais.

Das (2020) sugere que, enquanto etnógrafos, precisamos nos atentar à dimensão da violência que se “enterra” no cotidiano, no sentido de uma memória enterrada, mas não reprimida, de uma “memória que não precisa ser exumada”, pois “sempre presente” como “o padrão de fundo da trama”, ainda que “não totalmente visível”. Em diálogo com as abordagens etnográficas de Das (2020) e Stoler (2016), busquei interpelar as rodovias com a mirada de quem olha para a vida como um todo, direcionando minha atenção a essas “memórias” e às formas como o passado se “enterra” no presente e se (re)produz no cotidiano. Nesse movimento, encontrei no espaço-tempo dos trânsitos uma via para observar o espaço do ordinário, do cotidiano e do rotineiro da vida feita às margens das estradas e no “entre” dos caminhos, em um exercício de observação que me permitiu refletir sobre as estradas desde histórias, movimentos, usos, impactos e relevâncias em um sentido amplo, não setorizado a um grupo/território/lugar específico. Tendo realizado grande parte de meu trabalho de campo nos primeiros meses após a vitória de Jair Messias Bolsonaro para a presidência da República, vi surgir em minhas interações inúmeras elaborações sobre passado/presente/futuro da região, que convergiam de diversas formas à gramática mobilizada por Bolsonaro em sua campanha eleitoral recente dirigida à região.

De modo a explorar narrativamente algumas linhas desse processo de convergência, apresentarei minhas reflexões em partes, percorrendo primeiramente alguns pontos de história e memória, centrais no quadro das questões que pontuo. Meu objetivo não será, no entanto, construir uma espécie de quadro de fundo que contextualiza o que vem a seguir, mas conduzi-los em uma narrativa que evidencie a dispersão de determinadas

percepções na região de beira de estrada que percorri, e que me permitirá apresentar algumas observações sobre as dinâmicas mais amplas que permeiam a vida no local e sobre a dimensão durável de certas ideias e representações recentemente capturadas pelo bolsonarismo na Amazônia. Em seguida, aos poucos irei conduzi-los a observar como essas estradas detêm uma posição central no emaranhado de relações que definem o fluxo da vida na região, apresentando uma narrativa em camadas, descendo cada vez mais ao ordinário e ao cotidiano, recuperando alguns elementos de minha etnografia em trânsito nos ônibus e terminais rodoviários locais nas rodovias Cuiabá-Santarém e Transamazônica.

Esmiuçando “memórias enterradas”

No dia 16 de junho de 1970, o então presidente militar Emílio Garrastazu Médici assinou um decreto-lei definindo a criação do Programa de Integração Nacional (PIN), determinando, dentre outros encaminhamentos, a “construção imediata” de duas rodovias federais: a Cuiabá-Santarém e a Transamazônica. Apenas um mês após a publicação do decreto-lei determinando a criação do PIN, no final de agosto de 1970, militares do escalão avançado do 2º Batalhão Rodoviário, localizado em Lages, no Rio Grande do Sul, desembarcaram em Santarém, no Pará, com o objetivo de realizar os arranjos para a transferência integral do Batalhão para a cidade, onde a instituição passaria a se chamar 8º Batalhão de Engenharia de Construção (8º BEC). Em janeiro de 1971, chega ao local a última leva de civis e militares transferidos do 2º Batalhão, com a “missão de implantar a rodovia BR-163”, de Santarém até à divisa com o Estado de Mato Grosso, na região da Serra do Cachimbo.

A construção das rodovias veio ancorada ao anseio do governo em ocupar terras que descreviam como “vazias” em vias de proteger a Amazônia brasileira da “ameaça da internacionalização, mediante distribuição das “terras sem homens” da região para os “homens sem-terra”, sobretudo do Nordeste. Conforme estabelecido pelo Programa, através de ações

geridas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), foram deslocadas, para as margens das rodovias, milhares de famílias vindas principalmente do nordeste e do sul do país, às quais acessaram e ocuparam terras por intermédio de diferentes projetos estatais de colonização. De modo geral, entre a década de 1970 e 1980, houve dois tipos de projetos oficiais de colonização conduzidos na área de influência das rodovias, os projetos de colonização dirigida conduzidos pelo INCRA denominados de “colonização oficial” (ALMEIDA, 1992); e os projetos de “colonização particular” conduzidos por empresas privadas, as chamadas “colonizadoras”, as quais receberam do governo imensas áreas de terra e crédito fundiário para conduzirem os projetos em troca de ocuparem obrigatoriamente pelo menos 20% da área recebida (ALMEIDA, 1992). No primeiro caso, as terras foram doadas pelo governo àqueles que cumprissem os critérios estabelecidos; no segundo, cabia às empresas colonizadoras responsáveis vender as terras e garantir a infraestrutura que permitiria a fixação dos colonos na região. As terras eram vendidas a preços atrativos e os principais pontos de venda foram nos estados da região sul.

Os projetos de colonização dirigida conduzidos pelo INCRA demandavam um processo burocrático extenso, no qual as famílias interessadas deveriam se inscrever e preencher um formulário para que pudesse ser verificado se os pleiteantes cumpriam os requisitos necessários para ganhar um lote de terra na região e os subsídios do governo para a exploração da área durante um ano, o qual deveria incluir transporte até o local, direito a crédito no recém-criado Banco da Amazônia, sementes fornecidas pelo INCRA e um valor mensal fixo para cobrir gastos com alimentação. Pelo menos, essas eram as promessas.

Visando à consolidação de um processo de urbanização ordenado de longo-prazo, no bojo do Projeto Integrado de Colonização (PIC) conduzido pelo INCRA estava também prevista a construção de uma rede integrada de comunidades planejadas e interdependentes na área da Transamazônica, onde seriam oferecidos acesso a serviços públicos e privados, com o objetivo de favorecer a fixação das famílias nos lotes rurais localizados em

suas proximidades (REGO, 2016). As “urbes rurais” a serem construídas em pontos estratégicos da rodovia eram hierarquizadas conforme a complexidade dos serviços previstos de serem oferecidos em cada local; então, em uma escala de menor para maior, foram categorizadas em agrovilas, agrópolis e rurópolis (REGO, 2016).

A abertura das rodovias desencadeou também um processo denominado por muitos como “colonização espontânea” ou induzida (CORDEIRO, 2020), um movimento de ocupação não regulamentada de áreas localizadas na região de influências das estradas. Conforme me relataram em diversas localidades, beneficiários dos projetos de colonização oficial, muitas vezes “abandonados à própria sorte”, sem o suporte governamental que lhes foi prometido quando deixaram suas regiões de origem, somente conseguiram se manter na região com a renda gerada pelos inúmeros garimpos de ouro situados nas proximidades das rodovias. Esses processos delimitaram os marcos de origem de inúmeras cidades no eixo das rodovias. Dentre os municípios que percorri “nascidos” nesse contexto, Sinop, cidade situada no norte do Mato Grosso, carrega o nome da empresa “colonizadora” que a fundou; mais acima, em sentido ao Pará, temos Novo Progresso, fruto da colonização “espontânea”, “por conta própria”, induzida pelo Estado, uma base de apoio de garimpo que virou cidade; mais adiante, a Rurópolis Presidente Médici, criada no âmbito dos PICS da colonização oficial, que se tornou a cidade de Rurópolis, situada exatamente no entroncamento entre as duas rodovias do PIN, uma cidade vendida como “segunda Brasília”, carregada de memórias de promessas não cumpridas e expectativas frustradas.

A rodovia Santarém-Cuiabá foi oficialmente inaugurada em 1973, inacabada e sem asfaltamento. A estrada possui 1.767 km de extensão, atravessa 71 municípios e possui uma área de influência de 1.231,8 milhão de km² e, em parte de seu traçado, se sobrepõe à rodovia Transamazônica (BR-230), inaugurada em 1974, também inacabada e sem asfaltamento. No quadro da retórica do “milagre econômico” prometido pelos militares, a Transamazônica representava um enunciado de futuro, uma obra símbolo de grandeza e força que buscava fazer ressoar a imagem de um “Brasil gran-

de”, de um “Brasil potência”, fortemente difundida nas propagandas que tratavam de construir uma imagem positiva do regime (MENEZES, 2007). Uma imagem que, de certa forma, respingava no projeto homônimo, porém menos grandioso, da rodovia Cuiabá-Santarém. A força simbólica da Transamazônica, enquanto obra monumental representativa da força do Homem em sua luta contra a Natureza, passou a perder espaço ainda durante os governos militares, quando começou o movimento de tirá-la do centro da cena, em busca de controlar a visibilidade de sua execução fragmentada e “fracassada” em diversos sentidos. A Cuiabá-Santarém, por outro lado, ganhou mais e mais relevância política no decorrer do tempo.

Ao longo das últimas décadas, com a consolidação e modernização da exploração agrícola no Centro-Oeste brasileiro, esta última rodovia passou a ser considerada uma via estratégica na logística de transporte de *commodities* para exportação; com isso, o tráfego de caminhões de carga na região tem aumentado exponencialmente. Apesar das inúmeras obras de recuperação e manutenção realizadas desde sua inauguração, conduzidas sobretudo durante os governos petistas, em 2019, a rodovia Cuiabá-Santarém ainda possuía diversos trechos sem pavimentação dentro do Estado do Pará. Em função das péssimas condições de trafegabilidade da via no Estado, o eixo logístico majoritariamente utilizado para o escoamento de *commodities* produzidas no Brasil Central seguia para os portos de Santos em São Paulo e Paranaguá no Paraná, um trajeto considerado mais longo e dispendioso pelos produtores. Em função disso, a estruturação efetiva de um corredor de exportação mais lucrativo pelo Norte – com o uso de portos mais próximos aos locais de produção, em Santarém e Itaituba no Pará – era uma expectativa antiga de setores do agronegócio nacional (TORRES, 2005; ALARCON; MILIKAN; TORRES, 2016).

Ao longo dos eventos que antecederam sua vitória nas últimas eleições, o atual presidente brasileiro apresentou como promessa de campanha a recuperação e a finalização do asfaltamento da estrada, com discursos que buscavam inflar o apoio que vinha conquistando entre atores ligados ao agronegócio e entre a classe dos caminhoneiros. Em suas falas dirigidas

à Amazônia, Bolsonaro também buscou construir uma narrativa sobre um progresso que não chegava impedido pela ação de alguns agentes/eventos algebras: a corrupção do PT, ambientalistas que secretamente defendiam interesses externos, ativistas dos direitos indígenas, os indígenas que esses militantes queriam “deixar para sempre na pré-história” e para quem denunciava que havia sido dado “terra demais”, e mais todo um rol de agentes que, segundo ele, atrapalhavam o desenvolvimento do Brasil e daqueles que “gostavam de trabalhar” .

Ao longo de 2019, as obras de recuperação iniciadas na rodovia em parceria com o Exército Brasileiro, com o efetivo do mesmo Batalhão transferido para a região com o objetivo de construí-la no contexto do PIN, receberam grande espaço nas mídias do governo, sendo frequentemente mencionadas pelo presidente em suas redes sociais e em suas *lives* semanais. No dia 14 de fevereiro de 2020, a estrada foi (re)inaugurada. “Presidente Geisel abriu, Presidente Bolsonaro concluiu”. Assim está identificado o vídeo publicado na página do youtube do presidente da República com o registro de seu discurso no ato de inauguração da rodovia Santarém-Cuiabá, a qual, segundo a descrição do material, “estava sem pavimentação há mais de 40 anos”.

A vida e as relações entre os caminhos:
o que faz a incompletude²

Aqui a história começa em Rurópolis. Ali, naquela cidade do entroncamento, ponto de encontro entre a Transamazônica e a Cuiabá-Santarém e um dos maiores gargalos de conexões de ônibus da região. Para aqueles que cir-

2 A narrativa etnográfica apresentada nesta seção consiste em uma compilação de interações e observações realizadas ao longo de todo o meu período de campo. Os nomes não são reais, mas as histórias o são. Na medida em que consiste em uma remontagem criativa das conexões entre experiências permeadas pelas estradas, optei por não demarcar com aspas as falas de interlocutores reconstruídas no texto.

culavam por aquelas bandas, era praticamente inevitável uma parada por ali na cidade que “era para ser”, mas “não foi”.



FIGURA 2 – TERMINAL RODOVIÁRIO DE RURÓPOLIS

Fonte: Registrado pela autora (2019).

Seis da manhã e Dona Maria já estava no terminal rodoviário. Seu filho, Paulo, que lhe trouxe; ele havia acabado de financiar uma moto. O trabalho com carteira assinada demorou a chegar, mas finalmente Paulo havia conseguido uma oportunidade em uma das poucas lojas grandes de móveis que havia na cidade. Por ali, emprego assim era difícil; por isso, ele não poderia pedir folga para acompanhar a mãe até Santarém naquele dia. As viagens, afinal, eram constantes. Era só mais uma de muitas que Dona Maria precisara fazer até a cidade vizinha para realizar exames e tocar o tratamento de um problema que possuía nas articulações.

Era um dia quente, típico do verão amazônico, época em que as chuvas demoravam a cair. Mal chegou no terminal, Dona Maria foi informada de que seu ônibus iria atrasar. Havia acontecido um problema com o carro escalado para o trajeto até Santarém. O veículo teve um problema para sair de Altamira; por isso, toda a escala de conexões havia sido prejudicada. Dona Maria decidiu aguardar por ali mesmo. Eles moravam longe, em um lote, que ficava há alguns quilômetros dali, e Paulo precisava seguir para o trabalho. Ela não era mais tão jovem assim, mas com seus 50 para 60 anos, achava muito bem que poderia esperar no terminal. Seu exame era na manhã seguinte e havia sido um custo para conseguir marcar. Ela iria para Santarém naquele dia. Estava decidida. Nem que precisasse comprar uma nova passagem com outra empresa.

Enquanto aguardava, sentada em uma das poucas cadeiras disponíveis, ela conheceu Rita, uma jovem maranhense que viajava com a filhinha Joana, de sete anos. Elas aguardavam pela conexão para o sentido oposto, na linha que seguiria para o Mato Grosso. Aquela era a primeira vez que Rita vinha para a região, e ela parecia um pouco perdida. Há alguns meses, o marido havia conseguido um trabalho com “coisa de garimpo” lá pros lados de Moraes de Almeida e ela estava vindo encontrá-lo pela primeira vez. Atenta à expressão preocupada da moça, Dona Maria tratou logo de tranquilizá-la

Eu, minha filha, moro aqui já há muito tempo. Sou nordestina também, vim lá atrás pra cá com toda minha família. A estrada hoje tá é boa. Eu mesma já sofri muito pra andar por aqui. Hoje é muito mais tranquilo. Podia ser melhor, mas nada comparado há como era há uns anos. Só a cidade que não desenvolveu muito! Aqui era pra ser muito bonito, sabia? Até presidente já veio por aqui. O Médici. Eu lembro quando ele veio. Ficou no hotel que tem aqui pertinho da rodoviária.

A linha no sentido Mato Grosso também estava atrasada. O ônibus já se encontrava no terminal, mas a empresa aguardava a chegada do veículo que vinha atrasado de Altamira. No carro que chegaria, havia vários passageiros que seguiriam na estrada, na conexão sentido Cuiabá.

Em um dos bancos em frente ao terminal estava João, bastante impaciente. Jovem, na casa dos 30, ele estava ansioso para partir. Finalmente, depois de muito tempo, ele havia tomado coragem para se mudar de vez de Rurópolis. O destino do momento era Sinop, onde um amigo seu havia prometido arrumar para ele um trabalho provisório de garçom. Já fazia tempo que João estava insatisfeito com a vida na cidade onde havia nascido. Por ali, ele morava na casa da mãe, mas era difícil permanecer perto o tempo todo. Caçando serviço, ele já tinha viajado bastante pela região. Àquela altura, já tinha alguma experiência fazendo trabalhos para as firmas que, de vez em quando, apareciam fichando gente para trabalhar em obras na BR. Aquelas estradas ele conhecia bem. Tanto que nem conseguia mais saber ao certo quantas vezes já tinha chegado e partido daquela mesma rodoviária. Tendo viajado tanto, para ele, era até engraçado pensar, que, mesmo com tantos percursos, no rumo do sul, ele nunca tinha ido mais longe que Sinop, cidade que havia conhecido e se encantado um ano antes. Lá que era bonito, tinha emprego. Não era como Rurópolis.

Finalmente, chega o ônibus de Altamira. Dali aquele carro seguiria para Santarém. Era o ônibus de Dona Maria. Afinal, ela chegaria com alguma tranquilidade para descansar antes de fazer seu exame na manhã seguinte. Ela ficaria na casa de uma parente de sua vizinha: Uma benção! Não aguentava mais ter que ficar no abrigo da Prefeitura! Que coisa horrível aquele lugar! Muito sujo! Bom mesmo seria ter um parente com uma casinha em Santarém. Mas só pra passar uns dias!

Ela mesma não deixava Rurópolis: Era feio, mas lá que ela conquistou as coisas, tem sua casa, tem uma terra pra morar [...] Um de seus meninos até sonhava em morar em Santarém, era apaixonado por Alter do Chão, mas não tinha como. A cidade era realmente bonita, mas não tinha emprego. Fazer o que, né?

Dona Maria finalmente subiu ao ônibus e se sentou em uma das primeiras cadeiras. As pernas estavam doloridas. Melhor coisa vai ser chegar e descansar um pouco! Amanhã mesmo ela sairia do hospital e pegaria o ônibus de volta.



FIGURA 3 – PONTO DE ENTRONCAMENTO ENTRE AS RODOVIAS CUIABÁ-SANTARÉM E TRANSAMAZÔNICA, RURÓPOLIS, PARÁ.

Fonte: Registrado pela autora (2019).

No sobe e desce de passageiros trocando de ônibus para seguir no sentido Mato Grosso, João foi um dos primeiros a embarcar. De sua janela, ele via Carlos, o motorista, guardando as malas dos passageiros no bagageiro do ônibus, com uma expressão mal-humorada. O atraso na rota atrapalharia os planos do motorista para aquele dia. Ele morava em Itaituba e havia prometido à família que chegaria a tempo para o aniversário da mãe. Sua rota iniciara ali no dia anterior. Ele fora até Santarém, descansara e agora estava retornando para Itaituba. Se não fosse pelo problema na linha Altamira, que o obrigou a aguardar mais do que o esperado em Rurópolis antes de seguir viagem, ele deveria chegar em Itaituba no final da tarde daquele dia. Agora, ele sabia que provavelmente não chegaria a tempo para a celebração.

O ônibus não saiu cheio. Logo na saída de Rurópolis se acabou o asfalto. Agora, até tinha uma firma trabalhando por ali. Diz que parece que dessa vez vão asfaltar até Itaituba. História antiga! Só acredito vendo!



FIGURA 4 – RODOVIAS CUIABÁ–SANTARÉM E TRANSAMAZÔNICA SOBREPOSTAS, ENTRE RURÓPOLIS E ITAITUBA, PARÁ

Fonte: Registrado pela autora (2019).

Algumas dezenas de quilômetros à frente, aguardando na beira da pista, estava Dona Socorro, uma senhora de uns 70 anos, que seguia para Itaituba para sacar sua aposentadoria. Rurópolis era até mais próximo, mas não dava pra confiar no banco que tinha ali. O dinheiro sempre acabava! E ela não queria mais dar viagens perdidas. Além do mais, agora que seu filho Bruno morava em Itaituba, a viagem da aposentadoria era uma desculpa para vê-lo, colocar uma ordem nas coisas e dar um colo de mãe. Ele não tinha mulher né? Aí já viu, a casa ficava uma bagunça! Hoje, nenhum filho

mais morava com ela. Era só ela e o marido pra tomar conta da terrinha que eles tinham ali e tocar a venda que eles tinham na comunidade.

Perto do 30, começa o asfalto. É Campo Verde, o nome oficial, mas o pessoal conhece mesmo pelo nome de 30. De lá até Itaituba, está tudo certo: tem asfalto. Só já falta acabar as pontes. O problema mesmo é o pedaço depois de Moraes. E do 30 pra frente, moça, a estrada enche de carreta.



FIGURA 5 – ROTATÓRIA ONDE AS RODOVIAS CUIABÁ–SANTARÉM E TRANSAMAZÔNICA VOLTAM A SE SEPARAR, NA COMUNIDADE DE CAMPO VERDE, VULGO “KM 30”, PARTE DO MUNICÍPIO DE ITAITUBA, PARÁ

Fonte: Registrado pela autora (2019).



FIGURA 6 – ROTATÓRIA ONDE AS RODOVIAS CUIABÁ–SANTARÉM E TRANSAMAZÔNICA VOLTAM A SE SEPARAR, NA COMUNIDADE DE CAMPO VERDE, VULGO “KM 30”, PARTE DO MUNICÍPIO DE ITAITUBA, PARÁ

Fonte: Registrado pela autora (2019).

Meu outro filho mora em Novo Progresso e, nessa época, eu tenho até medo de andar pra lá. Olha só o tanto de caminhão! E no verão, então, com esse poeiral que sobe essa pista fica um perigo! Eu e marido, a gente tem um carrinho pequeno; mas, nessa época, até evita de andar na estrada. Porque olha só essa poeira! Não dá pra ver direito, nem frear pode porque senão o de trás bate. Porque aqui é assim: no inverno, lama; no verão, poeira. Eu mesma ainda prefiro a lama, porque vai devagar, mas chega. Essa poeira é um perigo!



FIGURA 7 – POEIRA LEVANTADA NA SAÍDA DO KM 30, NO SENTIDO ITAITUBA

Fonte: Registrado pela autora (2019).

Início de julho, colheita do milho. É muito caminhão nessa pista. Os pátios dos postos de triagem do 30 ficavam lotados. Em um deles, estava Manoel, carreteiro, natural de Sorriso, aguardando sua vez na fila para ser chamado a levar sua carga em Miritituba. Todo ano, ele trabalhava naquele trecho; agora, a coisa estava ficando melhor. Bolsonaro estava arrumando a pista. Ele já tinha cansado de ficar preso em atoleiro por ali. Era muito prejuízo pros caminhoneiros! Agora uma coisa era certa. Com a pista melhor, teria que redobrar os cuidados. O povo ia querer correr ainda mais. Muitos deles eram pagos por carga, quanto mais rápido fossem e voltassem, melhor.

Naquele mês mesmo, Manoel já tinha tido um prejuízo por conta das buraqueiras na pista. Em uma viagem de Sorriso para Miritituba, a mola da

carreta deu problema na altura de Castelo dos Sonhos; então, ele precisou parar para fazer um conserto improvisado. Havia ali várias oficinas, mas ele acabou caindo na de Juarez. O lugar não era tão bem equipado quanto ele gostaria, mas dava pro gasto. Juarez havia montado a loja com um dinheiro que conseguiu juntar trabalhando nos garimpos de Moraes. Gente boa!

No dia seguinte, o carro ficou pronto e ele pôde seguir seu caminho. Mas, para piorar ainda mais o atraso no seu planejamento, quando ele chegou perto de Progresso, o fluxo estava lento por conta da fumaça que encobria a pista. Era sempre assim nessa época! O povo tacava fogo pra limpar o pasto! Aí se já não bastasse a poeira, ainda tinha a fumaça pra atrapalhar a vista.



FIGURA 8 – FUMAÇA DE QUEIMADA NA CHEGADA DE NOVO PROGRESSO, PARÁ
Fonte: Registrado pela autora (2019).

Mas agora ele nem estava mais com tanta pressa. Sabia que mais à frente, encontraria outro obstáculo. O Exército estava realizando obras perto de Moraes e estava fazendo “Pare e Siga”. Todo dia, os caminhões tinham uma janela exata de tempo para passar. Se não ele não chegasse antes disso, teria que esperar até abrir de novo, algumas horas depois. Pelo adiantado da hora, ele já sabia que não chegaria a tempo.



FIGURA 9 – HOMENS DO 8º BEC TRABALHANDO NAS OBRAS DE “FINALIZAÇÃO” DA BR-163.
Fonte: Governo do Brasil (2020).

A fila de caminhões seria grande, mas ali ele fazia gosto de esperar. Bolsonaro estava arrumando a estrada.



FIGURA 10 – FILA DE CAMINHÕES AGUARDANDO A LIBERAÇÃO DO FLUXO PARA SEGUIR VIAGEM

Fonte: Registrado pela autora (2019).

Talvez ele até precisasse dormir na cabine estacionado em algum lugar na beira da pista. Não tinha problema. Ali era tranquilo. A depender do local, só era bom evitar sair do carro à noite. Podia ter onça.

Os tempos da estrada e o bolsonarismo na Amazônia: a espera, a frustração e o convívio com a deterioração

Vou te falar uma coisa: Tu já viu um homem rolando no asfalto? Então, é dessa vez que tu vai ver! Essa semana o povo da construtora vai chegar no trecho da minha fazenda. Domingo vai ter festa, vou matar dois bois. E pode esperar que eu vou rolar no asfalto! Foi promessa! E quero que filmem. Vou mandar pro presidente. Quem sabe ele não posta nas redes dele. (Notas de campo, nas proximidades de Novo Progresso, agosto de 2019).

No debate sobre as conexões possibilitadas pela construção de uma rodovia, a dimensão do tempo ocupa um lugar central (LARKIN, 2013; APPEL; ANAND; GUPTA, 2018). O encantamento em torno das possibilidades abertas por um novo caminho dialoga diretamente com um enredo sobre durações e velocidades, em um quadro onde a rapidez dos trânsitos e relações são produzidas como indicativos que atestam o avanço de um país rumo à modernidade, ao desenvolvimento, à “civilização”. As estradas são conexões espaço-temporais. Os projetos desses novos caminhos, usualmente, derivam da promessa em torno da possibilidade de reduzir distâncias pela diminuição do tempo de trânsito entre os lugares. Não à toa, a imagética do asfalto figura no centro do desejo daqueles que pontuam a importância de determinados caminhos e trajetos em suas vidas. Ao final, para além do contentamento produzido pelos próprios signos de modernidade e “desenvolvimento” transmitidos por uma pista perfeitamente asfaltada, a satisfação de dirigir ou transitar por um “tapete” deriva sobretudo da possibilidade de “chegar rápido”, de poder planejar o tempo que determina a viagem demandará, o que fornece aos sujeitos uma base para ponderar acerca de relações possíveis de trabalho, lazer, amor, educação e cuidado que necessariamente demandam circulação pela região de beira de estrada onde fazem suas vidas.

Com essas questões em mente, no quadro de uma região marcada por profundas desigualdades estruturais, apresento a narrativa acima para conduzi-los a imaginar o que significa conviver longamente com estradas em contínua deterioração, em um contexto marcado por promessas desfeitas. Em uma perspectiva sensível às materialidades, às paisagens e a vida das coisas (INGOLD, 2015), busquei condensar relatos e observações registrados ao longo de todas as etapas de meu trabalho de campo, forjando conexões para explorar uma sensação necessária de simultaneidade, central para que se possa compreender as relações entre os muitos eventos, personagens e matérias que fazem a vida das e nas estradas que percorri e quais têm sido os desdobramentos recentes desse enredo marcado por diversas camadas de expectativas, projeções e frustrações.

Percorrendo as rodovias Cuiabá-Santarém e Transamazônica, encontrei pelos caminhos uma paisagem de incompletudes. No contexto dos projetos de colonização da década de 1970, a promessa de uma estrada “boa”, com estrutura adequada para que os colonos transportassem e vendessem suas mercadorias, esteve no centro da cena. Para muitos, “os militares entregaram um bom trabalho”, foi o “abandono” dos anos seguintes que os deixou em uma situação “muito delicada”, “isolados”, “sem ter como ir e vir”. Nos governos que se seguiram, diferentes projetos de recuperação, manutenção e finalização foram apresentados. Em um enredo de estradas repartidas dentre inúmeras construtoras e Batalhões de Engenharia do Exército Brasileiro, temos uma história com personagens hoje conhecidos, onde nomes de empresas como Andrade Gutierrez, Queiroz Galvão e Odebrecht³ figuram no centro das narrativas sobre as muitas vezes em que os governantes apresentaram a promessa de melhorar e finalizar as rodovias.

Entre 2018 e 2019, as estradas que pude percorrer eram estradas fadadas. Em um ponto, o conforto relativo de alguns quilômetros de asfalto já em deterioração. A construtora que ali assumira, cumprira o contrato e entregara o trecho prometido. Mais à frente, um longo trecho de estrada batida, nas quais, muitas vezes, podíamos encontrar a presença de pontes precárias de madeira ou, então, pontes de concreto ligando o nada a lugar nenhum. Conforme me explicaram alguns trabalhadores do “trecho”, isso se passava porque cada empresa recebia um pedaço e uma função. Quem fazia ponte, não fazia estrada, nem passava asfalto. Nessa lógica, a construtora responsável pela ponte não poderia concluir o serviço se a empresa responsável pelo asfalto naquele trecho não cumprisse sua parte. O concreto não poderia ser conectado a estrada de chão. Os trechos inconclusos –

3 No marco das ações da Operação Lava Jato e do grande evento midiático que se tornou, essas foram algumas das grandes empresas que passaram a ocupar rotineiramente os noticiários acusadas de participação em grandes esquemas de corrupção, em um enredo onde as ações anticorrupção foram capturadas para reforçar o antipetismo e dar seguimento a um processo de “demonização” da esquerda. Para mais detalhes sobre esse processo, ver Pinheiro-Machado (2019).

contaram – haviam sido designados a empreiteiras que declararam falência e abandonaram as obras. “Mas havia muita sujeira nessa história”. E nos caminhos, essas memórias eram recuperadas para explicar a deterioração, os “obstáculos” e as dificuldades enfrentados cotidianamente, ao longo dos anos, para se deslocar entre as cidades e comunidades, grande parte delas originadas dos projetos e processos derivados do PIN.

Conforme pude demonstrar em outra oportunidade (BEMERGUY, 2017), no território do gigantesco estado do Pará, também como desdobramento da lógica implementada pelos projetos de colonização, os serviços públicos têm sido estruturados a partir de ações de regionalização, em um sistema que acaba por concentrar diversos serviços mais complexos na capital, Belém, e em municípios polo como Santarém, no oeste do estado, e Marabá, no sudeste. Esse quadro delimita aos moradores de cidades mais ao interior a “necessidade” de transitar para “resolver coisas” e “para buscar atendimento” em agências estatais de toda ordem, bancos, clínicas e hospitais. Nesse quadro, a linguagem, as “promessas” e o “fracasso” de determinados projetos estatais passam a “descer” mais e outra vez e a ausência ou a presença de um pedaço de asfalto se desdobra, transmutando-se no tempo de chegar ou não rapidamente para uma consulta médica decisiva, na dor de retornar operada nos solavancos de um caminho, na distância ampliada pela duração relacional de um percurso que se aprende a pensar pela imprevisibilidade.

Uma estrada – seja de asfalto ou de chão batido – demanda um monitoramento cuidadoso e dispendioso para mantê-la em condições adequadas de uso. Em um trajeto definido como um corredor de grãos, o trânsito contínuo de milhares de caminhões faz com que um asfalto malfeito se deteriore tão rapidamente quanto uma estrada de terra. Nesse sentido, uma estrada carrega em si um potencial intrínseco de deterioração que, conforme busquei registrar, se imiscui transversalmente nas mais diferentes dimensões da vida cotidiana. Assim, ao longo dos anos, todo aquele que precisasse transitar entre as cidades da região, no inverno, convivia com a lama, no verão, com a poeira, em uma temporalidade cíclica definida pelos

cálculos da deterioração e projeções contínuas de duração dos trânsitos a serem feitos.

Ainda assim, nessa lógica fragmentada, ao final de 2018, a maior parte das estradas na área que percorri já havia recebido alguma camada de asfalto ao longo do tempo, com grande parte das intervenções executadas com recursos dos Programas de Aceleração do Crescimento I e II, projetos dos governos petistas. Os trechos remanescentes na Cuiabá-Santarém, no entanto, eram considerados críticos, “os mais difíceis de concretizar”, sendo estes os cenários de famosas imagens de caminhões atolados, exibidas anualmente nas mídias local e nacional. Foram esses pequenos trechos “problemáticos” que Bolsonaro prometeu finalizar, o que, ao final, o permitiu transformar o asfaltamento de alguns segmentos remanescentes no “evento de inauguração da Cuiabá-Santarém”: “uma rodovia há 40 anos estava sem asfaltamento”.

Na gramática mobilizada por Bolsonaro acerca da Amazônia no marco de sua campanha eleitoral, a qual seguiu reforçando na forma como vem se referindo às políticas de seu governo para lidar com os “problemas” da região, podemos vislumbrar uma disputa ampla sobre as definições do que seria “bom” para a Amazônia e para o país e sobre quem são os mais “aptos” a conduzi-los na direção pretendida. Nesse enredo, as estradas da “integração nacional” que abordo em minha pesquisa – pelas próprias marcas do contexto em que acabei por realizar meu trabalho de campo – terminaram por trazer ao centro de minha etnografia alguns marcos de disputas político-ideológicas mais amplas e da forma particular como esse quadro tem emergido localmente, culminado em um forte apoio popular a Bolsonaro na Amazônia e nessa região de beira de estrada que percorri.

No “evento de inauguração”, em mais uma estratégia para reforçar uma narrativa revisionista da história oficial, a obra de “conclusão” da rodovia Cuiabá-Santarém foi utilizada para produzir uma linha de conexão entre Bolsonaro e os presidentes militares da Ditadura. No evento, narrativas elogiosas aos “homens que trabalham e amam seu país”, foram mobilizadas pelo presidente em uma fala onde produziu, concomitantemente,

um autoelogio a si mesmo, aos presidentes militares, ao Exército e aos “homens de coragem” que se deslocaram para ali com suas famílias, “penando e se sacrificando”, atendendo ao “chamado da integração nacional”. Nesse quadro, ao mesmo tempo em que elogia aqueles que são “trabalhadores” e que fazem de tudo para não “depender do Estado”, ele critica o que tem chamado de “farra das demarcações”, atacando aqueles que, segundo ele, “querem que o índio permaneça na pré-história”. Esbravejando: “Nós queremos integrar”. “O índio quer ser como nós”. “A Amazônia é nossa!”. “A Amazônia é até solução para o mundo, mas não vai continuar sendo um problema para nós”⁴.

Buscando potencializar uma visão “positiva” acerca da atuação dos militares na Ditadura e na Amazônia, Bolsonaro tem mobilizado uma retórica que recupera exitosamente sedimentos históricos dos processos coloniais locais, jogando com a profundidade temporal de determinadas “memórias” e “frustrações” dos “homens” do “campo” que tem buscado trazer para o centro de seu projeto político para o Brasil e para a Amazônia. Nesse quadro, surgem inúmeras narrativas marcadas por gramáticas raciais, onde elaborações sobre quem são “aqueles que trabalham” resvalam em percepções arraigadas sobre a “natureza” do nortista ou do “caboclo”, produzido como “indolente” e “incapaz” de assumir o “destino” da região, pois “preguiçoso” demais, em função dos traços de “sangue indígena” que carrega⁵. Na gramática bolsonarista sobre a Amazônia, as populações indígenas, por sua vez, surgem como sujeitos desejosos de assujeitamento, em um discurso que busca definir como algozes aqueles que os impedem de “evoluir”,

4 O discurso completo proferido pelo Presidente no evento de (re)inauguração da Cuiabá-Santarém pode ser acessado em: https://www.youtube.com/watch?v=PtkWYpuo_uo.

5 Esse enredo dialoga com o debate mais amplo sobre mestiçagem e as formas do racismo/sexismo no Brasil. Nessa direção, no escopo geral de minha pesquisa, tenho buscado explorar de que maneira gramáticas racializadas que permeiam as projeções, expectativas e experiências em torno de estradas projetadas para penetrar “vazios” se sedimentam e se (re)atualizam ao movimentar as gramáticas de gênero/sexo que povoam o cotidiano e o senso comum. Nos limites desse trabalho, essa camada da discussão não será aprofundada.

concretizando seu desejo de “se tornar como nós”. Ambas as elaborações revelam marcos de uma presença colonial (STOLER, 2016) que (re)atualiza estereótipos racistas e processos de racialização que negam às populações indígenas o reconhecimento de sua autonomia enquanto sujeitos, de modo a justificar ações que violentem seus direitos adquiridos.

Essa história poderia ser lida como mais uma narrativa sobre as ações do presidente voltadas à manutenção de sua base tida como “fiel” na região: ruralistas, fazendeiros, grileiros, pecuaristas, caminhoneiros, garimpeiros, grandes produtores. Sugiro, no entanto, que o enredo delimitado pelas rodovias que abordo pode nos levar em outra direção. Em diálogo com Pinheiro-Machado (2019), penso que um exercício analítico interessado em compreender como a “extrema-direita” tem ganhado força dentre os mais diferentes setores da sociedade deve manter em mente o universo particular de insatisfações que permeiam a vida de um determinado indivíduo, grupo ou região. Nessa direção, seguindo os marcos de meus registros de campo, levei em consideração todo um quadro de emoções e sentimentos que perpassa as avaliações que diferentes sujeitos dirigem a determinadas ações estatais na Amazônia, trazendo a história dos lugares para a etnografia, de modo a demonstrar como certas percepções do “abandono” que gera frustração ganham outros sentidos se enquadradas a partir de uma temporalidade longa. Desde esse enquadramento, o bolsonarismo na Amazônia não representa um quadro de ruptura – como tem sido sugerido por alguns pesquisadores em outros contextos – mas um enredo que precisa ser pensado enquanto parte de um processo de “agudização” (FREIRE, 2019) de gramáticas e imaginários coloniais preexistentes, os quais, conforme busquei demonstrar, não emergem apenas nos grandes eventos da história ou nos discursos do presidente, mas também na gramática da vida comum, nas percepções de “abandono”, no desejo pelo reconhecimento do “trabalho”, na espera de um ônibus, na duração imprevisível de um trajeto, na gestão da vida cotidiana.

Considerações finais

Neste texto, busquei seguir as linguagens e as camadas de tempo, história e memória que se sobrepõem ao traçado das estradas do PIN de modo a demonstrar como essas rodovias representam uma via de acesso aos diversos caminhos mobilizados para justificar intervenções civilizatórias na Amazônia, um enredo que tem sido (re)atualizado de maneira aguda no contexto do governo Bolsonaro. Nesse quadro, busquei demonstrar como o cotidiano dos trânsitos por uma grande estrada amazônica carrega detritos coloniais dispersos, presente em gramáticas raciais difusas, enraizadas no senso comum, permeando projeções de modernidade, anseios por desenvolvimento e fabulações sobre futuro.

Inspirada pelos trabalhos de Stoler (2016) e Das (2020), interessei-me em seguir a força produtiva de determinados eventos passados nos trânsitos cotidianos entre cidades e comunidades cortadas pela Cuiabá-Santarém e pela Transamazônica no Pará. Mantendo em mente elementos da história da região e da colonização, busquei construir uma perspectiva etnográfica e um horizonte de observação pautado por uma busca ativa da sensibilidade necessária para observar empiricamente marcos da durabilidade colonial que permeia a vida na região, permanecendo atenta a forma como acontecimentos e linguagens relacionados aos processos coloniais e à abertura das estradas do PIN poderiam eventualmente emergir nas interações corriqueiras que estabeleci. Propus-me, portanto, a seguir, de maneira ampla, a presença de memórias coloniais enterradas na vida comum, nas relações dos sujeitos comigo e entre si, entre eles e o caminho, entre eles e a paisagem que víamos passar por nossas janelas, em um enredo onde a vida das coisas e a própria estrada enquanto matéria se impunham enquanto agentes em nossas interações, presentes nas impressões compartilhadas e nas palavras trocadas para passar o tempo nos longos percursos que dividíamos.

Nesse contexto, as reações aos meus questionamentos sobre a estrada trouxeram à tona, com alguma frequência, relatos marcados por diversos marcos temporais, onde referências ao passado eram apresentadas para

demarcar a longa convivência com um contexto de promessas, esperas, sofrimentos e frustrações. Essas interações, não raras vezes, logo se dobravam em narrativas sobre culpas. Assim, as interações corriqueiras no decorrer dos trânsitos acabaram dando espaço a avaliações sobre a realidade bastante reveladoras de relações de causalidade êmicas tecidas por diferentes sujeitos, em um esforço por explicar as dificuldades e o “atraso” que recaía sobre a Amazônia. Nesse quadro, foram apresentadas, para mim, elaborações que sobrepunham referências à “boa estrada entregue pelos militares”, às dificuldades vividas naqueles caminhos, à corrupção dos governos petistas, às interferências dos ambientalistas, até menções a uma suposta “natureza indolente” dos “nativos” da Amazônia, que se “contentavam com pouco” e “não gostavam de trabalhar”.

Em um exercício etnográfico voltado aos deslocamentos cotidianos, fui provocada a considerar como uma estrada inserida em um quadro temporalmente longo de deterioração se torna um terreno de memórias carregado de “frustrações” capturáveis, onde os obstáculos compartilhados na vivência dos trânsitos parecem ter se tornado uma linha de conexão inesperada entre a “base” bolsonarista típica na Amazônia e inúmeros homens e mulheres comuns que apenas desejam (precisam) fazer suas vidas indo e vindo por esses caminhos.

Referências bibliográficas

ALARCON, Daniela Fernandes; MILIKAN, Brent; TORRES, Maurício. “Saída pelo norte”: a articulação de projetos de infraestrutura e rotas logísticas na bacia do Tapajós. In: ALARCON, Daniela Fernandes; MILIKAN, Brent; TORRES, Maurício (org.). *Ocekadí: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós*. Brasília, DF: Internacional Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia –UFOPA, 2016. p. 43–78.

ALMEIDA, Anna Luíza Osório de. *Colonização dirigida na Amazônia*. Rio de Janeiro: IPEA, 1992.

APPEL, Hannah; ANAND, Nikhil; GUPTA, Akhil. Introduction: Temporality, politics, and the promise of infrastructure. In: APPEL, Hannah; ANAND, Nikhil; GUPTA, Akhil (org.). *The promise of infrastructure*. Durham: Duke University Press, 2018. p. 01-38.

BEMERGUY, Telma de Sousa. *Criando Estado, fazendo região: gramáticas em disputa na invenção do Estado do Tapajós*. 2017. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. Notas sobre diferenças e diferenciações etnográficas do movimento. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 9, n. 1, p. 143-166, 2015.

CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira. “‘Quadrados burros’, ‘espinhas de peixe’ e outros caminhos no meio rural amazônico”. *Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 30 out-26 nov. 2020. p. 1-18.

DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DALAKOGLU, Dimitris; HARVEY, Penny. Roads and anthropology: Ethnographic perspectives on space, time and (im) mobility. *Mobilities*, v. 7/4, p. 459-465, 2012.

FREIRE, Lucas de Magalhães. *A gestão da escassez: uma etnografia da administração de litígios de saúde em tempos de “crise”*. 2019. 388 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

GOVERNO DO BRASIL. BR-163: *Exército inicia segunda fase de obra*. Notícias sobre infraestrutura, 27 fev 2020. Disponível em: BR-163: Exército inicia segunda fase da obra – Português (Brasil) (www.gov.br). Acesso em 07 out 2021.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis*. Etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

HARVEY, Penny; KNOX, Hannah. *Roads: an anthropology of infrastructure and expertise*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Editora Vozes Limitada, 2015.

LARKIN, Brian. The politics and poetics of infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, v. 42, p. 327–343, 2013.

MENEZES, Fernando Dominience. *Enunciados sobre o futuro: ditadura militar, Transamazônica e a construção do “Brasil grande”*. 2007. 155 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. *Amanhã vai ser maior: o que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*: Colônia. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

MCCLINTOCK, 2010. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp.

REGO, Renato Leão. Comunidade planejadas na Amazônia: o urbanismo rural e a utopia de uma nova civilização. Barcelona: *Anais do XIV Colóquio Internacional de Geocrítica*, v. 14, 2016, pp 01–19.

STOLER, Ann Laura. *Duress: Imperial durabilities in our times*. Durham: Duke University Press, 2016.

TORRES, Mauricio (org). *Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163*. Brasília: CNPq, 2005.

URIBE, Simon. *Frontier road: power, history, and the everyday state in the Colombian Amazon*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2017.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Manaus: UEA edições, 2013.

VIDAL E SOUZA, Candice. *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*. Goiânia: Editora UFG, 2015.

Mobilidade em caminhos instáveis; as andanças de Madame Modlin¹

Felipe Evangelista

Introdução

No presente trabalho, proponho-me a seguir viagens feitas por Madame Modlin, uma mulher que se dedicou ao comércio durante parte importante de sua vida, e que, por esse motivo, circulou entre diferentes comunas e províncias no Haiti e na República Dominicana (RD). Moradora da zona fronteiriça entre os dois países, Modlin participou, em momentos distintos, do comércio de víveres voltado ao consumo interno no Haiti (ao qual se dedicam várias de suas vizinhas e amigas, e que hoje ela considera fortemente desvantajoso, por exigir esforços imensos em troca de recompensas pírias), do comércio de *pèpè* (bens industrializados de segunda mão, especialmente roupas, calçados, bolsas e mochilas) trazidos do Haiti para venda na RD, e ainda do contrabando de outras mercadorias, tanto de procedência dominicana rumo ao Haiti quanto vice-versa. Observaremos as condições empíricas de circulação, ressaltando a importância da construção e deterioração de caminhos e estradas, bem como os modos de compartilhamento de informações sobre suas aberturas e bloqueios, os perigos e empecilhos pró-

1 Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 10 e 12 de dezembro de 2018, em Brasília/DF. Agradeço a toda(os) os presentes na ocasião, no GT Antropologia das Mobilidades Contemporâneas, em especial ao debatedor Luzimar Pereira.

prios a cada rota, para compreender quem pode passar por onde e quando, e em que condições se pode permanecer.

As informações aqui contidas são fruto de um trabalho de campo que durou um total 16 meses, divididos em quatro períodos distintos. Nos dois últimos, eu vivi na casa de Madame Modlin com a família dela, por um total de dez meses. Madame Modlin é uma mulher perto dos seus 50 anos de idade, casada, mãe de sete filhos e avó de cinco netos. Ela vive em uma área rural do Plateau Central do Haiti, comuna de Belladère, fronteira com a província de Elias Piña, República Dominicana (RD). Seguiremos aqui sua história como uma trajetória composta por sucessivas modalidades de deslocamento, tanto dentro do Haiti quanto através da fronteira.

O forte dinamismo da economia popular haitiana faz com que quase todas as pessoas participem em uma ou outra modalidade de comércio. Um jovem compra um par de tênis para aproveitar uma boa oferta sem dar importância à descoberta de que eles não cabem no seu pé, pois sabe que irá revendê-los a algum amigo; um filho passa meses trabalhando em uma plantação para juntar dinheiro a fim de comprar um gerador de energia para presentear a sua mãe, e esta, por mais que aprecie a utilidade do presente, não hesita em revendê-lo assim que precisa de dinheiro rápido. Esses exemplos empíricos, pinçados entre tantos outros possíveis, apontam a fluidez da distinção entre objetos de uso pessoal e mercadorias disponíveis para venda, e mostram um tipo de engajamento difuso com o comércio.

É evidente que há modalidades mais densas, existem circuitos específicos, que mostraremos a partir das variadas formas em que Modlin se dedicou ao comércio, durante diferentes períodos da sua vida. Começaremos com o circuito dos víveres, passando ao florescimento do contrabando naquela vizinhança fronteira após a queda da ditadura dos Duvalier, em 1986, e, por fim, o circuito dos produtos têxteis de segunda mão, chamados de *pèpè*.²

2 Todas as palavras estrangeiras usadas no texto (tanto em crioulo haitiano quanto em espanhol) estão escritas *em itálico*. As traduções de palavras ou locuções estrangeiras para

Nota sobre a instabilidade dos caminhos

Há uma grande variedade de condições infraestruturais entre a estrada asfaltada e as trilhas atravessando morros, roças e riachos, pelas quais nenhum veículo motorizado terá chance de passar.

A estrada que passa perto da área da pesquisa é a Route Departamentale 31 (equivalente a uma estrada estadual). Construída originalmente nos anos 1930, ela era a principal estrada entre as duas capitais, Santo Domingo e Porto Príncipe. Ela se tornou um caminho secundário após a construção de uma nova estrada, que passa por Jimaní, Malpasso e Fonds-Parisien. A perda de prioridade enquanto caminho principal foi concomitante à falta de manutenção. Do lado haitiano, a estrada se encontrava num estado de deterioração lamentável antes das obras de reconstrução em 2013, sob o governo de Marthélys. Embora atravessasse uma cordilheira, a distância entre Porto Príncipe e Belladère é relativamente curta, são cerca de 100 quilômetros. O cônsul dominicano Alberto Despratel Cabral (2005) relata que quando fez essa viagem em 2004 levou mais de 12 horas. As pessoas que conheci davam estimativas parecidas. Com a nova estrada (que, com exceção de um pequeno trecho em que ela desabou sobre o solo arenoso, está impecável), a viagem até Porto Príncipe foi encurtada de 12 para 2h30min.

A estrada nova não tem exatamente o mesmo desenho da antiga; em alguns trechos, passa por lugares diferentes. Ela passa a cerca de um quilômetro de um lugar que chamaremos de Nanteras, à beira da estrada antiga, feita de terra e de pedras. Nanteras é o ponto com acesso à energia elétrica mais próximo da casa de Modlin. Saindo de lá, pegamos um caminho de terra que no começo possui alguns metros de largura, podendo acomodar até um caminhão. Pouco à frente, o caminho se estreita, e os únicos veículos motorizados capazes de prosseguir são as motos. O caminho segue assim até uma ladeira íngreme e pedregosa. Não que seja a única opção possível,

o português aparecerão entre ‘aspas simples’. As citações de falas alheias, tanto citação de autores quanto citação de interlocutores no campo, entre “aspas duplas”.

mas por uma questão de prudência, os rapazes geralmente preferem deixar suas motos antes dessa descida, para conservá-las e não reduzir sua vida útil, preferindo fazer o resto do caminho a pé.

Ao fim da ladeira, há um pequeno rio. Em condições normais, no ponto mais fundo da travessia, a água bate nos joelhos de um adulto de altura mediana. Quando chove muito, aumenta o nível e principalmente a força das águas, havendo inclusive relatos de casos fatais de pessoas que foram arrastadas pela correnteza sem conseguir chegar à outra margem. Em condições normais, as motos são capazes de atravessar as águas, e os motoqueiros têm a habilidade de guiar com ambas as pernas levantadas quando desejam cruzar pequenos rios sem molhar seus calçados.

Após o rio, a subida é mais suave do outro lado. Segue o caminho de terra, pedregoso. O caminho é amplo quando há pouca vegetação nos lados, mas em alguns pontos se torna bem estreito em meio à vegetação fechada. Desse lado do rio, quase não se veem veículos motorizados; as pessoas se movimentam a pé ou em montaria animal. É possível seguir por esse caminho – que em alguns trechos lembra uma estrada de terra, em outros é tão estreito que se torna quase imperceptível em meio à vegetação – até dentro da RD, caminhada que as pessoas estimam durar cerca de quatro horas até atravessar a fronteira.

É difícil precisar em que medida esse caminho de terra batida foi criado por um esforço consciente, ou se foi apenas um resultado das constantes passagens de pedestres, batendo a terra com seus pés. A certeza é que, se o dono de um dado pedaço de terra decide arar (*sekle*) para plantar ali (fazer um *jaden*), ele pode destruir a golpes de enxada um trecho do caminho. Vi isso acontecer algumas vezes, e ninguém (fora eu) parecia se incomodar com o fato. As pessoas apenas davam a volta, e em pouco tempo a constante passagem de pedestres batia a terra a ponto de se tornar identificável um novo trecho do caminho, contornando a parte recém-destruída. O mesmo acontecia quando parte do caminho era destruído pela chuva ou pela erosão – logo se formava um novo trecho do caminho evitando aquele ponto onde a passagem se tornara difícil. A despeito de sua maleabilidade, esse

caminho é chamado de *gran chemen* [‘caminho principal’]. Por ele, passa o grosso do fluxo de pedestres e de animais de montaria. É um misto de trilha com estrada de terra.

Esse tipo de caminho orienta os locais de construção das casas. Elas não estão agrupadas próximas umas das outras, mas dispostas como se seguissem uma longa linha, relativamente distantes umas das outras. Algumas delas ficam à beira do caminho, enquanto outras ficam um pouco mais recuadas, às vezes (semi)ocultas por árvores ou por elevações no terreno. As vantagens e as desvantagens de construir sua casa à beira do caminho ou em um local mais recuado é um tema de debate entre as pessoas. Trata-se da busca por um equilíbrio entre privacidade e visibilidade, entre o resguardo de olhares e presenças indesejadas por um lado, e a necessidade de ser reconhecido e de receber visitas desejadas pelo outro. Além dos fenômenos naturais (como acidentes geológicos ou o curso dos rios), provavelmente os pontos de orientação na paisagem mais usados são do tipo “casa-de-fula-no-de-tal”. É a partir dessas referências que se definem os caminhos, tanto pelo desejo de passar na casa de alguém quanto pelo desejo evitar o risco de encontros indesejados não passando perto de tal casa.

Saber andar é um valor, assim como conhecer diferentes ‘países’ [*peyi*]. Embora a palavra *peyi* possa ser traduzida como ‘país’, em seus usos práticos, cotidianos, ela costuma ser usada para extensões territoriais bem menores. Uma vizinhança é chamada de *peyi* em relação a outra localidade a alguns quilômetros dali; pessoas vindas de um *peyi* relativamente próximo podem ser chamadas de estrangeiras [*etranjè*] (principalmente quando a qualidade de estrangeiro se manifestar em algum tipo de ignorância sobre aquele espaço, como a ignorância dos caminhos e das melhores formas de percorrê-los, ou do custo de determinados serviços e mercadorias naquele local). Contudo, ambas se considerarão do mesmo *peyi* quando estiverem lidando com alguém que vem de mais longe, como um tipo de lógica geográfica segmentar, composta por camadas sucessivamente englobantes (como uma cebola). Existe, assim, um tipo de cosmopolitismo camponês, de valorização desse conhecimento geográfico.

Há, ainda, um termo importante a mencionar: *mawon* [“fugir”, “esconder-se”]. Aqui, a ressonância dos tempos da escravidão é evidente. No mundo francófono, a palavra *marronnage* designa o ato de fuga da escravidão, e *marron* é o escravo fugido.³ No Haiti contemporâneo, ambas as formas (*mawonaj* como substantivo, *mawon* como verbo) são palavras de uso cotidiano. Quando uma pessoa endividada evita seus credores, não passa perto de lugares onde eles possam estar, e se esconde quando um deles vem procurá-lo, ela [pessoa está] está *mawon*, não em geral, mas especificamente *mawon* dos credores. Trata-se de uma fuga direcionada, de desaparecer da vista de uma pessoa específica sem necessariamente retirar-se do convívio normal. Braum (2014) também mostra como o termo é usado quando membros de grupos armados estão sendo caçados por grupos rivais e precisam passar um tempo na *mawonaj*, em geral longe dali, fora de Porto Príncipe (que é o local de sua pesquisa) ou mesmo fora do país. Um rapaz que engravidou uma moça por acidente e não quer assumir o bebê pode *mawon* da família dela, o que nesse caso costuma implicar sumir do local que habitava até então. O termo é usado para situações sérias mas também para outras mais prosaicas, por exemplo, amigas que assumem em conjunto o compromisso de cozinhar para uma celebração qualquer, e uma delas resolve *mawon*, ou seja, não aparece no dia. Em suma, é a palavra usada quando alguém ‘foge’ ou ‘se esconde’ de um trabalho, de uma situação, de uma pessoa, ou de um conjunto de pessoas.

Diversas providências podem ser tomadas no intuito de tornar possível essa movimentação despercebida. Passar por caminhos pouco percorridos e de difícil acesso é parte desse universo. Fica claro que a história da emergência do espaço camponês no Haiti (onde há continuidade entre a *marronnage* das *plantations* coloniais e a *mawonaj* frente às forças administrativo-policiais do Estado haitiano pós-independência, onde a expansão territorial se deu como movimento espontâneo de famílias que

3 Segundo o dicionário Larousse, esse sentido da palavra *marron* na língua francesa tem origem no mundo colonial franco-antilhano, e é uma derivação do espanhol *cimarrón*.

buscavam uma existência autônoma, distante dos mecanismos de controle implantados pela elite) é fundamental para que se compreenda não só a origem, mas o estatuto da instabilidade dos caminhos e das rotas no Haiti contemporâneo. Embora essa instabilidade seja em alguma medida reativa, fruto da precariedade infraestrutural à qual não resta alternativa senão a adaptação (e como tal percebida como um problema para o qual se reivindicam soluções), ao mesmo tempo ela é também cultivada e instrumentalizada enquanto recurso.⁴

Ponto de partida

Na infância, Modlin morou com seus pais em uma ‘seção comunal’ (a menor divisão administrativa no Haiti, antes chamada *section rurale*, hoje *section communale*) subordinada à comuna de Belladère. Como nossa proposta é etnográfica, mais do que as categorias oficiais, serão as categorias usadas pelos moradores que nos orientarão, visto que estas identificam esse local como uma ‘vizinhança’ [*vwazinay*] chamada Botoncy.

Temos um conjunto de termos que são híbridos entre conceitos espaciais descritivos e referências de classe, como *mòn* [‘morro’, ‘monte’, ‘montanha’], *raje* [‘mato’] e *andeyò* [‘lado de fora’]. Chamar alguém de *moun mòn* ou *nèg mòn* [lit, ‘gente da montanha’] é uma ofensa que podemos traduzir como ‘caipira’, ‘ignorante’, gente que não estudou e que desconhece tanto os costumes urbanos como os objetos tecnológicos. A palavra *campesino*, em espanhol, é usada também como um xingamento. As pessoas não gostam de se reconhecer nesse lugar, ainda que façam piadas

4 Gérard Barthélemy (1989) desenvolveu um argumento análogo no seu *Le Pays En Dehors*. Há como uma estética da precariedade no Haiti camponês (poderíamos reformular como “Haiti das classes populares”, pois o argumento parece igualmente válido nas cidades). Ao mesmo tempo em que ela é fruto da falta de dinheiro e recursos (dificuldades enfrentadas por pessoas que, sem a menor sombra de dúvida, prefeririam não passar por tais dificuldades), ela é também um instrumento de resistência, um meio eficaz de frustrar tentativas de controle externo.

a respeito e que se xinguem uns aos outros nesses termos. A opinião geral na vizinhança é que os verdadeiros *campesinos* são aqueles que habitam lugares mais distantes, assim como o que é propriamente a ‘montanha’ é o que fica mais além.⁵ Enquanto termo descritivo, ‘mato’ se refere aos espaços onde a vegetação cresce por conta própria, alheia ao domínio humano. Mas, quando se diz que tais pessoas moram ‘no mato’, o sentido é parecido com o de ‘montanha’, porém ainda mais pejorativo.

O termo *andeyò* [lit, ‘do lado de fora’] é uma denominação comum para o mundo rural, em oposição à cidade.⁶ Mas há graus sucessivos de dentro/fora. Se, do ponto de vista dos habitantes do centro de Belladère, Botoncy é uma zona dita *andeyò* [‘zona rural’], ou, de forma mais ofensiva, *nan raje* [‘no mato’], do ponto de vista dos habitantes de Botoncy os locais verdadeiramente *andeyò* são os que estão mais longe, mais isolados.

Essa distância relativa se refere não só às cidades, ou aos chamados *bouk*.⁷ A referência fundamental está espacialmente dispersa: é o acesso a facilidades infraestruturais urbanizantes, principalmente a rede de energia elétrica e as estradas (asfaltadas ou de terra). Em geral, as duas coisas vêm juntas – os postes que sustentam a fiação que transmite a energia elétrica

5 Em uma dinâmica análoga àquela identificada por Motta (2014, p. 154) no Complexo do Alemão, onde o uso dos termos “pobre” e “pobreza” parece apontar sempre para lugares e pessoas mais além, dos quais se deseja marcar distância (referindo-se ao próprio interlocutor apenas quando este deseja enfatizar injustiças sofridas que merecem compensação).

6 Na composição demográfica do Haiti pré-século XXI, as cidades eram pouco populosas comparadas ao campo, de forma que aqueles “do lado de fora” eram mais de 90% da população total.

7 Em cada ‘comuna’ (subdivisão territorial equivalente ao município no Brasil), existe um tipo de centro que sedia todo o aparato administrativo (além de concentrar ruas, casas, escolas, igrejas, estabelecimentos comerciais etc.), ao qual se dá o nome de *bouk*. Poderíamos traduzir *bouk* como ‘povoado’, ou ‘cidade pequena’. Contudo, na fala local não se usa a palavra ‘cidade’ para nenhum outro lugar além de Porto Príncipe, cidade que aliás quase nunca é chamada por seu nome próprio, é sempre ‘a cidade’ [*lavil*]. O caso é parecido com a cidade de Santo Domingo, sempre chamada de *La Capital* – o nome *San Doming* é usado para a República Dominicana como um todo. As urbanidades menores ou são chamadas de *bouk*, ou (uso mais frequente) por seus nomes próprios.

costumam estar enfileirados ao longo das estradas. Uma vizinhança sem rede de fiação elétrica é mais *andeyò* do que a outra que tem luz, assim como a vizinhança que fica a meia hora de distância a pé do ponto mais próximo onde se tem energia elétrica é menos *andeyò* do que aquela que fica a uma hora e meia de distância, e assim sucessivamente.

O caminho entre a vizinhança de Botoncy e o centro de Belladère leva algo em torno de três horas de caminhada. (Se isso parece muito *andeyò*, leve-se em conta que a vizinhança de Laiai, lugar de origem da mãe de Modlin, fica pelo menos duas vezes mais longe.) Havia uma escola em Botoncy, mas o ensino oferecido aí só ia até o terceiro ano do ensino básico. Para completar seus estudos, seus pais mandaram-na a uma escola em Belladère. Com um pouco de sorte conseguia uma carona (havia um razoável fluxo de animais de montaria), quando não, ela percorria o caminho entre os dois locais a pé (na época, a disponibilidade de mototáxis não era tão grande quanto hoje). O arranjo feito para lidar com a distância foi que, durante a semana, Modlin – então uma criança de dez anos de idade – passou a dormir em Belladère, voltando à casa dos pais toda sexta-feira, ao fim do horário escolar, para passar o fim de semana.

Anos mais tarde, as distâncias aumentaram, e pelos mesmos motivos – a escola que ela frequentava em Belladère não tinha ensino médio, o que, para os padrões daquele tempo, era um nível de escolaridade alto. Assim, ela foi mandada a Porto Príncipe para continuar os estudos, e também a Gonaïves (a terceira maior cidade do Haiti), devido ao oportuno surgimento de uma vaga num projeto cujo escopo estava fora do currículo escolar comum: quando tinha entre 14 e 15 anos de idade, ela passou pouco mais de um ano nessa cidade, recebendo treinamento como agente de saúde (aprendeu a aplicar soro, injeções, noções básicas de enfermagem) e em pequenos artesanatos.

Pagar os estudos das crianças era um sacrifício excepcional. A maioria das famílias da região ou nunca teve tantos recursos, ou nunca se propôs a empregá-los dessa forma. Grande parte dos adultos da mesma faixa etária de Modlin, em torno dos 50 e poucos anos, nunca aprendeu a ler (en-

tre as gerações mais jovens, por outro lado, os índices de alfabetização são seguramente muito mais altos). Tais deslocamentos não poderiam jamais depender de hotéis, cujo custo, mesmo para uma família de condições econômicas acima da média da vizinhança, como a dela, era absolutamente inviável. Assim, seus pais mobilizavam uma rede de parentes, conhecidos e amigos a quem pudessem confiar sua filha para ficar hospedada na casa deles. Esse tipo de mobilidade é razoavelmente comum para a juventude haitiana. Os jovens de Lakaniyt que eu conheci que foram estudar em Bel-ladère, Lascahobas ou Porto Príncipe foram todos abrigados em casas de gente conhecida por seus pais ou responsáveis (em nenhum dos casos de que tive notícia os adultos responsáveis deixaram a cargo da geração mais nova o estabelecimento de tais redes).

Essa circulação entre casas em diferentes províncias, cidades e mesmo países, ainda que, em sua origem, seja articulada por motivos outros, é um fator essencial na criação de condições de possibilidade para fazer comércio atravessando distâncias mais longas.

Embora seja um motivo frequente entre os mais jovens, nem todos os deslocamentos são motivados por oportunidades educacionais. Foi com o simples pretexto de visitar parentes que Modlin foi pela primeira vez a *la capital*, que é como chamam a cidade de Santo Domingo (RD). Lá viviam sua irmã mais nova, uma tia e várias primas. Embora nesse primeiro momento ela não tenha movimentado mercadorias entre os dois países, tal reconhecimento de terreno (da capital e principalmente de como se fazia para chegar lá) impactou sua vida futura, abrindo caminhos que seriam certamente mais difíceis caso não tivesse a quem visitar por lá.

A princípio, as meninas mais novas não fazem muito mais do que se sentar próximas às suas mães e passar o dia com elas. À medida que ficam maiores, elas começam a ajudar mais em algumas tarefas, como a embalagem (a separação do conteúdo de mercadorias formando novas unidades que são a medida da revenda), o processo de guardar o que sobrou para levar ao depósito [*depo*] no fim do dia, caminhar pelo mercado vendendo coisas pequenas em cestas levadas à mão ou sobre a cabeça (nessas rondas

assumidas pelas crianças, os produtos típicos são balas, doces e biscoitos), transmitir e receber recados, levar e trazer dinheiro a/de outras pessoas, comprar algo que a mãe lhe encomende, e tomar conta de banca e fazer as vendas nos momentos em que a mãe precise se ausentar por um motivo qualquer.

Sua mãe frequentava regularmente diversos mercados tanto no Haiti quanto na República Dominicana, em locais tão longe da fronteira quanto Las Matas de Farfán (a cerca de 40 km de distância da casa de seus pais). Tais trânsitos permitiram que Modlin se familiarizasse com o idioma castelhano desde cedo, bem como com outras ações próprias ao ofício.

Para ela, como para tantas outras, o aprendizado dos caminhos foi indissociável daquilo que foi aprendido ao lado da mãe. Dado o papel crucial dos mais velhos para tornar viáveis os deslocamentos dos mais jovens, logo se vê quão desvantajoso é um ponto de partida de uma jovem sem ‘gente atrás’ [*moun deyè*] de si, ou seja, sem pessoas mais velhas, cujos nomes carreguem um peso maior que o dela própria, dispostas a dispensar esforços para lhe abrir caminhos. O que aqui chamamos de abrir caminhos é tanto poder dispor de casas onde dormir, onde guardar mercadorias e onde se esconder caso necessário, ter apoio logístico para transporte, segurança e contato com fornecedores, quanto também conseguir dinheiro e/ou acesso a outras formas de crédito.

Antes que conquistasse independência enquanto comerciante por si mesma, Modlin vendeu ainda cachaça [*kleren*] para sua mãe. A mercadoria comprada por sua mãe com produtores no Haiti era levada em baldes [*bo-kit*] ou galões [*galon*, embalagem maior que o galão padrão norte-americano de 3,8 litros; numa estimativa grosseira, deve comportar algo entre sete e dez litros] para ser revendida em pequenas quantidades,⁸ em povoados

8 Nos mercados haitianos contemporâneos, a maioria das vendas de cachaça [*kleren*] para consumidores finais é de alguma medida entre a medida feita através de um pequeno tubo de plástico, chamada *wityème* [lit., “um oitavo”, ou 1/8], até 1 garrafa plástica [*gode* ou *po* – além de embalagem, esse segundo termo significa também ‘pele’ e ‘casca’] de 500 ml cheia.

dominicanos próximos à fronteira, onde Modlin ficava por alguns dias, até acabar de vender tudo.

Pequeno comércio

Ainda menor de idade, não tendo dinheiro próprio, foi financiada por seu pai de uma forma que ela considera especial e generosa. Nesse universo, é comum que os pais e mães financiem as jovens que desejam começar a fazer comércio não como uma dádiva, mas como um empréstimo. No caso dela, não havia nem data para devolução, nem a expectativa de pagamento de qualquer valor monetário definido, apenas o imperativo moral de que, quando chegasse o momento, ela cuidaria de seus pais assim como eles estavam cuidando dela.

Seu capital inicial foi investido em produtos agrícolas locais. Para montar sua banca nos mercados, havia duas fontes principais. A primeira, mais estável, consistia em comprar na mão de grossistas (geralmente nas lojas de maior porte chamadas *magazen*) embalagens grandes para revender em porções menores. Esse tipo de subdivisão é uma das operações mais comuns no chamado ‘pequeno comércio’ [*ti komès*] no Haiti. A segunda consistia na compra direto com produtores. Essa opção é mais incerta, arriscada e potencialmente lucrativa. Ambas funcionavam ao mesmo tempo, em complementaridade.

A compra em unidades grandes para revenda em unidades pequenas é o tipo de comércio que, potencialmente, pode ser feito percorrendo as menores distâncias possíveis. Por vezes, não há mais que poucos metros de distância entre a *magazen* de onde se compra e o local onde o produto será revendido. Outras vezes essa distância é bem maior, como quando são produtos comprados em armazéns dominicanos sobre a linha fronteira para revenda em Belladère e em outros mercados haitianos.

Essa modalidade de abastecimento do comércio costuma ser feita por adiantamentos [*avans*] em mercadoria. Por exemplo, a comerciante pega um saco de 30 kg de arroz, que revende na medida de uma pequena vasilha

chamada *gode*. Apenas quando acaba de vender tudo, o que pode acontecer no mesmo dia ou só na semana seguinte, é que ela paga pelo saco. Geralmente no ato do pagamento já toma o empréstimo seguinte, que é o próximo saco, adiantado. Esse tipo de consignação é amplamente praticado no ‘pequeno comércio’, e é uma modalidade que as comerciantes menos capitalizadas têm dificuldade em evitar. Entre as comerciantes, parece haver consenso na opinião de que pagar com ‘dinheiro na mão’ [*lajan nan men*] é preferível a passar o dia vendendo coisas que não são suas, não só porque nesse caso costumam-se conceder pequenos descontos, mas também porque nesse caso o lucro (o dinheiro que se ‘faz’) pertence direta e imediatamente à comerciante. Muitas vezes, nos mercados escutei a afirmação de que “nada disso que estou vendendo é meu, é tudo emprestado”, como um lamento afirmando que aquela era uma vida de privações.

Dispor de antemão do dinheiro que permitiria entrar no comércio sem contrair dívidas é, nesse universo, um luxo excepcional. Algumas delas conseguem gerir muitos desses empréstimos simultâneos de tal forma que, embora o lucro por cada produto revendido seja pequeníssimo (por exemplo, no caso de dois dos produtos vendidos em maior quantidade, arroz e óleo, as taxas de lucro ficam um pouco abaixo de 5%), somados os pequenos lucros de cada um dos produtos, se consiga ‘fazer’ o bastante para formar capital até o ponto em que se consiga abastecer o comércio sem gerar novas dívidas. Contudo, isso exige uma excepcional capacidade de gestão, controle de gastos, boas relações com fornecedores e clientes, e depende também do número de pessoas que ela precisa sustentar (que uma jovem comerciante sem filhos consiga, em um dia de mercado, vender por três mil dólares haitianos, a uma média de lucro de 5%, é evidentemente muito diferente da situação de outra comerciante que, vendendo o mesmo tanto, é mãe de 11 ou 12 filhos). Na maioria dos casos, as dívidas são roladas adiante indefinidamente, tornando-se um estado permanente, num equilíbrio dinâmico mantido entre uma multiplicidade de credores.

No começo de sua atividade como comerciante autônoma, Modlin conseguiu aumentar seu capital inicial, dado por seu pai, menos pelos

lucros do que fora efetivamente revendido, e mais através de empréstimos sucessivos e de valor crescente. Modlin evitava o arranjo das mercadorias ‘avançadas’ [*en avans*], que, como a maioria das comerciantes, ela considera desvantajoso (teve o privilégio de não precisar recorrer a isso). A forma como expandiu seus negócios foi através de empréstimos de dinheiro em espécie, não apenas com parentes e vizinhos em melhor condição econômica e com cambistas/agiotas profissionais, que são as modalidades de empréstimos mais praticadas na região, mas inclusive em instituições financeiras formais, o que é menos comum.

Ela começou com a venda de produtos agrícolas locais. O engajamento mais básico com o comércio no Haiti é levar ao mercado a parte da produção familiar que não será comida em casa. Tomando a família enquanto unidade produtiva, grosso modo, a divisão básica é o trabalho com a terra como responsabilidade masculina, e a comercialização daquilo que foi cultivado como atribuição feminina. A mulher que leva ao mercado produtos de uma ‘roça’ [*jaden*] de sua família ou de algum conhecido, seguindo o ritmo de colheitas específicas, é diferenciada daquelas que tiram o grosso do seu sustento da atividade incessante de comprar para revender em busca de ‘pequenos lucros’ [*ti benefis*]. No vocabulário local, as primeiras vão vender, mas apenas as segundas estão de fato ‘fazendo comércio’ [*fè komès*]; mas são estas que estão presentes nos mercados de forma constante, e não apenas por ocasião dos ciclos deste ou daquele cultivo. Elas têm uma rotina de deslocar-se para encontrar fornecedores de algum produto específico ou para levar produtos a determinados lugares onde as pessoas paguem mais caro por eles.

Eu presenciei ocasiões em que Modlin foi ao mercado para vender o que fora produzido não só por seu marido e seus filhos mas também por vizinhos e amigos, o que ela fazia como uma gentileza, sem levar comissão alguma, o dinheiro da venda era integralmente remetido ao dono (considera-se como dono a pessoa responsável pela plantação de onde os produtos saíram), que podia retribuir o favor de diversas formas, financeiras ou não, imediatas ou tempos depois. Em todo caso, qualquer tipo de pagamento por

esse serviço era também compreendido em termos de gentileza, de uma generosidade supostamente espontânea e não obrigatória. Nessas ocasiões, ela me corrigiu quando eu chamei aquilo de comércio – “não, vamos só vender isso aqui, isso não é fazer comércio”.

Ao contrário da venda dos frutos de uma dada colheita, é preciso ter ‘dinheiro na mão’ para comprar direto com produtores. Mas dinheiro (ou crédito) é apenas o primeiro dos pré-requisitos necessários. O segundo, quase tão importante quanto o primeiro, é saber falar bem com as pessoas.

Desenvolver o tema da produtividade relacional do comércio no Haiti nos afastaria do escopo deste texto – aqui, trago o tema na medida em que ele incide diretamente sobre as formas de mobilidade, como no caso do abastecimento através da compra diretamente com produtores. As rotas de cada comerciante são, em certa medida, definidas pelos contatos que cada uma delas estabelece, a tal ponto que criar e manter relações, além de ter valor intrínseco, é também um método de navegação.

As relações que se produzem no caminho não são apenas entre compradoras e produtores/vendedores, mas também entre colegas que se acompanham nas andanças, às quais se dedicam com os mesmos objetivos. Roger, marido de Madame Woje, conhecia a família de Modlin há mais tempo, pois frequentavam as mesmas igrejas. Modlin e Woje se conheceram a partir do casamento da segunda, quando elas passaram a morar na mesma zona e frequentar a casa uma da outra. Ambas eram jovens que buscavam se estabelecer como comerciantes, e começaram a andar juntas. Tal prática parte tanto de um desejo (recíproco) de sociabilidade quanto como uma medida de segurança. A amizade entre elas encontrou nessas andanças um solo fértil para florescer. A atividade de desbravar interiores, além de alimentar um *ethos* aventureiro e independente, tinha também como objetivo ganhar acesso direto aos produtores. As duas circulavam juntas, trocavam gracejos com pessoas que conheciam pelo caminho, dormiam em casas alheias, fazendo amizade e tornando-se conhecidas nesta ou naquela localidade. “Andávamos tanto que muita gente nem acreditava que fôssemos casadas de verdade, diziam que marido nenhum deixaria a gente

andar solta assim”, conta Modlin, orgulhosa em afirmar o quanto ela nunca deu (e continua não dando) a seu marido qualquer direito de cercear seus movimentos. O fato de ela manejar quantias de dinheiro significativamente maiores que ele só reforçava o quanto ela sentia não lhe dever quaisquer satisfações a esse respeito.

Numa dessas ocasiões conseguiram ficar ‘bem com’ [*byen avè*] produtores de laranjas perto de Laiai. Essa parceria durou cerca de três anos, nos quais elas comercializaram a totalidade das colheitas. Quando se dispõe de estoques fartos, a prática é vender tudo rapidamente em grandes porções [*an gwo*] para outras comerciantes que revenderão em quantidades menores [*an detay*, lit. ‘em detalhe’]. Notemos que as práticas comerciais e as relações por ela engendradas são inseparáveis das condições empíricas de estocagem. Dada a escassez da energia elétrica, adentramos zonas onde não é possível dispor de qualquer equipamento de refrigeração em funcionamento por quilômetros. É inevitável que a velocidade do apodrecimento paute o ritmo de circulação de cada produto. Laranjas são frutos perecíveis demais para ficarem paradas, precisam se mover rápido. O que Modlin e Woje faziam, portanto, era juntar e transportar aos mercados, em grandes volumes transportados por animais de carga, estoques que revenderiam no menor tempo possível.

O movimento entre ordens de grandeza

Nesse ponto, encontramos outra modalidade de movimento, que usando um termo proposto por Carneiro e Dainese (2015), podemos tratar como um “movimento intensivo”, no sentido de que são mudanças qualitativas que não guardam relação necessária com qualquer espaço geográfico efetivamente percorrido.⁹ Trata-se de um movimento entre diferentes unidades

9 Contudo, essa apropriação conscientemente altera o sentido original proposto pelas autoras, uma vez que elas o usam para descrever mudanças morais ou estados de ânimo em agentes humanos, e aqui a mudança que desejamos descrever está centrada não nas

formadas (e desfeitas) através da agregação (e desagregação) de estoques, um movimento de escala entre dois polos comparativos, caracterizados como *gwo* (lit, ‘grande’) e *detay* (que aqui significa ‘quantidade pequena’). Como um experimento, chamaremos as direções de tais movimentos intensivos de ascendente quando vai de uma escala menor para uma maior, no processo de formação de estoques, e descendente quando, ao contrário, o movimento é de subdivisão de unidades maiores em unidades menores (aqui, excepcionalmente nos descolamos da forma como as coisas são ditas em crioulo haitiano, esses são termos propostos por mim). Embora não por necessidade, a tendência empírica é de que esse movimento entre ordens de grandeza esteja articulado com as distâncias espaciais transpostas (‘movimento extensivo’) e com os meios de transporte empregados.

Assim, quando o resultado de uma colheita é levado ao mercado, sua direção típica é ‘ascendente’. Um exemplo concreto: uma comerciante compra um saco contendo, digamos, dois talos com quatro ou cinco cachos de banana em cada um. Ela não compra para revender bananas unitárias a consumidores finais, operação que faria pouco sentido em uma zona produtora de bananas, onde a maior parte das pessoas, na maior parte do tempo, pode conseguir bananas unitárias para comer por canais não monetarizados, seja cultivando-as em suas próprias terras, seja através da circulação de alimentos em forma de presentes entre vizinhos e amigos. Não é impossível que, em meio aos imponderáveis da vida real, ela revenda algumas unidades ali mesmo – mas isso seria certamente uma ocasião excepcional, nunca o objetivo prioritário. Ao comprar aquele saco, seu objetivo é formar um estoque maior, composto por muitos sacos, o qual será, então, transportado a uma longa distância, e só então esse estoque será desmembrado.

No comércio de gêneros agrícolas para consumo interno, transpor grandes distâncias só é vantajoso se a quantidade levada for grande o bastante para que o lucro da revenda pague a viagem. As personagens dedi-

peças e sim nas coisas, mais precisamente na circulação de objetos enquanto mercadorias.

cadadas a essa modalidade de comércio a longa distância, tradicionalmente entre as províncias e Porto Príncipe, são conhecidas como *madanm sara*.¹⁰ Em sua ampla maioria mulheres, elas são personagens centrais no sistema de comércio haitiano, e o abastecimento das cidades depende em larga medida da atuação delas (ANGLADE, 1982; MINTZ, 1964; MURRAY; ALVAREZ, 1975; STAM, 2013, SCHWARTZ, 2012). Também se usa como verbo, ‘fazer sara’. As *madanm sara* mais capitalizadas chegam a terceirizar a busca por estoque nas áreas rurais a pessoas a quem confiam seu dinheiro, outro personagem nessa taxonomia. Eles são chamados *sekretè*, e, curiosamente, costumam ser homens, contratados por mulheres para comprar estoques em nome delas (MURRAY; ALVAREZ, 1975).

Por outro lado, a operação de subdivisão que já descrevemos acima é um movimento em direção ‘descendente’. O chamado ‘pequeno comércio’ [*ti komès*] é fortemente orientado nessa direção. Muitas das minhas interlocutoras se entendem como *machann*.¹¹ Elas afirmam não ‘fazer sara’

10 A expressão *madanm sara* tem como origem um pássaro (de nome idêntico) cujos atributos foram descritos de formas significativamente diferentes a partir de diferentes informantes. Em Métraux *et al.* (1951), trata-se de uma ave migratória destruidora, que arruína as colheitas. O apelido seria como uma acusação metafórica por parte de camponeses haitianos contra as *madanm sara* que supostamente guardavam estoques para causar um aumento artificial no preço, pelo qual elas esperavam antes de vender, sendo portanto as responsáveis pela vida cara. Mintz (1964) afirmou tratar-se de um pássaro migratório barulhento, dupla referência aos hábitos de andar e de falar. Essas comerciantes teriam ganhado esse apelido como uma forma jocosa de chamar-lhes de tagarelas. Já os informantes de Murray e Alvarez (1975, p. 105) o definem como um pássaro migratório que “voa de um lugar para o outro e nunca deixa de encontrar comida, não importa onde esteja”. Eu mesmo não cheguei a ser apresentado aos pássaros *madanm sara*. O termo também pode ser usado para rotas de comércio internacional de produtos industrializados (não agrícolas) feitas por avião, havendo rotas estabelecidas com países como Panamá, Curaçao e, sobretudo, Estados Unidos (PLOTKIN, 1989). Contudo, as pessoas que conheci geralmente restringiam o uso da expressão ao seu sentido mais tradicional, do comércio dos frutos da terra.

11 Essa é a palavra mais comum para ‘comerciante’. Aparece em formas compostas com a mercadoria que está sendo vendida na ocasião. Por exemplo, *machann dlo*, ‘vendedor(a) de água’. Essa é a forma geralmente usada para chamar uma pessoa desconhecida de passagem no mercado quando se deseja comprar aquilo que ela vende (mencionar o

por não terem dinheiro o bastante para investir nos circuitos de mais longa distância, entendendo sua própria posição como mais baixa que a das *madanm sara* para quem vendem (direção ascendente) e de quem compram (descendente). Comparado ao fazer sara, o *ti komès* movimentava quantias de dinheiro pequenas. As quantidades negociadas são pequenas, após um processo de subdivisão que chega ao ponto de cortar uma barra de sabão em lascas de $\frac{1}{4}$ vendidas separadamente, a abrir uma caixa de fósforos para separar saquinhos com dez palitos de fósforo em cada, à venda de sabão em pó medido com uma colher de chá. Esse apequenamento de unidades permite que pessoas com um poder de compra reduzidíssimo consigam, contudo, acessar itens que seriam difíceis de comprar caso tivessem que pagar por pacotes maiores. A subdivisão aumenta o número de intermediários, que operam com uma margem de lucro ínfima.

Em termos do volume de dinheiro de cada transação tomada isoladamente, bem como nas quantidades negociadas, o *ti komès* é verdadeiramente pequeno – contudo, se olharmos para a quantidade de pequenas transações e o número de pessoas nele engajadas, o universo do *ti komès* é gigantesco. Se o comércio engaja pessoas de todas as classes sociais, o *ti komès* está para o sistema de comércio interno haitiano assim como os pobres estão para a população em geral – minoritários em termos de prestígio, mas maioria esmagadora no número absoluto de pessoas.¹²

nome da mercadoria ajuda a pessoa a saber que estão se dirigindo a ela). Além do uso como vocativo, que, em contexto, pode ser usado para pessoas que estão ‘apenas vendendo’, o sentido mais substantivo do termo se refere às pessoas que ‘fazem comércio’ propriamente dito, ou seja, compram para revender por lucro numa base constante. Nesse sentido, no universo de minhas interlocutoras, também é bastante comum o uso do prefixo ‘pequena’ [*ti machann*].

- 12 Usando os dados de um censo realizado nos mercados de Porto Príncipe por Uli Locher em 1975, chegamos a uma proporção aproximada de 38 *machann* para cada 1 *madanm sara*. Em minha pesquisa de campo realizada em outra parte do país, quase meio século depois, parece verossímil estimar que haja algo entre 30 e 40 pequenas comerciantes retalhistas para cada uma comerciante de longa distância.

Devemos acrescentar que não são categorias fixas. Uma mulher que passou a vida como ‘pequena comerciante’ e de repente, por um acontecimento qualquer, tem acesso a uma quantia maior de dinheiro, pode arriscar investi-lo em ‘fazer sara’, aventura que pode se sustentar lucrativamente durante anos a fio, assim como pode dar errado e ‘estragar o dinheiro’ [*gate lajan*], expressão que descreve o processo pelo qual um montante coeso de dinheiro, útil enquanto capital, pode esfacelar-se em quantias irrisórias que só servem para ‘comer’. Da mesma forma, uma mulher que atuou boa parte de sua vida como *madanm sara* pode, seja por dificuldades financeiras, seja por desejo de descanso, deixar essa atividade, desmobilizar o capital aí investido para usá-lo de outra forma.

As vivências de Modlin entre ‘pequeno comércio’ e ‘fazer sara’

Esse tipo de comércio embasado em vender, na medida do godo, estoques ‘avançados’, é muitas vezes a única modalidade possível para as comerciantes menos capitalizadas. Modlin hoje considera que “esse comércio não tem nada, só preocupação”. O dinheiro que é possível fazer aí não ultrapassa um nível que Modlin considera baixo, é um ‘comércio besta’ [*komès ten-ten*], uma correria que paga mal e traz muitos problemas. “Fazer comércio no Haiti não vale a pena, só compensa se for para fazer sara. Só se você tiver dinheiro para comprar grandes carregamentos em Elias Piña, ou direto com os produtores, fretar um caminhão, pagar gente pelo caminho [...]” (desde subornos a funcionários públicos até a compra da proteção vendida por máfias).

Ela oferece diversos motivos para justificar sua repulsa ao pequeno comércio retalhista. Além de trabalhoso demais para o pouco que paga, a dependência de empréstimos é arriscada. O processo de rolamento de dívida pode travar em algum ponto; por exemplo, quando há manifestações e a fronteira se fecha, os credores usuais se negam a fazer novos empréstimos às *machann*: “não adianta eu te emprestar agora mamãe, a fronteira está

fechada, não tem comércio”. Faltariam estoques para vender, enquanto prazos de dívidas já contraídas venceriam, o que traria um problema sério. Existe ainda a inconveniência de que, em caso de morte, um fardo será deixado sobre a cabeça dos filhos.

Assim, Modlin considera mil vezes preferível fazer comércio pagando à vista por seus estoques [*lajan nan men*, lit. ‘dinheiro na mão’] do que ficar pegando *ponya*, palavra que significa tanto ‘dinheiro emprestado com juros’ quanto ‘punhal’. Quando alguém contrai uma dívida nociva (possivelmente sendo enganado no processo), diz-se que tomou um *kout ponya*, expressão traduzível tanto como ‘golpe de punhal’ quanto por ‘golpe de juros’. Como caso concreto, ela mencionou os cambistas que atuam como agiotas, personagem de presença constante na fronteira (em sua grande maioria são homens, e em geral são fluentes tanto no castelhano quanto no crioulo haitiano). Para Modlin, “[...] quando eles emprestam, para eles está tudo certo, podem passar o dia sentados porque estão fazendo o dinheiro trabalhar para eles, enquanto a comerciante que depende deles é roubada duas vezes, uma quando troca o dinheiro [pois a cada conversão entre gourdes e pesos o dinheiro perde um pouco do seu valor], a segunda nos juros pelo dinheiro adiantado”.

Há ainda o desafio de comercializar produtos que são consumidos em casa, situação especialmente delicada para as *machann* que têm muitos filhos, pois estão sempre passando pelas suas mãos quantidades consideráveis de produtos que elas mesmas usam para alimentar as suas famílias, e que podem estar em falta em suas casas. A situação é pior quando se trata de uma família que produz pouco ou nenhum alimento. Alguns vizinhos podem ficar semanas inteiras sem comprar nos mercados, alimentando-se do que plantam (bananas, feijões, batatas, inhame e milhete como as principais), ou trocando pequenas quantias desses cultivos de subsistência por outros produtos desejados para a preparação dos mesmos, como óleo, *maggi* (tabletes de caldo Maggi), sal, açúcar, molho de tomate, cebola etc. As famílias que não cultivam terras não têm essa margem de manobra, são mais dependentes do dinheiro vivo, e uma *ti machann* nessa situação e com

muitos filhos precisará ter um forte autocontrole para que consiga manter a separação entre os estoques que ela têm para vender e as coisas que traz para consumo em casa.

Nos termos locais, o desafio é não ‘comer o dinheiro’ [*manje lajan*]. Não é fácil guardar ao fim do dia no depósito estoques intactos quando se passa necessidade em sua própria casa, é forte a tentação de trazer um pouco disso, um pouco daquilo, e assim, a conta não fecha. O lucro que haveria já foi ‘comido’, o que – segundo argumenta Modlin – nem todas percebem como acontece, pois lhes falta a disciplina de separar os estoques para venda (que, elas não cansam de lembrar, não são verdadeiramente delas, estão apenas emprestados) da ‘provisão’ [*provisyon*], que são os estoques para consumo próprio, para abastecer suas casas.

É assim que as pessoas dizem “ah, o dinheiro se perdeu na minha mão”, “puxaram o dinheiro”, “ela(e) tem *baka*”, “um *baka* fez o dinheiro ir embora”... Mentira, não é verdade. Ela foi e comprou dois sacos de arroz, por 460 *dolà*, um de açúcar por 230 *dolà*, dá 690 *dolà*. Ela pega esse comércio e senta no mercado. Então hoje ela vende uma *mamit* de arroz por 35 *dolà*, e um gode de açúcar por 12 *dolà*. E não vende mais por hoje. Ela vai pra casa, e não tem provisão na casa dela. Tudo deu 47 *dolà*. Esses 47 que ela leva na bolsa não são dela, porque ela comprou a crédito. Mas com esse dinheiro ela compra feijão, óleo, *maggi*, temperos... e pega 4 gode [de arroz] para cozinhar. Amanhã ela vai a Wa Sèk. Esse dinheiro foi “comido”, ela não tem mais. Compra mais dois gode de café. Assim ela “estragou” os 47 *dolà* que vendeu. Quando chega em Wa Sèk, ela vende 2 *mamit* de arroz, 1 *mamit* de açúcar. Com o dinheiro que fez, compra mais feijão, mais óleo, pra fazer comida em casa, e o dinheiro foi embora. Ela fez 4 dias de mercado e no fim, não tem dinheiro nenhum na mão dela. Aí chega e diz, “comadre, eu vendi tanto e o dinheiro sumiu, puxaram da minha mão, foi tal pessoa pra quem eu vendi, tal pessoa tem *baka*”... Mentira, foi ela quem comeu, o *baka* é ela mesma! Porque mesmo se você fizer 10 mercados, você estragou 20 *dolà* em cada um, foram 200 *dolà* que você estragou, e você comprou

por 690 *dolà*. Quando chegar a hora de pagar, o que você vai fazer? (Modlin em entrevista gravada em agosto de 2017).¹³

A solução padrão é tomar novos empréstimos para cobrir os anteriores. Ainda que hoje, em sua maturidade, Modlin critique algumas de suas colegas, vizinhas e amigas por incompetência na separação entre ‘provisões’ e ‘mercadorias’, ela sabe que erros de cálculo não esgotam os riscos envolvidos – muitas outras coisas podem dar errado.

Em sua juventude, Modlin tomou ambiciosamente empréstimos crescentes acreditando que se pudesse comprar mais, os lucros de revenda a garantiriam. Ela comprava e revendia produtos diversos. Por um tempo, dedicou-se ao ramo dos produtos básicos, em sua maioria comestíveis, artigos que compõem o grosso do ‘pequeno comércio’.¹⁴ Em qualquer mercado público no Haiti, é fácil encontrar multidões de comerciantes (nesse ramo em particular, são quase exclusivamente mulheres) dedicadas a esse ramo dos produtos básicos. Não há itens de preço inacessível, todos são produtos de consumo popular, que compõem uma parte significativa da dieta local.

Modlin julgava esse circuito pouco promissor, dado que as margens de lucro aí são sempre pequenas, não é viável vender mais caro, e é preciso ir longe para comprar mais barato. Ela começou a buscar mercadorias mais longe, em Porto Príncipe, que é onde se encontram os melhores preços para alguns produtos industriais (por exemplo, óleo, açúcar, arroz importado).

13 ‘Puxar dinheiro’ [*rale lajan*] se refere a uma modalidade mística de roubo, onde uma nota enfeitiçada é recebida pela vítima, e volta para seu dono/feiteiro trazendo consigo o resto do dinheiro da vítima que entrou em contato com aquela nota. *Baka*, em uma das versões que me foram contadas, é um tipo de ser que assume forma animal e trabalha para um dono, cometendo pequenos roubos a seu mando. *Wa Sèk* é o nome de um dos mercados da região.

14 As principais exceções aos comestíveis são caixinhas de palitos de fósforo, sabão em barra, sabão em pó e *son de ble* (usado para engordar porcos). Além deles, essas bancas costumam contar com diferentes qualidades de arroz, açúcar, óleo, milho moído, farinhas de trigo e de mandioca, sal grosso, *vemisèl*, *spaguetti*, caldo *maggi*, salame, enlatados (leite, leite condensado e molho de tomate), biscoitos doces e salgados, balas e, seguindo os tempos das colheitas, produtos sazonais como diferentes tipos de feijões, laranjas, pimentões, cenouras, tomate, mandioca.

Essa foi uma manobra audaciosa, pois além de precisar arcar com os custos dos deslocamentos frequentes, nada negligenciáveis para alguém na condição dela, entrar nesse circuito exigia que ela tivesse quantidades consideravelmente maiores de dinheiro na mão, pois de nada adianta viajar a Porto Príncipe para comprar em pequena quantidade.

Ela não chegou a ser uma *madanm sara* no sentido estrito do termo, pois os produtos da terra que comprava em sua zona natal não eram trazidos à ‘cidade’ por ela mesma – antes, ela os revendia a outras comerciantes, mais bem capitalizadas, mais capazes de fretar caminhões, e eram essas as responsáveis por fazer tal produção chegar a Porto Príncipe. Ficou amiga de algumas dessas mulheres, que em diversas ocasiões a hospedaram na ‘cidade’. Ela não fazia a viagem de ida de mãos vazias. Além de pequenas mercadorias cujo lucro não tinha pretensões maiores que pagar a passagem, ela costuma levar presentes – em forma de ‘provisões’, ou seja, produtos agrícolas que tinham como destino sugerido o consumo próprio e não a revenda – para as *madanm sara* que a recebiam em suas casas, que ela reconhece como amigas, e que reciprocamente a ajudavam em momentos de necessidade e também lhe traziam, eventualmente, coisas da cidade quando vinham aos arredores de Belladère. Mas o comércio de longa distância praticado por Modlin teve mais o sentido contrário, de comprar em Porto Príncipe mercadorias que revenderia nos arredores de sua zona de origem. Nesse sentido, podemos dizer que ela fez *sara* em pequena escala.¹⁵ Essa extensão de seu raio de ação foi acompanhada também pela diversificação de suas compras, arriscando-se, em diferentes momentos, a abrir novas fren-

15 Se ela chegou a fazer *sara*, movimentando através de maiores distâncias quantias maiores de mercadoria do que as comerciantes retalhistas que atuam num raio de ação menor, ainda assim ela o fez apenas no sentido descendente, já que ela comprou de pessoas/lojas que comercializavam quantidades muito maiores do que as que ela própria movimentava. Já as *madanm sara* stricto sensu dominavam ambas as direções do movimento, comprando em sentido ascendente nas províncias (produtos dispersos que, com seu poder aquisitivo, elas transformavam em unidades de grande porte), revendendo em sentido descendente na cidade para outras comerciantes retalhistas.

tes, algumas logo frustradas (como ocorreu com o material escolar), outras mais duradouras (como sandálias e perfumes).

A periodicidade típica dos mercados haitianos é semanal, em alguns casos bissemanal; além disso, mesmo no caso dos mercados urbanos que abrem todos os dias, costuma haver um ou no máximo dois dias principais por semana (por exemplo, o mercado de Belladère às quartas-feiras e, em menor medida, aos sábados, é pelo menos quatro ou cinco vezes mais cheio – tanto de vendedoras quanto de compradoras – do que nos outros dias da semana). Esse revezamento temporal corresponde a um modo de integração espacial. Usando a casa de Modlin como ponto de referência, por exemplo, temos algum mercado aberto em qualquer dia da semana a uma distância de no máximo três horas a pé (e bem menos que isso de moto), cada dia numa direção diferente. Num raio mais amplo, há várias possibilidades diferentes em qualquer dia da semana. Mercados mais distantes também são visitados, quem vai por vezes combina diferentes meios de transporte no percurso, tomando motos, vans, e até barcos. Existe alguma vaga especialização entre os mercados, no sentido de que mesmo que determinado produto seja encontrável em qualquer mercado, costuma haver um mercado específico no qual será provável encontrá-lo em maiores quantidades, com maior diversidade de qualidades, e com maior margem para negociar os preços. Assim, para comprar e/ou vender bem o amendoim, é preciso ir até Wa Sèk, lógica que vale para diversos produtos, de tal forma que a comerciante que deseje estar abastecida com variedade de produtos precisa estar sempre circulando entre diferentes mercados.

Frequentar três ou quatro mercados diferentes por semana já exige cobrir distâncias consideráveis, já é uma atividade que absorve energia e tempo. Muito tempo é consumido pelos deslocamentos. Além disso, é preciso guardar e buscar cargas em depósitos, amarrar cargas no lombo de animais ou preparar pacotes (com sacos e cordas) transportáveis por moto, negociar com fornecedores quando compra direto com eles (negociações que com frequência incluem uma sociabilidade mais lenta, as melhores

relações não são estabelecidas em conversas objetivas e diretas), além do tempo que passam sentadas vendendo no mercado.

Quem frequenta cinco ou seis mercados por semana vive em movimento, quase sem direito à pausa. Domingos são dias em que a movimentação nos mercados é menor, raros mercados funcionam aos domingos. Podemos, assim, ter a dimensão do que Modlin está falando quando diz que sua necessidade de dinheiro era tão urgente que não era possível descansar nem mesmo aos domingos. Mesmo que pagasse à vista pelos seus estoques (o que por si, supostamente, já a colocava numa situação menos conturbada do que a de muitas), o capital usado para isso era fruto de uma composição de múltiplos empréstimos.

O comércio através da fronteira

Modlin já conhecera o caminho para *la capital* durante sua adolescência, assim como já vendera produtos haitianos contrabandeados para terras dominicanas próximas à fronteira. Vejamos algumas experiências prévias que a inseriram no contrabando em sentido contrário, da RD para o Haiti, e que de alguma forma tornaram possível que, num momento posterior, ela entrasse mais fundo e por sua própria conta para fazer comércio em terra estrangeira.

Hoje em dia, a fronteira entre os dois países é porosa. É muito fácil entrar até certo ponto. O rio Carrizal que faz parte da fronteira é um filete de água que mal molha os joelhos de uma criança que o atravesse em pé. No posto fronteiriço de Carrizal, o trânsito é livre para pedestres sem exigência de documentos, especialmente nos dias de mercado em Elias Piña, segundas e sextas-feiras. O portão na entrada principal abre às oito da manhã e fecha às seis da noite. Existe uma aduana, muitos guardas, e a pressão constante que eles exercem é menos nas pessoas, e mais sobre aquilo que elas trazem consigo. Mercadorias são revistadas, por vezes apreendidas, o que costuma ser resolvido mediante pagamento de propina, cujo valor padrão é de cem pesos (pouco mais de U\$2).

Exceto para os mais ricos, é muito difícil permanecer com os documentos em dia, especialmente passaporte e visto, pois o governo dominicano os vende muito caro a cidadãos haitianos.¹⁶ Isso não impede ninguém de entrar na RD, mas torna precária a situação dos que lá se encontram, especialmente em termos de direitos laborais.¹⁷ A circulação em território dominicano sem cédula nem passaporte pode se dar sem maiores contratempos quando próximo à fronteira, mas a experiência da deportação não é rara.¹⁸ Ultrapassar a linha da fronteira é realmente fácil, permanecer não tanto. Também é menos fácil ir mais longe da fronteira. A partir de Matayaya, local onde há um dos muitos *chequeos* militares na estrada (mas um considerado particularmente duro), o caminho começa a ficar complicado. Mesmo assim, haitianos indocumentados (lembremos que, na situação atual, apenas a elite pode escapar a essa condição) estão frequentemente ultrapassando esse ponto, seja usando os serviços de atravessadores que os ocultam em seus veículos ou motos que fazem seus caminhos entre trilhas e estradas secundárias, seja através do pagamento de propina aos guardas de plantão. O mais comum é uma combinação de ambas as coisas.

16 Visitantes vindos do Brasil não precisam de visto, pagam apenas por uma “tarjeta de turista”, que custa US\$ 10 e é válida por três meses. Essa mesma regra vale para uma lista de 146 países (os cidadãos de outros oito países não precisam sequer dessa tarjeta, podem entrar e sair livremente quando quiserem sem nada pagar). Aos haitianos, está reservada uma modalidade de visto que, na época do meu trabalho de campo (2015–2017), custava US\$ 200, com validade de um ano. Em fevereiro de 2018, o valor então vigente (US\$ 230) foi reajustado para US\$ 350 (ou até \$380, caso o pedido seja feito em regime de urgência), o que motivou protestos. O visto de entrada única (ou seja, expira assim que a pessoa sair da RD) custa US\$ 70, e é aplicado ao Haiti como a uma extensa lista de países, a maioria deles distantes (na África ou na Ásia), mas também a Cuba.

17 Para que se tenha uma ideia de quão perversa pode ser essa situação, Wooding e Williams (2004) citam denúncias de patrões dominicanos que sistematicamente mantinham plantéis de haitianos trabalhando em suas terras durante semanas e depois, na véspera do pagamento, chamavam a migração. Eram todos deportados sem receber um peso.

18 Certo dia a família de Modlin recontava às gargalhadas o caso de um rapaz da vizinhança que conseguiu a proeza de ser deportado três vezes no mesmo dia, as duas primeiras de manhã, a terceira à tarde (e é possível que ele tenha entrado no país vizinho ainda uma quarta vez no mesmo dia).

Nem sempre foi tão fácil entrar na República Dominicana. A rica história dessa fronteira, com séculos de acontecimentos e transformações importantes, foge ao escopo desse texto; mas, a menção a um momento é incontornável. Em outubro de 1937, por ordem direta do então comandante-em-chefe do exército e presidente dominicano, Rafael Leonidas Trujillo, foram assassinados entre 15 e 20 mil haitianos (TURITS, 2002). O massacre, conhecido do lado dominicano como *El Corte*, dotou a fronteira entre os dois países de uma consistência inimaginável até então. O processo foi chamado de ‘dominicanização’ da fronteira.¹⁹

Após 1937, a fronteira terrestre permaneceu oficialmente fechada pelas décadas seguintes, por iniciativa de ambos os Estados nacionais, até sua reabertura progressiva a partir dos anos 1970. Enquanto vigorou esse fechamento mais rígido, o contrabando foi uma atividade para poucos e poderosos, dotados de conexões políticas importantes. Com a reabertura progressiva, houve o movimento ao qual Plotkin (1989) se referiu como a “democratização do contrabando”. Pelo menos do ponto de vista da vizinhança em questão, os tempos áureos do contrabando se deram entre 1986, quando a ditadura dos Duvalier chegou ao fim, e 1995, quando o então presidente Jean Bertrand Aristide extinguiu o exército haitiano, o que facilitou o contrabando a tal ponto que a intermediação dos moradores da fronteira se tornou dispensável. Nessa época, Modlin devia ter algo entre 16 e 24 anos de idade. Ela teve seus primeiros filhos nesse meio-tempo. Muita gente na vizinhança fazia contrabando, ela não foi exceção. Ao contrário do pequeno comércio autônomo descrito nas páginas acima, onde ela própria tomava todas as decisões sobre como, onde, quando e quanto investir, nesse caso ela foi principalmente uma ajudante braçal a serviço de outras

19 Após o genocídio brutal, a dominicanização foi consolidada através da troca para nomes hispânicos de lugares e vilas cujos nomes soavam haitianos, expansão significativa do sistema de ensino público com ênfase na língua e na cultura hispânica, e na criminalização do vodu, cuja pena de dois anos de prisão podia ser troca pela “pena alternativa” da deportação ao Haiti (DERBY, 1994, p. 512; TURITS, 2002, p. 608-609; WOODING; MOSELEY-WILLIAMS, 2004, p. 21).

comerciantes, principalmente Veronik, mãe adotiva de seu marido. Comerciante bem-sucedida, Veronik lhe ensinou técnicas de contabilidade e chegou a lhe confiar quantias consideráveis de dinheiro.

Anos mais tarde, Modlin já vinha fazendo comércio por conta própria há algum tempo quando a sua situação se deteriorou drasticamente, por diversos motivos, incluindo o roubo de uma compra que deveria abastecer seu comércio por semanas. Incapaz de quitar os empréstimos que tomara, o problema atingiu seu casamento quando seu marido foi forçado a vender um boi, pego de surpresa por um credor a quem ela devia muito dinheiro. Através de pessoas que apareciam para cobrar e pelas fofocas dos vizinhos, ele veio a descobrir o volume das operações dela, das quais até então ele quase nada sabia, e ficou em choque, chegando a ameaçá-la.

Então, Modlin pediu ajuda a seu pai para financiar sua viagem. A situação financeira de seu pai era quase tão precária quanto a dela, seu desejo era ajudá-lo. Não era fácil pedir dinheiro a ele. Ela conta emocionada como o pai, sentado calado na sala de sua casa, ouviu até o fim os planos de sua filha. Ela contataria Soraya, filha de sua irmã Claudette (quase 20 anos mais velha que ela, hoje falecida) para se hospedar em sua casa, na Avenida Mella, onde ela revenderia estoques de *pèpè* comprados em Porto Príncipe. Os *pèpè* nesse caso eram roupas usadas. O termo em si significa ‘de segunda mão’, e se aplica a diversos produtos: sapatos, tênis e outros calçados, malas, mochilas e bolsas, calças, saias, casacos e blusas, tudo é *pèpè*. A imensa maioria dos produtos têxteis hoje em circulação no Haiti é *pèpè* (como única exceção, parece digna de nota: não me lembro de ter visto *pèpè* de roupas íntimas).

Modlin propôs levar *pèpè* para vender em Santo Domingo. Ao terminar de ouvi-la, seu pai se levantou sem ter dito nenhuma palavra, e saiu para um quarto interno da casa. Alguns momentos depois, voltou trazendo as economias de uma vida de trabalho. Seus olhos ainda marejam ao evocar essa lembrança. Embora seu pedido tenha sido alto, ele trouxe ainda mais dinheiro do que ela havia solicitado, um gesto de grande sacrifício. Com esse profundo voto de confiança paterna, Modlin foi embora segurando o

choro, sem olhar para trás. Para ela, só uma coisa era ainda mais importante que a bênção de seu pai: a bênção de Deus, personagem ao qual ela se refere com frequência.

Em viagens mais perigosas, como idas a Porto Príncipe para abastecer comércio, é preciso pedir proteção contra ladrões, contra forças espirituais malignas, contra acidentes de trânsito. Das vezes em que vi Modlin preparar-se para pegar a estrada, sempre escutava-a rezando antes de sair, não orações formulares, mas como longas conversas improvisadas com Deus, nas quais ela elenca todos os problemas que pode vir a encontrar no caminho, reafirma sua confiança no poder de Deus contra todas as outras forças e entidades contrárias, nomeia inimigos afirmando que seu Deus vai ‘quebrá-los’ [*kraze*], e reafirma dedicar sua própria vida ao louvor e glória de Deus.

Na época em que começaram as viagens aqui narradas, ela já havia se convertido ao protestantismo, processo que, embora marcado por um rito de batismo, ela descreve como algo gradual, pois no início ela “ainda não tinha Deus firme no meu coração”. Agradar a Deus é importante tanto de um ponto de vista moral quanto por suas consequências práticas. Ela foi primeiro para Porto Príncipe, onde comprou algumas peças novas e muito *pèpè*, e de lá para Santo Domingo. Afirmou uma e outra vez como uma voz a dirigia, dizendo onde comprar, o que comprar, onde vender. Esse modo de apresentação (“uma ideia me disse”, “uma voz me mandou para tal lugar...”) não foi compreendido por mim. Modlin, então, me explicou que podemos ser dirigidos por vozes que aconselham bem ou mal, há uma variedade de fontes possíveis para essas “vozes”. Como ela “tem Deus no coração”, foi bem-aconselhada. Recebeu instruções bastante específicas, tal como num fim de tarde em que ela pretendia desmontar sua banca, a voz a mandava esperar mais quarenta minutos, ou quando ela se dirigia para ir vender em um determinado ponto, a voz dizia não, ao invés disso pegue tal avenida; depois, sente-se na praça tal, onde ela se deparava com um grupo de turistas que lhe compravam de tudo.

Para surpresa das outras *machann* com quem ela dividiu quarto, mais experientes que ela, a novata saiu-se excepcionalmente bem. Conseguiu proezas como vender uma mala inteira de roupas em uma tarde, e revender a um turista uma única blusa por um preço mais alto que os dois pacotes originais, contendo doze blusas cada, que ela comprara em Porto Príncipe. Convidaram-na para se estabelecer na capital, no desejo de fazer comércio em parceria com ela. Também em terra estrangeira, as relações entre as *machann* são polivalentes, os limites entre concorrência, amizade, necessidade e interdependência podem ser indiscerníveis. Apesar dos excelentes negócios, após algumas idas e vindas, ela apenas juntou dinheiro o bastante para quitar suas dívidas no Haiti, e voltou para perto dos seus, sempre se afirmando muito apegada ao ‘seu sangue’ (cujas principais referências são seus filhos e filhas, pai e mãe).

A experiência das viagens passando dias e semanas longe de casa vinha mais como fardo pesado que como liberdade prazerosa. A jornada de Modlin foi abençoada por um Deus que se compadeceu de seu sofrimento e que se agradava com a sua fé; por isso, ajudou-a a quitar suas dívidas quando ela se aventurou por caminhos que até então desconhecia. Como esse dinheiro tinha aprovação divina, suas dívidas foram pagas e tudo terminou bem.

Conclusão

Em crioulo haitiano, o verbo ‘fazer’ é usado para caminhos [*chemen, wout*]. Fazer um caminho é encontrar lugares por onde passar. Em certo sentido, é como se os caminhos não preexistissem, mas fossem criados ao serem percorridos. Adotando um ponto de vista estritamente etnográfico, podemos sugerir uma crítica à associação romântica entre movimento e liberdade, uma vez que o vaivém constante pode ser experimentado como algo duro, obrigatório e indesejável.

Alguns caminhos são mais estáveis que outros. As estradas eventualmente definham, podem ser reformadas ou abandonadas, mas seu ciclo é

relativamente longo, enquanto outros caminhos podem se fechar no mesmo dia em que foram abertos.²⁰ Há um intenso compartilhamento de informações sobre os caminhos, desde um bloqueio na estrada até as condições de visto em diferentes países da América do Sul, formas de chegar tanto no sentido de quais caminhos tomar, e por quais meios, quanto no sentido de com qual postura e aparência deve chegar. A navegação nesse terreno exige ‘conhecimento’ [*konesans*], algo muito valorizado entre as *machann* para cruzar caminhos, atravessar passagens, para entender os ritmos de abertura e de fechamento (pois ambos são momentos).

O conhecimento é distribuído de forma desigual. Consciente de que certos conhecimentos são valiosos justamente porque muita gente os ignora, Modlin me pediu que não descrevesse o comércio que ela faz hoje, “[...] porque, se as pessoas souberem o dinheiro que ele dá, vão vir tomar o meu comércio da minha mão”. A valorização do conhecimento diz respeito tanto ao saber empírico sobre como chegar a este ou àquele lugar, quanto o conhecimento das vontades de Deus e da bíblia. Quando me pediu que não descrevesse o ramo que ela hoje explora, completou: “Ninguém precisa saber. Quando eu faço meu comércio, faço em segredo, eu e Deus.”

Referências bibliográficas

ANGLADE, Georges. *Espace et Liberté en Haïti*. Montréal: ERCE, 1982.

BARTHÉLEMY, Gérard. *Le pays en dehors* – essai sur l’univers rural haïtien. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps; Montréal: CIDIHCA (Centre International de Documentation et d’Information Haïtienne, Caraïbéenne et Afro-Canadienne), 1989.

20 Não falamos das viagens de avião porque Modlin nunca entrou em uma aeronave; mas, vale lembrar que a diáspora, os caminhos para fora da ilha, são um tema complexo, dotado de uma vasta literatura (entre a qual o trabalho de JOSEPH, 2015 serve como um bom guia). Parte fundamental da economia do Haiti hoje depende de remessas vindas do exterior, e esses são caminhos que também precisam ser ‘feitos’.

BRAUM, Pedro. *Ratpakaka*: política, desenvolvimento e violência no coração de Porto Príncipe. 2014. 448 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. Notas sobre diferenças e diferenciações etnográficas do movimento. *Ruris* – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas, v. 9, n. 1, p. 143-166, 2015.

DERBY, Lauren. Haitians, Magic and Money: Raza and Society in Dominican Borderlands, 1900-1937. *Comparative Studies in History and Society*, v. 36, n. 3, p. 488-526, 1994.

DESPRATTEL CABRAL, Alberto E. *El consulado de Belladere en las Relaciones dominino-haitianas 1931-1963*. Santo Domingo: Manati, 2005.

JOSEPH, Handerson. *Diáspora*. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. 2015. 429 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

LOCHER, Uli. The Market System of Port-au-Prince. In: MINTZ, Sidney (ed.). *Working Papers in Haitian Society and Culture*. Antilles Research Program Occasional Papers n° 4, New Haven: Yale University, 1975. p. 127-182.

MÉTRAUX, Alfred *et al.* *L'Homme et la Terre dans la Vallée du Marbial, Haïti*: rapport établi par Alfred Métraux avec la collaboration de M. E. Berrouet et du Dr. Jean Comhaire-Sylvain et Mme. Suzanne Comhaire-Sylvain. Documents spéciaux d'éducation n° 10. Paris: Unesco, 1951.

MINTZ, Sidney. The employment of capital by Haitian market women. In: FIRTH, Raymond William; YAMEY, Basil S. *Capital, savings and credit in peasant societies*. Chicago: Aldine, 1964. p. 256-286.

MOTTA, Eugênea. Houses and Economy in the Favela. *Vibrant*, v. 11, n. 1, p. 118-158, 2014.

MURRAY, Gerald; ALVAREZ, Maria Dolores. Haitian Bean Circuits: Cropping and Trading Maneuvers among a Cash-Oriented Peasantry. In: MINTZ, Sidney (ed.). *Working Papers in Haitian Society and Culture*. Antilles

Research Program Occasional Papers n° 4, New Haven: Yale University, 1975. p. 85-126.

PLOTKIN, Donna. *The International Traders of Haiti: the Madam Sara*. Relatório escrito para a Economic Commission for Latin America and Caribbean, Caribbean Development and Cooperation Committee. Port-of-Spain, Trinidad: Organização das Nações Unidas (ONU), 1989.

SCHWARTZ, Timothy. *Subsidizing Self Destruction* – Madam Sara vs Komesan. Blog entry, 2012. Disponível em: <https://timothyschwartzhaiti.com/madam-sara/> Último acesso em 09 de outubro de 2021.

STAM, Thalita. *From Gardens to Markets: a Madam Sara perspective*. Relatório escrito para a CORDAID, 2012.

TURITS, Richard Lee. A World Destroyed, a Nation Imposed: the 1937 Haitian Massacre in Dominican Republic. *Hispanic American Historical Review*, v. 8, p. 3, 2002.

WOODING, Bridget; MOSELEY-WILLIAMS, Richard. *Needed but unwanted* – Haitian immigrants and their descendants in Dominican Republic. Londres: Catholic Institute for International Relations (CIIR), 2004.

Os sentidos e a importância do movimento entre os andamarquinos¹

Indira Viana Caballero

Este texto busca descrever algumas formas da noção de movimento entre os andamarquinos, os moradores de Andamarca, *pueblo* (povoado) andino ao sul do departamento de Ayacucho (província de Lucanas, Andes peruanos) de população *quechua-hablante campesina*², onde realizei pesquisa etnográfica durante meu doutorado³. Ao mesmo tempo, busca sublinhar que todas as formas aqui descritas além de constitutivas do modo de vida andamarquino são, sobretudo, fundamentais para sua reprodução e prosperidade. Assim, gostaria de começar pela mobilidade espacial, uma das grandes marcas dos povos andinos desde tempos pré-hispânicos, seja ela motivada por razões laborais, políticas ou cerimoniais. O reconhecimento do Qha-

-
- 1 Uma primeira versão deste trabalho foi apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, no GT 09, Antropologia das Mobilidades, coordenado por André Dumans Guedes e Candice Vidal e Souza. Agradeço a todos os participantes pelo encontro frutífero e, especialmente, a John Comerford pelos comentários.
 - 2 Neste texto uso *itálico* para categorias nativas e falas de meus interlocutores, aspas duplas (" ") para conceitos e citações de autores diversos, e aspas simples (' ') para noções propostas por mim ou termos que gostaria de enfatizar.
 - 3 Durante o doutorado no PPGAS-MN da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), realizei pesquisa etnográfica em Andamarca entre 2009 e 2011 por aproximadamente 15 meses. Após a conclusão do doutorado voltei à Andamarca por curtos períodos em 2014 e em 2016. Agradeço à Capes pela bolsa de doutorado e pela bolsa de pós-doutorado que me permite dar continuidade à pesquisa em Andamarca..

paq Ñan⁴ como Patrimônio Cultural da Humanidade pela Unesco em 2014 explicita mundo afora a magnitude e a excelência dessa rede de caminhos inca, lembrando-nos o quanto a mobilidade era pensada e vivida intensamente pelos antigos povos que ocupavam as diferentes regiões andinas. Se considerarmos o modo atual de vida dos andamarquinos, nota-se que essa característica ainda é bastante saliente.

É certo que os andamarquinos são exímios agricultores que não se cansam de lembrar que seu vasto conhecimento das plantas, da terra e do clima local foi herdado de seus antepassados desde tempos imemoriais. Parte dessa lembrança está materializada nas plataformas ou *terrazas* agrícolas pré-hispânicas chamadas de *andenes*, um antiquíssimo conjunto arquitetônico que ocupa considerável parte da paisagem local, onde ainda hoje são realizados todos os investimentos agrícolas dos andamarquinos⁵. A construção de pedras ao longo das encostas das montanhas é o que torna possível o cultivo nesses imensos terrenos íngremes e pouco férteis, desfavorecidos, ainda, pelas geadas e outras infrutuosidades climáticas. Não fosse a engenharia e *tecnologia tradicional*, Andamarca certamente houvesse sido um lugar menos fértil. Interessante notar que não apenas terra e água são elementos fundamentais para a produção de fertilidade, mas as pedras dos muros de contenção são cruciais para a transformação de sementes em frutos nessa paisagem, uma vez que absorvem calor durante o dia e refletem

4 “Para afirmar la expansión y dominio de los territorios conquistados, habilitaron una estratégica red vial dedicada a cohesionar y facilitar funciones administrativas del Estado. Aprovecharon los caminos pre-existentes, construyeron otros nuevos y organizaron el sistema vial de mayor longitud y eficacia en la América precolombina. Se estima que la longitud de esta red era de unos 40.000 km. Fue la infraestructura más completa, rápida y eficiente para el transporte, comunicaciones e interacción en América durante el siglo XV. Por su monumentalidad y magnificencia, el Camino Inka fue ya comparado por los españoles en el siglo XVI con el romano, porque no existía un sistema similar en Europa más que los residuos del camino romano. El camino andino fue llamado *Qhapaq Ñan*, que en la lengua quechua y puquina quiere decir ‘Camino del Señor’” (MATOS, 2017, p. 9-10).

5 Sobre características desse tipo de construção em Andamarca e em outros lugares do Peru, ver: Kendall e Rodríguez (2009).

parte dessa energia à noite, aquecendo a terra e tornando-a mais propícia para o desenvolvimento dos cultivos. Ou seja, que além de parte importantíssima de tais estruturas arquitetônicas, as pedras participam ativamente na modulação do clima e da fertilidade das roças (CABALLERO, 2020). O processo é complementado, finalmente, com água irrigada, uma antiga preocupação dos andamarquinos já que todo o complexo de *andenés* está acompanhado por um elaborado sistema de irrigação cuja origem é tão antiga quanto os próprios *andenés*.

Dessa forma, reforço que a agricultura é a principal atividade dos andamarquinos e, mais do que isso, é aquela que, segundo eles, define o trabalho por excelência (CABALLERO, 2020). Embora a materialidade de longa duração das roças, ou do seu suporte, remeta à certa fixidez – se pensarmos que os *andenés* não são portáteis –, a atividade agrícola tal como é praticada localmente requer certo movimento, conforme veremos adiante, ultrapassando a imagem predominante do caráter sedentário das plantas e da própria agricultura. Mas, para além disso, não poderia deixar de mencionar que muitos andamarquinos também são pastores, e o pastoreio é mais estreitamente associado à mobilidade pela própria natureza móvel dos animais. O contraste entre agricultores e pastores aparece, decerto, na literatura antropológica andina. Porém, tal contraste existe também para os próprios andamarquinos, pois ao falarem de *pastores de altura*, *pastores de la puna*, isto é, aqueles que são somente pastores e não praticam a agricultura de forma alguma, em geral devido à falta de terrenos para isso, os andamarquinos referem-se à outra *gente*. Cabe sublinhar que o território de Andamarca abarca duas ecologias (o *valle* e a *puna*), característica que permite a prática da agricultura e do pastoreio de forma complementar, e essa combinação nos diz muito sobre mobilidade espacial. Enfatizo isso porque não raramente a imagem dos povos agricultores das terras altas sul-americanas é fortemente associada à sedentariedade ou mais distanciada da ideia de movimento e, conseqüentemente, da de mobilidade – apenas uma das expressões da primeira, pode-se dizer – se comparados aos *pastores da puna*. E mais ainda quando comparados aos povos das terras baixas

sul-americanas, remetendo-nos a clássicas oposições como: caçadores-coletores das sociedades sem Estado *versus* indígenas agricultores das terras altas, sociedades em que a presença do Estado é muito antiga.

Tendo isso em vista, a possibilidade de que os andamarquinos tenham ficado do lado mais distante do movimento – quiçá através de minhas próprias descrições anteriores –, este trabalho trata de enfatizar a importância e os sentidos positivos do movimento para os andamarquinos. Dessa maneira, a mobilidade ganha destaque enquanto uma de suas formas de expressão, como dito antes. Portanto, veremos que percorrer a paisagem andamarquina a pé, algo ainda frequente nos dias de hoje principalmente por conta do trabalho, mas não apenas, é uma forma de aprender a caminhar sobre terrenos inclinados e arenosos, superfícies pedregosas e resvaladiças; desviar habilmente de espinhos; subir e descer de altos muros de pedras; cruzar terrenos alagadiços com peso nas costas. Caminhar por essa paisagem é abrir-se para situações que proporcionam a irrupção de sentidos diversos e conhecimentos sobre matérias, superfícies e texturas do ambiente circundante, além da oportunidade de forjar um corpo portador de habilidades específicas.

Outra forma de mobilidade muito importante e que não se realiza a pé é o fluxo contínuo de pessoas, coisas e animais para os grandes centros urbanos da costa peruana. Tanto o trânsito desde Andamarca até alguma dessas cidades – as mais comuns: Ica, Cañete e Lima – é realizado via transportes coletivos, ônibus e vans principalmente, como os próprios deslocamentos nesses lugares se dão muito mais frequentemente através de veículos automotores. Na paisagem urbana os deslocamentos tendem a ser muito mais breves e menos intensos – considerando as relações que podem se desenvolver com o espaço ao redor. A vida na cidade, onde *todo es plata*, pode ser *fea* e *triste* por muitas razões, mas uma das principais está relacionada com o movimento num sentido que ultrapassa a mobilidade espacial, a saber, enquanto princípio cosmológico estruturante do modo de vida andamarquino. Em Andamarca, esse tipo de movimento engendra efeitos que tendem a ser positivos. Ao passo que, na cidade, outros princípios cujos

efeitos se distanciam daqueles tendem a vigorar, como tratarei de explicitar adiante.

Este texto está dividido, portanto, em três partes: na primeira, o foco recai sobre a mobilidade a pé como parte constitutiva da vida diária dos andamarquinos, movimento importante na medida em que possibilita perceber texturas, materialidades, ritmos e velocidades, além de tecer relações com o espaço ao redor e com seres diversos. Na segunda parte do texto mostraremos como o movimento é almejado pelos andamarquinos e fundamental em seu modo de existência, ultrapassando a mobilidade espacial. Finalmente, na terceira parte, trataremos de outra mobilidade, aquela que diz respeito aos fluxos para a (e na) cidade, e de como a noção mais ampla de movimento nesse espaço (urbano) se afasta do ideal de movimento para os andamarquinos. Apesar do grande contraste existente entre esses dois universos, o urbano e o rural (cabendo observar aqui que “rural”, no Peru, é um termo recorrentemente usado como sinônimo para vilarejos indígenas andinos, ainda que existam alguns grandes centros urbanos na região andina), e dos vários aspectos negativos associados à cidade desde o ponto de vista de muitos andamarquinos, nota-se também uma certa ‘andinização’ desses espaços, ou seja, esforços empregados por essas populações com o objetivo de transformá-los profundamente⁶.

Caminhar como forma de conhecer, criar e vincular-se ao mundo

Percorrer o território andino a pé faz parte da vida diária das populações andinas desde tempos imemoriais. Basta olharmos para a magnífica rede de caminhos inca Qhapaq Ñan mencionada no início deste texto, a qual possui trechos ainda extremamente preservados justamente por serem percorri-

6 Sobre a forte presença andina na capital peruana e uma certa plasticidade, digamos, da “cultura quechua” no Peru, ver Montoya Rojas (2010).

dos constantemente⁷. Conforme aponta Ramiro Matos (2017, p. 13), “[...] para las comunidades indígenas de antes y de ahora, el camino es parte de su cosmología, tiene vida y espíritu, convive con la gente”. Essa rede vial mostra como os quatro cantos do Tawantinsuyo, o Império Inca, estavam meticulosamente interligados, alastrando-se por inacreditáveis dimensões espaciais. Mostra, ainda, como um extraordinário investimento tecnológico foi empregado para oferecer comodidades aos usuários, uma “[...] infraestructura con servicios, acompañada de facilidades”, como “[...] habitaciones para dormir, corral para ganados, cocina, servicio de agua etc., a los cuales llamaron *qorpawas*, una especie de hostel” (MATOS, 2017, p. 21). A engenharia do caminho mostra concretamente, ainda conforme Matos, como os antigos habitantes dessa imensa região solucionavam desafios impostos pela topografia, habilidade notável ainda hoje através das muitas formas arquitetônicas mantidas e (re)criadas em Andamarca – a exemplo dos próprios *andenes* e dos equipamentos de irrigação, além de caminhos que têm que ser mantidos como o trecho do Qhapaq Ñan que cruza o território andamarquino. Um dos dados mais interessantes acerca dessa imensa rede de caminhos em diferentes regiões é o sentido que ela possui até os dias de hoje como “caminho vivo”⁸. Em determinados trechos (Peru, Equador, Bolívia), os habitantes locais se referem a ele como “caminho que tiene vida”, “el camino es guía” ou o caminho que “acorta distancias”, no sentido de um “depositario de energía”, “caminar por el Camino Inka [...] no cansa” (MATOS, 2017, p. 26).

7 A perspectiva privilegiada na pesquisa que possibilitou a patrimonialização do Qhapaq Ñan foi a da etnoarqueologia. Etnografia e história oral também fizeram parte da metodologia de pesquisa, realçando-se assim a importância das noções das populações quéchua e aimará atuais sobre o caminho (MATOS, 2017).

8 Isso ressoa com outras noções entre os andamarquinos, inclusive a de que um caminho percorrido constantemente por uma pessoa retém algo dela a ponto disso, talvez, não se desprender nem com a sua morte. A noção de diferentes materialidades impregnadas de “vida” é muito recorrente entre os andamarquinos. Ver Caballero (2020).

Distintos tipos de rotas e caminhos nos mostram a complexidade de noções associadas aos deslocamentos espaciais e à própria construção do espaço nos Andes, como podemos acompanhar no trabalho de Pablo Cruz (2012). O autor nos apresenta uma sofisticada classificação de caminhos na região andina do sul da Bolívia (nos departamentos de Potosí e Chuquisaca), chamando atenção para diferenciações entre aqueles que conectam povoados e comunidades, caminhos menores por onde podem transitar humanos com animais (de carga e domésticos) e trilhas transitáveis somente para humanos, sem animais; sendo que todos esses tipos de rotas podem, ainda, receber diferentes nomes conforme seu grau de periculosidade (2012, p. 223). Nota-se, assim, que mesmo num território cuja topografia poderia dificultar consideravelmente o trânsito, este se mantém intenso. Andar, para as populações andinas, é uma forma de conhecer, aprender, interagir, segundo também destaca Cruz (2012, p. 247) afirmar que é: “[...] durante sus desplazamientos que los hombres transmiten y construyen las explicaciones ontológicas, se acercan a su historia y toman cuenta de las fuerzas de los lugares y de las entidades que conforman el mundo”.

Outro exemplo da capacidade de mobilidade andina, cada vez mais raro, mas ainda vigente em algumas partes dos Andes – na Bolívia, ver Gabelmann (2015) –, são os intercâmbios inter-regionais de bens, chamados *trueques* (trocas), que acontecem através de caravanas compostas por dezenas de lhamas, outra prática cuja origem é pré-hispânica. Os pastores saem da *puna* (o altiplano), das altitudes andinas mais extremas, rumo à costa intercambiando com moradores de diversos pisos ecológicos (ao largo de todo o gradiente ecológico percorrido) carne seca e peças tecidas à mão com lã animal (roupas, cobertas etc.) por cereais, tubérculos, frutas e outros víveres inexistentes nas *alturas*. Uma eficiente forma de abastecer as famílias pastoras por meses na *puna*, uma vez que a ecologia dessa região

difere enormemente da dos vales, desfavorecendo o sucesso das atividades agrícolas⁹.

É importante dizer que, ao falarmos da agricultura andamarquina, estamos fazendo referência a uma agricultura de pequena escala, destinada ao autoconsumo e praticada em pequenas extensões de terra, os *anden*¹⁰. São as próprias estruturas arquitetônicas e espaciais que conferem certas características às práticas agrícolas: a dificuldade e/ou a impossibilidade do uso de máquinas para arar os terrenos e, conseqüentemente, o uso de animais para essa tarefa (CABALLERO, 2019b); a alta distribuição dos terrenos pelo território andamarquino dificultando a concentração de terras cultiváveis por uma mesma família ou numa mesma região proporcionando, inevitavelmente, o deslocamento das pessoas por diferentes setores agrícolas; uma dinâmica de cuidados intensa do gado leiteiro que é criado nos *anden*, pois os pequenos terrenos raramente proverão os animais de água e comida por muito tempo, impondo uma rotação frequente.

A criação de gado leiteiro nos *anden* (ou seja, no vale) contrasta enormemente aos olhos dos andamarquinos com outro tipo de criação que é o pastoreio praticado nos pastos da *puna* (altiplano), onde são criados rebanhos de camelídeos, ovinos e bovinos. A origem das diferenças repousa no fato de o vale ser uma região muito acidentada cuja altitude média é de 3.500 metros, oferecendo uma diversidade de microclimas, os quais são muito bem explorados pela agricultura local. Enquanto a *puna* ultrapassa facilmente os 4.000 de altitude, oferecendo terrenos amplos e planos cobertos de pastos onde o gado pode viver de forma muito mais autônoma. Em outras palavras, não se trata apenas da diferença de altitudes, mas também de formas diferentes de relação com os animais, plantas e outros seres que compõem tais ecologias. O gado criado na *puna* não é cruzado com ra-

9 Com isso, quero ressaltar que os pastores andamarquinos não são os mesmos pastores que fazem caravanas, pois dispõem de outras ecologias em seu próprio território que os abastecem de certa variedade de produtos.

10 Os menores *anden* podem chegar a aproximadamente seis ou sete metros de comprimento por cinco de largura.

ças leiteiras, vive solto, alimenta-se sozinho, não precisando de cuidados diários como os do vale. A *puna* é o espaço não habitado por humanos, onde o silêncio e os ruídos não humanos predominam, o lugar por excelência dos animais selvagens (pumas, condores e vicunhas), onde brotam imensas montanhas com cumes inalcançáveis, onde encontros com seres outros são possíveis, e onde a terra e a água não são domesticadas. Nessa ecologia a agricultura não é privilegiada, a água não é *amansada*, não havendo canais de irrigação nem *andenes*. A principal oposição entre vale e *puna* a ser considerada talvez seja que no primeiro espaço os seres são *mansos*, ao passo que no segundo tudo é *salvaje*, ou capaz de ‘asselvajar-se’, até mesmo os humanos que lá vivem ou que lá permanecem por muito tempo – como é o caso dos pastores.

Dito isso, trata-se de mostrar que a mobilidade espacial é um componente fundamental do modo de vida dos andamarquinos e que percorrer a paisagem a pé é algo ainda muito frequente nos dias de hoje, conforme pude notar no período em que realizei minha pesquisa de doutorado em Andamarca. Até poucos anos atrás veículos automotores eram escassos na região, fazendo com que as visitas aos parentes e o comparecimento em festas e diferentes compromissos em outros *pueblos* levasse horas ou até dias de caminhada¹¹. Aprender a interagir com uma variedade de terrenos, desenvolvendo a melhor forma de caminhar sobre eles, sejam inclinados, resvaladiços ou pantanosos é um dos efeitos desse hábito cotidiano. Distinguir a vegetação, driblar grandes espinhos, equilibrar-se sobre pedras no momento de cruzar solos alagadiços ou, na ausência delas, pisar rapi-

11 No período em que realizei minha pesquisa de doutorado, caminhar era praticamente a única forma de mobilidade diária dentro do território andamarquino e, de vez em quando, alguma carona em carros da prefeitura ou com transportes intermunicipais que ao percorrerem suas rotas iam deixando as pessoas pelo caminho, encurtando suas caminhadas. Somente a partir do final de 2011 é que serviços de moto-táxis tuk-tuk e táxis de carga apareceram destacando-se como importante forma de transportar cultivos da roça para casa. Embora o preço desse tipo de serviço fosse alto para os padrões locais, dificultando seu uso frequentemente, ele foi sendo incorporado paulatinamente pelos andamarquinos.

damente com determinação, *sin miedo*, distribuindo bem o peso do corpo por todo o pé para não afundar na lama sob baixas temperaturas são, todas elas, habilidades aprendidas, pois fundamentais quando o propósito é andar durante horas para cuidar animais e plantas. O corpo andamarquino é moldado também por essas experiências – além de outras fundamentais, como o compartilhamento de substâncias diversas e a execução do próprio trabalho (CABALLERO, 2013, 2018a). Chamam atenção desde a visão e audição aguçadas, de quem está acostumado a transitar por esses mesmos lugares sob a escuridão total, durante a noite e a madrugada – experiência frequente no período de irrigação –, até a resistência física expressa na capacidade de carregar peso daqueles que por muito tempo contaram apenas com burros e lhamas para transportar cargas além de seu próprio corpo. Deslocar-se nessa paisagem envolve relações de intersubjetividade entre o caminhante e o solo por onde ele transita, entre ele e as plantas e os animais que encontra pelo caminho ou que o acompanham.

Tal sorte de interação e de aprendizado nos lembra, inevitavelmente, a Tim Ingold (2015), na medida em que caminhar por essa paisagem é uma ocasião propícia para “educar a atenção” e, com isso, perceber o ambiente circundante de forma mais acurada a ponto de desenvolver um corpo apto a transitar por essa paisagem específica que tanto exige do caminhante: fendas de montanhas, encostas escorregadias, pântanos, precipícios etc. Um tipo de experiência que também é ressaltada por Cristina Fontes (2016, 2018) em sua pesquisa na comunidade de Ocumazo, zona rural no norte da Quebrada de Humahuaca (noroeste argentino), região andina que oferece riscos e desafios semelhantes aos seus habitantes. Com efeito, “pisar fuerte”, o modo como seus interlocutores chamam uma certa forma de caminhar, está relacionado à capacidade de “[...] ir encontrando durante la marcha una sucesión de apoyos estables que le permiten conservar el equilibrio en cada paso” (FONTES, 2018, p. 66), sobretudo em terrenos acidentados, onde qualquer descuido pode resultar em grave acidente.

Certamente há características espaciais e ecológicas que oferecem riscos ao caminhante. Mas é a presença de não humanos poderosos pelo

caminho – da *Pachamama* (mãe terra), dos *Apus* (montanhas), dos *ancestros* (antepassados) e outros –, principalmente pelos lugares *salvajes*, que pode trazer mais perigos a essas jornadas. Estes seres compõem a paisagem, são eles próprios a paisagem, a qual é descrita como “paisaje vivificado” ou “viviente”, segundo a literatura antropológica andina (MARTÍNEZ, 1976; ARNOLD; YAPITA, 1996; GOSE, 2001; VILCA, 2009). É uma paisagem que se manifesta de forma contundente, capaz de “[...] afectar en lo corporal y en lo espiritual y producir un desequilibrio tal que en algunos casos puede llevar a la muerte” (VILCA, 2009, p. 246). Quanto menor a presença humana em determinado lugar, mais *salvaje*, *bravo* e *vivo* provavelmente ele será. As manifestações de viventes diversos (através do vento, da chuva, do granizo etc.) por onde o caminhante passa, muitas delas convites à interação, sinais de boas-vindas ou expressões de desgosto, são formas de eles se presentificarem diante de nós – um dos principais aprendizados que o caminhante deve guardar.

Assim, devemos *pedir permiso* (pedir licença) através de *pagapas* ou *pagos*, isto é, oferendas (de coca, bebidas alcoólicas, cigarros etc.) a cada novo território pisado, a cada novo *Apu* que avistamos mesmo que não saibamos seu nome, lembrando-nos sempre da necessidade de seu apoio para termos uma viagem bem-sucedida, caso contrário granizo pode cair do céu repentinamente como reação de uma lagoa que se zangou com aquele que, desavisado, jogou-lhe pedras. E como expressão de desgosto mais forte ainda o caminhante pode adoecer: *te puede dar agua*, *te puede dar aire* ou *te puede agarrar la tierra*. Esses são alguns dos possíveis efeitos daninhos – dores no corpo, feridas e outros males, às vezes irreversíveis –, ou reações dessa paisagem viva, ao se entrar numa lagoa ou pisar em certos terrenos sem fazer *pagapas*. Diante da presença desrespeitosa de alguém em seus territórios, os *Apus* podem até se tornar temporariamente invisíveis para confundir o caminhante, algo absolutamente indesejável quando as montanhas são pontos de referência fundamentais no espaço. Caminhar sozinho por terras distantes nunca é algo recomendável segundo os andamarqui-

nos, pois os humanos estão sempre vulneráveis a essa paisagem que é capaz até de se esconder, provando os sentidos do caminhante.

Muitos são os relatos de andamarquinos, e não apenas, sobre pessoas que se perderam na *puna* e ficaram aprisionadas no interior de montanhas, vivendo em um mundo paralelo sem saber se conseguiriam sair algum dia. Esse mundo interior me foi descrito como um lugar rico e abundante (não apenas de água e minerais valiosos, mas de boas comidas e doces), onde *hay de todo, no te va a faltar nada*, ou seja, onde é perfeitamente possível viver por tempo indeterminado. Essas experiências se devem a uma capacidade dos *Apus* de “hacer alucinar”, uma “suerte de ilusión andina”, de “te hacer ver” (CECCONI, 2017, p. 95) coisas que depois desaparecem, assim como de fazer desaparecer animais e outras coisas tangíveis (inclusive a si mesmo, como dito antes). Dirigir-se sozinho à *puna* e aos seus rincões mais inalcançáveis é aumentar a possibilidade de se ter distintas experiências visionárias (CECCONI, 2017) que trazem consigo inúmeros perigos, os quais podem proporcionar diferentes transformações – algo, por vezes, buscado intencionalmente por certos caminhantes (CABALLERO, 2019a; WEIS-MANTEL, 2015).

Embora possa instaurar perigos metafísicos, deslocar-se a pé possui diversos sentidos positivos entre as populações andinas. Silvia Rivera Cusicanqui (2015, p. 208) nos fala sobre os sentidos de caminhar desde tempos pré-hispânicos como forma de “conocer, hacer, crear”, ou seja, dos aspectos criativos implicados no ato de deslocar-se, de transitar espacialmente, das possibilidades de experienciar, de ver e ouvir, de interagir e conviver com seres outros. Felipe Guamán Poma de Ayala, cronista indígena andino-peruano nascido na primeira metade do século XVI, já sublinhava em sua célebre e monumental obra *Nueva corónica y buen gobierno* (1612-1615), composta por mais de mil páginas de texto e aproximadamente trezentos desenhos. Rivera Cusicanqui (2015, p. 208) retoma uma passagem desta obra e um de seus desenhos em que “[...] se puede ver a un hombre que es al mismo tiempo caminante, filósofo, científico (la astrología era una ciencia en su época), pero además un agricultor que siembra la comida”. Aí é possí-

vel ver, segundo a autora, duas dimensões intrincadas: a “[...] coexistencia del acto de producción de comida (*luraña*), con la búsqueda itinerante de conocimiento y de significado (*sarnaqaña*)” (CUSICANQUI, 2015, p. 208). De outro modo, uma roça de batatas “[n]o sólo es un espacio productivo; es también un espacio de construcción (CUSICANQUI 2015, p. 209) activa del orden social-comunal”, forma através da qual se permite a renovação da ordem do mundo. Inclusive, mais adiante, a autora complementa que trabalho/caminhada é um par complementar (CUSICANQUI 2015, p. 211). Caminhar teria, assim, no pensamento andino, sentidos que extrapolam muito o deslocamento espacial em si. Na ausência da palavra “desarrollo” e “progreso” na língua aimará, nos diz Cusicanqui (2015, p. 205), o termo “sarnaqaña” – que significa “viver, desenvolver-se, o caminhar por la vida” – seria uma aproximação daquelas ou um “equivalente metafórico”. Desde essa mirada, não apenas o ato de caminhar é potente, mas os próprios caminhos o são, uma vez que eles possibilitam o trânsito, como pudemos ver através dos sentidos atribuídos ao Qhapaq Ñan.

Para além da mobilidade espacial

Seguindo a proposta inicial deste trabalho, interessa-nos pensar de que forma este movimento – enquanto circulação, mobilidade espacial – relaciona-se com uma noção mais ampla de movimento, inclusive desde uma dimensão cosmológica. Em outras palavras, como pensar em outras formas de movimento entre os andamarquinos cujos sentidos sejam tão positivos quanto o anterior e, mais ainda, desejáveis? Esta seção trata de explicitar tal relação.

Para isso, remeto-me primeiramente a uma das maiores preocupações da vida dos andamarquinos: a água, cuja centralidade aparece realçada desde o mito de origem de Andamarca – o qual não citaremos aqui por questões de espaço, mas que pode ser encontrado em Caballero (2013). Atualmente, podemos mencionar as formas de gestão da água através da

*Comisión de Riego*¹² e a principal celebração local, a Festa da Água (CABALLERO, 2018b), enquanto expressões vivas, e bastante complexas, de sua relevância. Entendida como um bem coletivo com o qual os andamarquinos têm estreita convivência; mas, devido a características geográficas e climáticas, isso poderia ser muito diferente, pois um dos maiores esforços da população é cuidar da água: preservá-la de contaminações diversas; não desperdiçá-la; distribuí-la de forma equitativa entre todos; trabalhar continuamente para propiciar sua existência e abundância – aqui entram não apenas as longas e árduas *faenas* (jornadas de trabalho coletivo) para a construção e limpeza de canais de irrigação, mas os próprios esforços rituais que são requeridos na Festa da Água (CABALLERO, 2018b).

Proponho a imagem da água como chave para pensarmos na noção mais ampla de movimento entre os andamarquinos. Seu fluir contínuo e incessante sob a forma de rios e cachoeiras é algo sempre presente para os andamarquinos, uma inspiração artística, inclusive. A musicalidade de certos ritmos e instrumentos tem relação estreita com os próprios sons da água e certos seres das águas que agem diretamente na feitura dos instrumentos, tornando-os sonoramente mais eficazes, afinados e potentes. Da mesma forma, certos bailarinos (os *danzantes de tijeras*, chamados por vezes de filhos da água) e outros personagens (os *ñawin*, que devem mover-se *como* a água, correndo pelo povoado de forma prolongada e contínua) da Festa da Água, têm seus corpos transformados, em maior ou menor profundidade, pelos seres das águas, mostrando-se mais resistentes e hábeis por conta disso (CABALLERO, 2018b). O maior propósito dessa festa que mobiliza o povoado inteiro e até andamarquinos que já não residem em Andamarca é, sem dúvida, garantir a multiplicação da água em todas as suas formas, *pequeñas y grandes* (rios, olhos d'água, mananciais etc.), dando a todas elas oferendas sob formas diversas (inclusive de música e dança), fluxos capazes de alegrar os humanos e outros viventes. Esse agradecimento, através de oferendas e atualizações da negociação com diversos viventes, ou retribui-

12 Instituição baseada em formas de gestão consuetudinárias.

ção à água, é o que garante parte da sua circulação por inúmeros caminhos, até mesmo pelos canais de irrigação limpos justamente no período da Festa da Água (CABALLERO, 2019a, 2018b) – também chamada de limpeza de *acequias* (canais de irrigação).

Embora uma das características da água seja correr ou fluir, os andamarquinos sabem que, muitas vezes, é preciso haver esforço para que isso de fato aconteça. Esse é um movimento previsto na ordem do cosmos, mas digamos que nem sempre necessariamente realizável. Existem meios de estimular esse movimento para que ele seja contínuo e, é claro, nem toda a água existente na natureza movimenta-se da mesma forma. Eis aqui uma das condições da agricultura andamarquina e o principal trabalho dos gestores da água: fazer a água circular e cuidar das modulações desse movimento. Assim, a *Comisión de Riego* pode ser entendida como instituição que trata dos modos de reter, armazenar e distribuir a água, uma preocupação que acompanha todos durante o ano agrícola. Não fosse a capacidade de fazer a água circular por entre as roças, a agricultura andamarquina não seria tão bem-sucedida desde tempos pré-hispânicos – pois contar apenas com as precipitações da estação chuvosa seria insuficiente para manter a excelência agrícola.

A água armazenada em reservatórios ou em lagos é posta para circular quando da época da irrigação e sua distribuição entre os andamarquinos é precisamente calculada, devendo alcançar todos. É o que os gestores da água tratam de garantir, que o líquido vital não seja mal-empregado ou desperdiçado, e que todos possam suprir as necessidades de suas roças e de seus animais, havendo uma série de regras que devem ser observadas para se garantir o direito de irrigar. A irrigação de *andenes* apresenta uma ordem específica, elaborada para que a água passe por todos eles, ficando à disposição do dono de um *andén*, que a *recebe* e após utilizar o que tem direito (contabilizado em horas de uso) deve *pasar* para o próximo, e assim sucessivamente. Os *andenes* devem ser inundados apenas o suficiente para que os cultivos germinem, do contrário essas estruturas correm o risco de desabar. Dentro do *andén* a água também deve circular e alcançar toda a

sua extensão, todas as suas partes. Para que isso aconteça, aquele que irriga deve fazer, com a ajuda de ferramentas, pequenos caminhos no solo por onde a água deverá passar. Isto é, a boa circulação da água não depende apenas dos canais, grandes fontes ou caminhos que levam a água até o *andén*, nem somente das autoridades encarregadas de sua gestão, mas da capacidade de cada um de guiar a água (*llevar el agua*) dentro do *andén* quando se está regando.

Ainda a respeito da água e de sua articulação com uma noção de movimento, há um importante aspecto da organização social que tem como primazia o rodízio. Refiro-me ao chamado *sistema de cargos* que, da forma como é praticado em Andamarca, põe ênfase na alternância. As festas que envolvem o coletivo ou a *comunidad* andamarquina – diferentemente das particulares (casamentos, enterros, batizados etc.) – são organizadas segundo esse sistema que consiste em uma estrutura hierárquica composta por várias posições, as quais são ocupadas temporariamente por diferentes pessoas chamadas de *cargotes*, aqueles que *pasan* os *cargos*. Estes, por sua vez, definem responsabilidades dentro da festa que demandam variados graus de investimentos (de esforços, financeiros etc.), correspondendo a diferentes momentos da vida dos andamarquinos. Todos os anos ocorrem definições em assembleia pública de quem serão os novos *cargotes*, o que torna o modelo altamente dinâmico, pois a mesma pessoa não tem que se responsabilizar pelo mesmo *cargo* mais de uma vez. A Festa da Água é organizada segundo esse sistema e segue um princípio de proporcionalidade e de retribuição pelo uso de um bem coletivo: entende-se que aqueles que usam mais água devem ser responsáveis pelos cargos mais altos e mais dispendiosos – como aquele que diz respeito à contratação dos *danzantes de tijeras* (o mais dispendioso e o mais prestigioso). Os *cargos* devem ser escalados num certo ritmo, o qual deve respeitar, por um lado, os limites e vulnerabilidades dos andamarquinos, até que um dia (estima-se) se chegará ao topo. Por outro lado, aqueles que podem (responsabilizar-se por um *cargo*) não devem jamais fugir dessa responsabilidade, pois isso configura uma conduta egoísta e sovina. O curto período de duração de um *cargo* festivo

(um ano) permite uma rotação intensa de andamarquinos em sua execução, fazendo com que a parte mais cara da celebração não dependa sempre das mesmas pessoas, e tampouco que ninguém se acostume ao prestígio que marca tal posição.

Entretanto, não há somente *cargos* festivos, mas também *cargos* civis, de *autoridades*, como aqueles que integram a *Comisión de Riego* e a *Directiva Comunal*, formas de associação tradicional, ou melhor, de organização conforme princípios consuetudinários, as quais seguem existindo de forma paralela a outras instituições que emergem com o Estado peruano – presente localmente sobretudo através da *Municipalidad*, a Prefeitura Municipal. Uma das principais e mais marcadas diferenças entre essas duas é a remuneração das autoridades que compõem o poder municipal. O princípio que rege as instituições tradicionais é muito semelhante ao dos cargos festivos: todos alcançam um momento do ciclo da vida em que podem e devem retribuir para o coletivo. Essas são posições muito importantes em Andamarca (que podem durar de um a três anos), inclusive tomadas como excelentes pré-requisitos para se candidatar a um cargo político remunerado na *Municipalidad*.

Em diversas situações, nota-se que a ênfase da vida coletiva recai fortemente na rotação, na alternância, isto é, no movimento. Como tratei de mostrar em Caballero (2013), em Andamarca até mesmo o ato de dar/oferecer e de receber/aceitar alimentos é parte do fluxo das trocas locais (sejam elas como retribuição por alguma prestação de trabalho, um convite etc.) e podem dizer muito sobre dois tipos de pessoas: o *yarqay* (literalmente *hambriento/esfomeado*, usado amiúde como sinônimo de *ambicioso*) e o *tacaño* (sovina), por vezes associados a qualificativos como *buena* e *mala* pessoa. Dar e compartilhar são atitudes sempre positivas, visto que o *ayni*, a reciprocidade em seu sentido mais amplo, é um princípio basilar muito destacado nas sociedades andinas e tem como característica a alternância, por ser entendido fundamentalmente como um revezamento de prestações – por vezes expresso nesse ditado popular bastante corriqueiro em Andamarca: *hoy por ti, mañana por mi*. O que tratei de enfatizar em Caballero

(2013) é que exercer o movimento contrário, ou seja, não dar, reter, acumular, guardar para si, é algo extremamente negativo e, sobretudo, indesejável, o que não chega a ser em si surpreendente. Contudo, interessante é o fato de que ambas as figuras, o *tacaño* (avaro) e o *yarqay* (ambicioso), aquele que não quer compartilhar e aquele que deseja em excesso e ilimitadamente, ocupam lugar central na dinâmica das relações cotidianas entre os andamarquinos remetendo-nos a uma dinâmica (cosmo)política. Retomo, nesse sentido, uma referência à avareza e ao incesto feita pelo antropólogo Juan Ossio (2006, p. 47), cuja pesquisa etnográfica foi realizada em Andamarca nos anos 1970:

[...] “son susceptibles de condenarse, es decir de andar como almas errantes que devoran a seres vivos, dos tipos de pecadores: los que cometen esta falta [incestos] y los que son avaros”. O pecado de ambos é “poner freno a los intercambios recíprocos. Unos porque no permiten ampliar el círculo de las uniones matrimoniales y otros por interrumpir la circulación de los bienes”.

“Condenado” é o nome que se dá, ainda hoje – como pude ouvir por diversas vezes em Andamarca –, a pessoas que, por terem incorrido nessas faltas, transformaram-se em seres devoradores cujo apetite é infinito, caracterizando-se por um comportamento extremamente predatório, o qual se afasta muito do dos humanos. Entretanto, gostaria de chamar atenção para o fato de que seres que se caracterizam por um apetite desmedido são figuras recorrentes na literatura andina sob formas e nomes diversos. Entre eles podemos citar os *pishtacos*, também chamados de *kharisiris* (WACHTEL, 1996; SPEDDING, 2011); o “feto agressivo” (PLATT, 2009); e outros tipos de “animal-espírito” (COCONIER, 2012); todos portadores de características canibais ou devoradoras excessivas, expressões de uma capacidade de subtrair substâncias vitais dos humanos como sangue e gordura – as duas, aliás, preferenciais em importantes oferendas para não humanos, pois imensamente revitalizadoras. A conduta de todos eles é marcada pela

subtração radical: são seres que somente tomam (vitalidades), concentram, acumulam e jamais devolvem, contrariando o fluxo ideal das coisas do universo, a ordem e o ritmo ideal das prestações, residindo aí seu enorme perigo. O que está em jogo é que a incapacidade de desapegar-se (de algo ou alguém) e permanecer excessivamente *aferrado* (apegado) aponta para uma ausência de movimento ou, no mínimo, para sua opacidade. Este é o problema de voltar-se, sempre e somente, para si mesmo, cujos efeito é, via de regra, o enfraquecimento das relações e, no limite, de outras existências. *Ninapara*, a chuva de fogo que teria exterminado a humanidade anterior a esta, sobre a qual alguns ouviram seus ascendentes falar, pode ser entendida na chave do movimento, ou melhor, na sua ausência. Deixar de dar/ofertar/fazer *pagapas* às águas, à *Pachamama*, aos *Apus*, aos *abuelitos* e a outros viventes, enfraqueceu a todos, expressando um modo de vida em que todos esses, necessários para a vitalidade daquela humanidade, foram esquecidos. O mundo, então, começou a secar, as roças foram deixando de florescer até que, finalmente, uma chuva de fogo caiu e terminou de extinguir o que ainda vivia. Não por acaso há uma forte associação entre *respetar* todos esses viventes e fazer *pagapas*. Estas são a materialização da lembrança, pode-se dizer, de que uma existência próspera e saudável depende de muitos outros, humanos e não humanos. O esquecimento, nesse caso, contribui para a estagnação por conta de uma quebra das negociações que deveriam ser literalmente nutridas, resultando na ausência do movimento ideal embutido nas prestações, no ato de voltar-se para outro(s) vivente(s).

Presença andina nas cidades da costa

Para descrever devidamente a mobilidade em Andamarca/dos andamarquinos é preciso incluir o trânsito constante de pessoas e coisas para os centros urbanos da costa peruana¹³, o qual existe há décadas, mas que, segundo

13 Desde a década de 1940 que os fluxos populacionais andinos para Lima são expressivos. Ver Montoya Rojas (2010).

os andamarquinos, teria crescido notoriamente no período da emergência do Sendero Luminoso (nos anos 1980) no departamento de Ayacucho. Naquela época houve um grande êxodo e apenas alguns *mayores*, *abuelos*, permaneceram no *pueblo*, ou seja, idosos com idade mais avançada considerados como mais *aferrados* a seu modo de vida, a seus animais, à sua comida, ao trabalho no campo, geralmente aqueles que também têm mais dificuldades para se adaptar à vida urbana. Fruto desse grande êxodo foi o aumento da população de certos bairros da periferia de Lima (principal destino dos andamarquinos), chamados de bairros de *gente de provincia* (expressão que designa população oriunda do interior do país, de áreas rurais, ou seja, andinos, mas não apenas), que receberam ainda mais contrarêneos, andamarquinos que ali se estabeleceram e acabaram reforçando a emergência de ‘outras Andamarcas’ na costa. Esses bairros, também conhecidos como *pueblos jóvenes* (expressão que designa simultaneamente continuidade e contraste com os *pueblos* natais), abrigam uma ampla rede de apoio articulada (dos *residentes*), a qual é acionada por parentes e amigos que se mudam para a cidade e para os que estão de passagem.

Muitos andamarquinos têm família na costa e vão com certa frequência para a casa dos parentes por motivos diversos, de forma permanente ou temporária, em busca de serviços de saúde; outras oportunidades de trabalhos que não o *campesino*; estudos; compras de artigos inexistentes em Andamarca ou na capital da província, Puquio; reuniões com diferentes instituições estatais; ajudar (de diversas formas) os familiares; passar férias. Os jovens, por exemplo, costumam ir para a casa desses familiares nas férias escolares, período que pode ser oportuno para fazerem algum ‘bico’ cujos rendimentos custearão suas roupas e livros durante o ano, ou a tão esperada viagem realizada no final do último ano do ensino médio. Dessa forma, começam a se familiarizar com o modo de vida e os ritmos da cidade grande, bem como a tecer suas próprias comparações com a vida em Andamarca. É quando começam a sentir, compreender e viver as hostilidades urbanas, a ausência da paisagem a qual estão acostumados, a presença da *polución* em

contraste com o *cielo azul y el aire sano de la sierra*, de que tanto falam os mais velhos.

Um dos grandes contrastes apresentados pelos andamarquinos entre Andamarca e as grandes cidades é que nestas últimas não há a mesma paisagem a ser percorrida, não há como *salir* e caminhar pelo campo sequer para distrair-se quando se está *aburrido*; quanto mais para subir e descer montanhas contemplando o céu azul e os diferentes corpos d'água; nem a possibilidade de se respirar ar puro. Nas lides diárias com os andamarquinos, percebia seu senso de contemplação das várias formas da *naturaleza*, como seu interesse em desvendar eventos meteorológicos; o olhar atento às formações rochosas desde as pequeninas pedras até as mais imponentes montanhas; a satisfação em comer, na roça ainda, batatas recém-colhidas; e tantas outras expressões de atenção e prazer que emergem na interação com o espaço ao redor durante sua rotina. Uma sensibilidade expressa em especulações que marcam uma curiosidade incessante sobre a *naturaleza*. Pois bem, em Lima e em outras grandes cidades parecer ser mais difícil conjugar esse tipo de experiência com o trabalho – na maioria das vezes, atividades informais relacionadas a algum tipo de comércio (como vendedores ambulantes) e, para as mulheres, muito frequentemente, o trabalho de empregada doméstica.

Se o uso predominante do dinheiro e das lógicas capitalistas dos centros urbanos incomoda a muitos (*¡todo es plata!*), sobretudo pessoas mais maduras, isso parece seduzir facilmente os mais jovens. As possibilidades de acesso a bens de consumo e de ganhar dinheiro, marcas do modo de vida urbano – algo que o trabalho *campesino* não permite –, são incentivos para deixar Andamarca. Entretanto, nada como a possibilidade de tornar-se *profesional* (ter um diploma) é capaz de seduzir tanto os jovens quanto os seus pais¹⁴. Em se tratando dos pais, essa perspectiva é um pouco mais

14 Enrique Rivera (2018, p. 84) cita inúmeras dificuldades encontradas por jovens andinos para concretizarem as aspirações de *ser profesional*, entre elas, as mesmas que ouvi entre os andamarquinos: problemas de adaptação relacionados à vida na cidade, discrimi-

recente. Em 2016, em minha última estada em Andamarca, percebi que se falava muito sobre isso e sobre o fato de os jovens estarem indo para a costa ainda mais cedo do que de costume – antes iam após terminarem o colégio. Nas conversas comigo, e entre eles somente, notava-se uma preocupação sobre as chances de seus filhos tornarem-se *profesionales*, algo que nos anos anteriores, ou ao menos entre 2009 e 2014, revelava-se como expectativa de apenas poucas famílias, em geral aquelas que tinham comércio (*negocios*)¹⁵, ou seja, que conseguiam acumular recursos financeiros para financiarem os estudos dos filhos na costa.

Nesse contexto, os conhecimentos que caracterizam a lida *campesina* ficam a cada dia mais distantes das novas gerações. Ainda que nem todos aqueles que se vão consigam alcançar seus objetivos ao deixarem seu *pueblo*, ir embora para a cidade é um horizonte cada vez mais presente. Tanto assim que, naquela ocasião, vários pais estavam cogitando a possibilidade de partirem com seus filhos, não por desejarem de fato viver uma experiência urbana, mas porque sofriam demais ao pensar no duro caminho que seus filhos precisariam percorrer sozinhos num lugar tão hostil. Boa parte dessa experiência não costuma ser narrada como fácil ou confortável. Mesmo aqueles que têm sucesso¹⁶, pequena parcela que tende a tornar-se incentivo para os demais, sublinham as dificuldades encontradas e tendem a falar de sua terra natal como incomparavelmente mais bonita e *sana* (saudável) do que a cidade onde vivem, o que não significa que não gostem dessas cidades em alguma medida. Entre as maiores dificuldades frequentemente mobilizadas pelos andamarquinos estão a discriminação por causa da língua e outros diacríticos que marcam o lugar do indígena andino como alguém negativamente diferente, bem como a falta de *apoyo* e de reciprocidade dos

nação, falta de recursos financeiros para custear os estudos, dificuldades para encontrar um bom lugar para morar.

15 Poucos estabelecimentos comerciais, fundamentalmente aqueles que prosperaram e, por isso, se destacam (um pequeno hotel; a agência da empresa de ônibus da região; dois armazéns que são o mais próximo a um minimercado e bazar de Andamarca).

16 Geralmente como comerciantes; eventualmente como *profesionales*.

citadinos em comparação com a *gente de la sierra*. A cidade grande é descrita como um lugar onde *nadie te va invitar*, ¿quien te va a dar? Pergunta retórica que enfatiza a quebra com um modo de existência fundado no apoio recíproco, na ajuda mútua, no ato de voltar-se para o outro, e isso pode fazer a vida na cidade ser *bien fea*, pois visto como um lugar onde as lógicas da reciprocidade não predominam (mas onde *todo es plata*).

Em Andamarca, no passado, as famílias costumavam se ajudar nos momentos mais árduos; logo, recebiam ajuda em forma de trabalho como retribuição quando precisavam. Essa prática, chamada localmente de *ayni* ou prestação de trabalho mútuo, era predominante e foi enfraquecendo na medida em que a população foi diminuindo. Cada vez mais há casais com idade avançada sem filhos jovens para cooperar. Contudo, ainda assim podemos presenciar esse tipo de trabalho coletivo, principalmente na construção de casas de adobe e durante a colheita – uma forma muito potente, inclusive, de manter e de criar relações entre/com os andamarquinos, conforme eu mesma pude observar em campo com minha participação em tais empreitadas. O oferecimento de ajuda em forma de trabalho é muito valorizado – assim como seu inverso é extremamente negativo –, conduta desejável, esperada, mas não obrigatória, cuja retribuição sequer tem prazo ou data marcada, sendo apenas vagamente estimada para quando aquele que ajudou precisar.

Este é, talvez, o tipo de circulação (de apoio em forma de trabalho e por vezes também de dinheiro¹⁷), nesse sentido de movimento, mais distante das lógicas urbanas (as quais incentivam o individualismo, a competição, a acumulação etc.); porém, que pode estar presente nas cidades salvo por uma razão: a própria presença andina. Em muitas dessas ‘outras Andamarcas’, é possível notar uma série de traços que parecem ter se originado nesses lugares com os novos moradores: festas e *cargos*, formas de

17 Como para os *cargos* festivos, quando os apoios de amigos e parentes são também chamados de *ayni* e podem incluir caixas de cerveja, um animal para ser carneado, a despesa para contratação de um músico etc.

trabalho coletivo, associações que se mobilizam em torno de questões coletivas etc., que se replicam onde quer que os andamarquinos estejam, dentro ou fora do Peru. Nem todos os aspectos indesejáveis do mundo urbano são contornados dessa forma, ainda mais diante da grande pressão que recai sobre aqueles que sentem a obrigação de *mejorar*, ou seja, de superar todos os obstáculos para prosperar – o que, como já foi dito, muitas vezes não acontece e parte desses acaba retornando para Andamarca tempos depois, segundo ouvi, quando já não veem mais alternativas de viver dignamente. Entretanto, seguindo as pistas deixadas pelos próprios andamarquinos e as de outros trabalhos (CAMPUZANO, 2013; MONTROYA ROJAS, 2010), vemos que não há somente efeitos negativos do trânsito para a costa. Mesmo com todas as dificuldades da vida urbana, há certamente uma positividade da presença andina para os próprios andamarquinos migrantes ou para os que lá estão de passagem. Assim como eles são expostos às lógicas predominantes da cidade, o próprio espaço urbano é intensamente transformado por eles de diferentes maneiras, sendo inevitável notar que sua permanência em meio a urbe traz consigo, talvez por caminhos amargos e tortuosos, a capacidade de ‘andinizar’ certos costumes e práticas, a língua e as próprias relações (entre humanos e entre esses e não humanos), criando uma outra *sierra* em plena costa, tornando esses lugares mais parecidos com seu *pueblo*.

Considerações finais

Neste texto, o objetivo foi inserir o movimento na imagem do modo de vida dos andamarquinos como princípio constitutivo fundamental de sua existência, a começar pela mobilidade espacial. O movimento, de forma mais ampla, manifesta-se através da organização social e política, da cosmologia, de certos rituais e do trabalho. O movimento que gera alternância, ou que evita concentração de energia, de forças vitais, de poder etc., é um ideal, diferentemente daquele presente nos modos de vida urbanos predominantes. A experiência na cidade é dura, embora apresente interstícios

nos quais podem brotar potencialidades diversas, transformadoras a ponto de fundarem modos de vida diferentes dos predominantes. Se percorrer a paisagem andamarquina a pé significa arriscar-se, colocar-se à prova física e subjetivamente, deixando-se permear pelo espaço (e por seres diversos) como oportunidade para forjar um corpo mais habilidoso e resistente, ao mesmo tempo em que se está atento para seres outros que compõem o entorno, descentrando-se de si mesmo, essa é uma das práticas que mais proporcionam formas de conhecer além de um sentido de vinculação com o mundo (e com tudo que nele existe). Será que poderíamos dizer algo semelhante dos trânsitos para a/na cidade? Talvez no futuro, com um maior investimento em pesquisa enfocando precisamente nesta direção alguma resposta seja possível. Por ora, a imagem que gostaria de destacar é a da cidade como lugar onde se nota ausência de movimento no sentido atribuído e almejado pelos andamarquinos, ou onde parece não haver muitos cuidados com a condução de fluxos (vitais e de poder) nem com as modulações de sua circulação, algo tão central na vida andamarquina. No espaço urbano os rodízios, as rotações e a alternância não consistem num ideal da vida coletiva, o que se nota facilmente, através de concentrações e de velocidades demasiado aceleradas, as quais fazem certos fluxos não alcançarem certos lugares e pessoas; portanto, voltar-se sempre para si não é algo, necessariamente, negativo.

Referências bibliográficas

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

CABALLERO, Indira Viana. Alimentos, reciprocidade e fluxos: sobre a lógica da alternância nos Andes peruanos. *Ilha*, v. 15, n. 2, p. 123-148, 2013.

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

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

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

CABALLERO, Indira Viana. O que a corrida de touros andamarquina pode nos dizer sobre as relações entre humanos e animais nos Andes peruanos? *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, v. 7, n. 2, p. 123–143, 2019b.

CABALLERO, Indira Viana. Entre os ausentes, os invisíveis, os animais e a paisagem: reflexões sobre o trabalho *campesino* nos Andes peruanos. In: PALERMO, Hernán; CAPOGROSSI, María Lorena (Comp.). *Tratado Latinoamericano de Antropología del Trabajo*. Buenos Aires; Córdoba: CLACSO/CEIL-CONICET/CIECS-CONICET y UNC, 2020. p. 1539–1572.

CAMPUZANO, Betina. Hace tiempo que caminas: la poética migrante en testimonios peruanos. *Jornaler@s – Revista científica de estudios literarios y lingüísticos*, año 1, n. 1, [s. p.], 2013.

CECCONI, Arianna. Todas estas montañas nos hablan. Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos. *EntreDiversidades*, n. 9, p. 87–116, 2017.

CLADERA, Jorge. Pessoas que cruzam territórios e territórios que são pessoas. As experiências do direito espacial nos Andes: um estudo de caso no noroeste argentino. *Ilha*, v. 15, n. 1, p. 149–178, 2013.

COCONIER, Gala. “¡Qolaq Sequi’aq!” (“¡Vamos a comer!”). Identidad, comensalidad y género en la alimentación de los Qom (Toba) del Centro-Este de Formosa. In: BABOT *et al.* (ed.). *Las manos en la masa: Arqueologías, Antropologías e Historias de la Alimentación en Suramérica*. Córdoba: UNC, Facultad de Filosofía y Humanidades; Museo de Antropología UNC – Instituto Superior de Estudios Sociales UNT, 2012. p. 00–00.

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

FONTES, Cristina. Caminar con bueyes. La intersubjetividad del movimiento en las tareas agrícolas (Quebrada de Humahuaca). *Estudios Sociales del Noa*, n. 18, p. 61-85, 2016.

FONTES, Cristina. Pisando fuerte e invocando santos. Formas corporales de conocimiento para caminar en el paisaje andino. *Runa*, v. 39, n. 1, p. 59-74, 2018.

GABELMANN, Olga. Caminando con llamas. Caravanas actuales y analogías para el tráfico e intercambio prehispánico en Bolivia. *Estudios Sociales del Noa*, n. 15, p. 33-58, 2015.

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

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto. Caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, n. 44, p. 21-36, 2015.

KENDALL, Ann; RODRÍGUEZ, Abelardo. *Desarrollo y perspectivas de los sistemas de andenería en los Andes Centrales del Perú*. Cuzco: CBC/IFEA, 2009.

MARTÍNEZ, Gabriel. *Espacio y Pensamiento I*. Andes Meridionales. La Paz: ISBOL, 1976.

MATOS, Ramiro. El gran camino Inka: construyendo un Imperio. Una exhibición sobre el *Qhapaq Ñan* en el Museo Nacional del Indígena Americano, Smithsonian Institution. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, v. 22, n. 2, p. 9-29, 2017.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo. *Porvenir de la cultura quechua en Perú*. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio. Lima: Oxfam América/CAOI/CONACAMI Perú/Fondo Editorial Universidad Nacional de San Marcos, 2010.

OSSIO, Juan. Andinidad. *BIRA*, n. 33, p. 39-53, 2006.

PLATT, Tristan. O feto agressivo, parto, formação da pessoa e mito-história nos Andes. *Tellus*, ano 9, n. 17, p. 61-109, 2009.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Sociología de la imagen*. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RIVERA, Enrique. ¡Qué difícil es llegar a ser profesional! Experiencias de jóvenes becarios de origen quechua en la educación superior en Perú. *Antropología Andina Muhunchik – Jathasa*, v. 4, n. 1, p. 83-104, 2018.

SPEDDING, Alison. *Sueños, kharisiris y curanderos: dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. La Paz: Editorial MamaHuaco, 2011.

VILCA, Mario. Más allá del “paisaje”. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy. ¿comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos FhyCS-UNJu*, n. 36, p. 245-259, 2009.

WACHTEL, Nathan. *Deuses e Vampiros: de volta a chipaya*. São Paulo: Edusp, 1996.

WEISMANTTEL, Mary. Seeing like an archaeologist: Viveiros de Castro at Chavín de Huantar. *Journal of Social Archaeology*, v. 15, n. 2, p. 1-21, 2015.

Andar e viver tranquilo: movimento e estabilidade no litoral piauiense

Francisco Raphael Cruz Maurício

Profecia

“Como era a profecia?”, perguntei para Eli. “Que os príncipes falsos vinham do meio do mar trocando rosário bento por rosário de ouro. Era o dinheiro deles comprando as nossas casas”. Respondeu-me e continuou. “Meu avô dizia essa profecia de Frei Damião. Príncipes falsos comprando, vendendo e trocando. Rosário de ouro é o dinheiro e o outro [rosário] são nossas humildes casas”. Era um final de tarde de vento forte, já estávamos nos despedindo quando Eli contou-me novamente a profecia na qual seu finado avô viu o futuro da Pedra do Sal.

“E uma coisa que eu observo também Raphael, quando terminar tudo, quando eles acabarem de destruir tudo, aí a gente também não vai entrar aí não. Tu sabia disso? A gente também não vai entrar aí não”. Disse Eli convicta. “Porque a Ilha do Caju, eu me criei com aqueles pedaços de camurupim, que eu te falei, meu pai pegou foi lá. Eu fui criada com a ova do camurupim”. E continuou: “[...] meu pai chegava e dizia, olha aqui meus filhos, isso aqui é pra vocês. E cada qual com seu espeto naquele fogo, aquela tranquilidade”.

O pai era mencionado em nossas conversas quando ela evocava um tempo que não mais existe, um tempo de “fartura”, de camurupim, de refeições em família ao redor da fogueira. Lembranças de uma vida de “tranquilidade”, que ela compartilhou comigo. Contudo, “[...] hoje lá na praia

é cercado. E cada guarda tem um rifle. Se entrar, morre. E no futuro aqui vai ser assim também”. Seu finado avô, pescador que bem conhecia o mar e o que vinha dele, havia profetizado o futuro há muito tempo; agora, Eli, essa mulher “criada com a ova do camurupim”, apresentava-me sua própria profecia num final de tarde de setembro, nesse lugar “esquecido” que é a Pedra do Sal.

Introdução

Antes de “empresas”¹ de energia e turismo imobiliário “chegarem” ao litoral do Piauí “cercando” terras e pessoas, os habitantes do lugar já “andavam” pela praia, mangue e mata, garantindo o “sustento”. Para eles, “andar por todo lugar” é sentir-se “liberto” e extrair frutos, peixes, crustáceos e mariscos a “hora que quiser”, é viver na “tranquilidade”.

Neste capítulo, descrevo como meus interlocutores da Pedra do Sal “concebem, narram, julgam e ironizam essas movimentações ou o seu contrário” (COMERFORD; ANDRIOLLI, 2015, p. 9). Foi possível identificar um vocabulário movimentante em seus relatos sobre a vida antes e depois da “chegada” das empresas ao litoral piauiense (COMERFORD; ANDRIOLLI, 2015, p. 8). A partir dos sentidos evocados por eles, reflito sobre a intensidade e a extensão da mobilidade no extrativismo artesanal (CARNEIRO; DAINESI, 2015). Contrastando o “andar” dos extrativistas com o “botar” e “cercar” promovidos por “empresas”, argumento que se sentir “liberto” é uma qualidade intensiva da mobilidade relacionada à extensividade do “andar por todo lugar”, compondo, assim, a “vida tranquila”. O que pre-

1 A palavra “empresa” engloba diversos projetos econômicos instalados ou em vias de instalação por “gente de fora”, podendo referir-se a parques eólicos, criatório de camarão ou demarcações de terra para a construção de resorts de luxo. Como termo abrangente, o tipo específico de empreendimento a que se refere é dado no contexto da conversação. Neste texto, a palavra “empresa” fará referência à empreendimentos de turismo imobiliário, mas principalmente à parques de energia eólica instalados por duas empresas multinacionais.

tendo abordar é precisamente uma tranquilidade movimentante que grassa pelas terras litorâneas piauienses, na qual a estabilidade é indissociável da mobilidade entre a casa e os lugares de caça, pesca e coleta.

Para contextualizar essas reflexões sobre a mobilidade no litoral piauiense, apresento as características morfológicas da Pedra do Sal e a territorialidade de seus habitantes, isto é, o modo pelo qual meus interlocutores de pesquisa organizam e dão sentido aos lugares de uso comum e de posse familiar. Descrevo algumas atividades extrativistas em aquíferos e matas para o leitor dimensionar a extensão das movimentações pelo ambiente ilhéu. Em seguida, apresento o “botar”, “cercar” e “andar” como senhas para a compreensão de sentidos e práticas de movimentação no litoral piauiense. Ao final, busco caracterizar a almejada “vida tranquila” como estabilidade na mobilidade e afirmo que as formulações dos extrativistas da Pedra do Sal contribuem para o entendimento de dimensões autônomas e heterônomas da mobilidade.

Da “terra” ao “terreno”, passando pelo povoado

A Pedra do Sal situa-se no litoral de Ilha Grande de Santa Isabel, um bairro rural do município de Parnaíba, e uma ilha marinha costeira e oceânica de 240 km² (COMISSÃO ILHA ATIVA, 2012). Em 288 hectares, estão alocados os aparelhos públicos de saúde e educação, a associação de moradores e o cemitério comunitário, a capela Bom Jesus dos Navegantes e a Assembleia de Deus, bares, quitandas e aproximadamente 350 casas pertencentes aos “moradores” da Pedra do Sal e à “gente de fora”, como os que veraneiam no lugar em datas específicas do calendário nacional como o Carnaval ou o Ano Novo (MAURÍCIO, 2020a). A Pedra encontra-se distante 16 km do centro urbano da municipalidade, cujo acesso se dá pela Ponte Simplício Dias da Silva e pela PI-116. É o único povoado de Santa Isabel a encontrar o Oceano Atlântico, possuindo uma faixa de praia com 8 km de extensão utilizada para a subsistência dos moradores, para o lazer dos turistas e para a geração de energia eólica por empresas multinacionais.

Em 2012, o lugar possuía uma população de 980 habitantes agrupados em 190 famílias, cujos membros eram ativos no extrativismo marinho e florestal, na agricultura familiar, na criação de animais, no comércio de alimentos e bebidas em bares na praia. Uma parcela menor ocupava-se no trabalho doméstico e na construção civil. Em 2015, 80% dos habitantes do lugar possuíam renda de até um salário-mínimo, 96% possuíam moradia própria – destas moradias, 75% eram construídas com tijolo e 25% de taipa. Quanto aos níveis de educação formal, 44% dos habitantes cursaram o Ensino Fundamental e 36% o Médio (BEZERRA, 2016; BEZERRA *et al.*, 2017).

Apesar de a Pedra do Sal pertencer administrativamente ao município de Parnaíba, estar em Pedral² é percebido como estar fora da “cidade”, mas dentro da “ilha”, sendo comum ouvir dos ilhéus, “vou a Parnaíba”. Ir a Parnaíba é ir até o hospital, ao colégio, ao comércio, à rodoviária. Assim, o “povoado” é percebido por seus habitantes como englobado pela Ilha Grande de Santa Isabel e não pelo município de Parnaíba, que assume a posição desse outro lugar, a cidade, na cosmografia (LITTLE, 2003) dos moradores.

No vocabulário pedral, “comunidade” é palavra cuja conotação é sociológica, isto é, refere-se ao campo semântico das relações sociais; já “povoado” possui sentido mais geográfico e que, por sua vez, se associa às relações ecológicas. Assim, o termo “comunidade” é utilizado, por exemplo, em histórias sobre a luta por território com fazendeiros no passado ou com empresas de energia eólica no presente. Já o termo “povoado” é mais comumente encontrado em descrições nativas sobre o lugar, sua paisagem de praia, mangue, dunas e matas. Pode-se dizer que a “comunidade” está para o “povoado” assim como a pessoa está para o lugar.

Por lá, “morador” designa quem mora na Pedra do Sal e possui uma parentela residente no povoado. Alguém que lá não nasceu, mas constituiu família e reside, é considerado morador, como os que migraram de povoados vizinhos e estabeleceram família no lugar ou os que se casaram com na-

2 Pedral é uma abreviação do topônimo Pedra do Sal utilizado pelos moradores do povoado e por aqueles que frequentam a praia de mesmo nome.

tivos e iniciaram novas famílias. Aqueles que possuem casa de veraneio ou frequentam a praia nos finais de semana são chamados de “gente de fora”, expressão que engloba o turista, o parnaibano, o teresinense ou o paulista, esse outro da cidade. O oposto destes é o “filho do lugar”, que designa entre os moradores aqueles que nasceram e se criaram no povoado, denotando, assim, uma imagem de nós configuradora de ordem hierárquica (ELIAS; SCOTSON, 2000) na valorização da origem e da permanência prolongada na Pedra do Sal, elementos sociais e temporais que distinguem, no interior da “comunidade”, o “filho do lugar” em relação ao “morador”.

Quanto às categorias de classificação do espaço, existem a “terra” e o “terreno”. A palavra terra engloba os lugares de uso comum, como a praia, o mangue e a mata; já o terreno identifica aqueles que são de uso familiar, por exemplo, a casa, o quintal e o sítio. Pode-se afirmar que a terra está para o terreno assim como a comunidade está para a família. Enquanto o uso da terra é ordenado por regras consuetudinárias que não estão escritas em parte alguma, mas ordenam as práticas extrativistas em todo o lugar, o terreno é organizado pelas relações de parentesco, notadamente aquelas estabelecidas entre o pai e os filhos, que ordenam a divisão e a sucessão do terreno após o casamento.

A territorialidade (GODÓI, 2014) pedral resulta da combinação da posse familiar do “terreno” com o uso comunitário da “terra”, sendo tais posses e usos ordenados cada um por seus respectivos códigos familiares ou comunitários, que instituem que qualquer morador pode caçar na mata, mas somente os parentes manejam as galinhas no quintal. Nessa cosmografia, as regras consuetudinárias estão para as relações de parentesco assim como o uso comum da terra está para o uso familiar do terreno³. E a com-

3 As culturas praticadas nos quintais são de milho, feijão, cana, mandioca, batata-doce, e macaxeira, ata, coco, acerola, manga, limão. São criados no quintal, mas também soltos, galinha, capote, pato, ovelha, cavalo, gado, porco, jumento. Gato, cachorro e alguns passarinhos são animais de estimação. Assim, além do grupo doméstico, estão presente nos “terrenos” uma variedade de plantas leguminosas, frutas, animais de criação destinados ao consumo familiar e animais de estimação.

binação desses diferentes espaços e códigos de ética realiza-se por meio da mobilidade entre a casa e a mata ou entre a casa e o mar.

Durante o século XX até o início do XXI, os moradores da Pedra do Sal viveram sob o domínio da família Silva, composta por políticos e fazendeiros de Parnaíba. Apesar de não terem a posse legal das terras de Ilha Grande, só conquistada em 1989, os Silva controlavam o ingresso de pessoas no povoado e sua permanência através de um tipo de patronagem (WOLF, 2011) que combinava elementos da relação de morada (PALMEIRA, 1977) com o coronelismo político (LEAL, 1997). O acesso a “terrenos” era retribuído com a fidelização do voto em candidatos da família Silva em pleitos políticos (MAURÍCIO, 2020a). Apesar de exercer o controle sobre os usos possíveis e impossíveis dos “terrenos” familiares, os Silva não restringiam a utilização de matas, aquíferos ou mangues por parte dos extrativistas, inclusive reforçavam essa suposta generosidade senhorial em palanques nos comícios eleitorais. De tal modo que sob o regime silvista era possível ao morador da Pedra do Sal utilizar livremente a “terra”, mas não o “terreno”, isto é, podia pescar, catar e coletar sem restrição; assim, para construir uma casa de palha ou taipa no lugar, era preciso a concessão dos Silva.

Tal sistema perdurou até o início dos anos 2000 e foi progressivamente desarticulado à medida que os moradores se organizaram como sociedade civil em sindicatos e associações nos anos 1990, além da melhoria na condição de vida na década seguinte por meio do auxílio financeiro proveniente do Seguro Defeso ao pescador artesanal e de programas sociais, como o Bolsa Família. Na primeira metade dos anos 2000, os Silva passaram a negociar as terras de Ilha Grande com empresas multinacionais de turismo imobiliário e geração de energia eólica. Os direitos territoriais dos moradores foram invisibilizados nesse processo e desde então parte das terras de uso comum utilizadas para o extrativismo artesanal encontra-se sob domínio fundiário das empresas ou sob o impacto ambiental promovido por suas instalações.

O fim da patronagem silvista e o estabelecimento das empresas multinacionais de energia e turismo imobiliário em Ilha Grande acarretaram mudanças no ordenamento territorial do povoado. A primeira foi a degra-

dação ambiental e a privatização de áreas de uso comum decorrentes da instalação das infraestruturas de geração, controle e distribuição de energia. As “terras” utilizadas pelos extrativistas para caça e coleta durante o mandonismo silvista foram restringidas no novo ordenamento territorial promovido pelas empresas. A segunda foi o uso de cerca pelos moradores para demarcar o “terreno” familiar, algo que os Silva proibiam, visto que simbolizaria a posse do morador em detrimento da propriedade daquela família. A terceira foi a especulação imobiliária promovida pela “gente de fora”, atraída ao lugar pelo fim das restrições silvistas e pela instalação das empresas, modificando a demografia do povoado. A quarta foi a dificuldade de reestabelecimento no povoado dos que haviam migrado para centros urbanos por motivos de trabalho, pois a família vendeu para “gente de fora” parte do “terreno” que poderiam ocupar ao retornarem⁴.

Do mar ao mangue, passando pela mata

Apesar das casas da Pedra do Sal ocuparem 288 hectares, os moradores do lugar utilizam para o seu “sustento” diferentes unidades ecológicas distribuídas pelos 240 Km² que compõem a área total de Ilha Grande de Santa Isabel (COMISSÃO ILHA ATIVA, 2012). De modo que da praia, passando pelo Bom Jesus até o povoado Labino, colhem caju (*Anacardium sp.*), próximo aos cajueiros encontram o jatobá (*Hymenaea sp.*) e o guajirú (*Chrysobalanus sp.*) e no carrasco, um ambiente de vegetação densa, de difícil acesso e sob dunas fixas, extraem o tucum (*Astrocaryum sp.*)⁵.

Na área de restinga, na direção do Labino, espalham-se carnaúbas (*Copernicia prunifera*), de onde artesãos retiram a palha. Do carrasco até a proximidade das dunas, são extraídas duas qualidades de murici (*Byrsoneira sp.*), o pitanga e o da praia, assim como a murta (*Myrtus sp.*). Pró-

4 Esta quarta mudança nas relações socioespaciais na Pedra do Sal foi analisada em Maurício (2020c).

5 Os dados referentes ao extrativismo animal e vegetal foram embasados no trabalho de campo e em Comissão Ilha Ativa ([s. d.]).

xima às dunas, há ameixa (*Ximenia sp.*). A goiaba localiza-se no Bom Jesus. Na direção da Barra das Canárias, ficam os mangues de onde extraem o caranguejo e a ostra. Já o siri (*Callinectes sp.*) encontra-se ao longo dos 8 Km da faixa de praia da ilha. Do mangue à praia, os habitantes da Pedra do Sal identificam a presença de 19 animais silvestres, entre mamíferos, aves e répteis, os quais utilizam diversas lagoas; o Igarapé das Ostras e o mar, dos quais são extraídos por volta de 14 tipos de peixes, segundo a classificação nativa. O camarão (*Macrobrachium sp.*) concentra-se nas lagoas e no mar. No Igarapé das Ostras, estão o caranguejo-uçá (*Ucides cordatus*) e o marisco.

O regime de chuvas (janeiro a junho) e as grandes marés (agosto e setembro) propiciam o encontro das águas da chuva e do mar entre janeiro e maio, formando as lagoas intermitentes. As lagoas são identificadas por nomes como Pema, Saúna, Alvim, Tanque Novo, Azul, Piau, Patos, Cobra e suprem os moradores de diferentes povoados de Ilha Grande. A variação sazonal entre “inverno”, período chuvoso e “verão”, período entre julho e dezembro sem precipitações, são referências para organizar a pesca em lagoas e no mar.

No período chuvoso, as lagoas são priorizadas, pois as precipitações tornam a pesca em alto mar um empreendimento arriscado. O período do verão, quando as chuvas cessam, coincide com o período das grandes marés, quando o mar é priorizado para a pesca. Dessa maneira, no inverno utilizam as lagoas; no verão, o mar. Esse arranjo hidroespacial lagoa-mar ordenado de acordo com o arranjo ecotemporal inverno-verão, propicia estabilidade no consumo do pescado entre as famílias locais durante a maior parte do ano e viabiliza renda através da comercialização com atravessadores.

O extrativismo do caju⁶ possui uma dinâmica de aprendizado intergeracional e matriarcal. A prática é transmitida de mãe para filha até as netas e os netos. Contudo, esse aprendizado depende da convivência entre

6 A floração do caju ocorre de junho a agosto; a frutificação, de julho a dezembro com pico de agosto a novembro; a safra, de agosto a dezembro.

os membros da família durante a prática extrativista, na qual um conhecimento sobre como andar e se localizar na mata é aprendido na medida em que o descendente observa e ao mesmo tempo performa como seu ascendente se relaciona com o ambiente ao seu redor, exigindo aquilo que Ingold (2015) chamou de “educação da atenção”, na qual o conhecimento deriva da experiência imediata com o mundo.

O aprendizado do extrativismo do caju inicia-se na infância; contudo, a mulher permanece vinculada a ele durante o ciclo de vida, enquanto o homem é deslocado para a pesca e nela permanece até sua aposentadoria. Este adentra o “mato” em decorrência do parentesco com a mulher, isto é, na condição social de filho, neto ou marido e sua participação é percebida como uma “ajuda” ou “lazer”. Se alguma generalização pode ser feita, excetuando casos extraordinários, é que, na Pedra do Sal, o mar e a mata correspondem a ambientes apropriados por diferentes gêneros, indicando a existência de homens e mulheres ecologicamente situáveis a partir das práticas extrativistas ou de ecologias generificadas no litoral do Piauí.

Apesar da segmentação ecológica entre os gêneros, o extrativismo florestal e o marinho se complementam na organização da alimentação e renda do grupo doméstico. O caju, apanhado pela mulher na mata e comercializado no mercado, contrabalança a falta de renda ou alimento advindo de uma pesca malsucedida. Assim, os princípios de divisão e complementariedade do trabalho do homem e da mulher e do ambiente florestal e marinho operam na reprodução social das famílias.

A partir dos anos 2000, a instalação de parques eólicos desmatou cajueiros e impactou o trabalho da mulher na mata, que experimentou a escassez do fruto. Tal situação inaugurou a tendência da crescente dependência da família em relação à pesca e, assim, o desequilíbrio, no sentido chayanoviano do termo (CHAYANOV, 1966), no arranjo de gênero e ecológico que organiza o extrativismo artesanal. A pesca na Pedra do Sal é percebida como uma atividade instável, e o peixe é considerado um animal “inteligente” com “vontade” própria, ou seja, capturado pelo pescador se o próprio peixe quiser. Além de o pescador lidar com a agência do peixe, tem

de manejar os efeitos da diminuição progressiva do pescado em decorrência de anos de pesca de arrasto praticada por grandes embarcações da indústria pesqueira no litoral piauiense.

Na cosmologia pesqueira, o pescador está à mercê do peixe. Já na mata, o caju está ao alcance da mão da extrativista e depende de sua disposição em colhê-lo e da oferta natural do fruto. Se a pesca é regida pela instabilidade, a coleta de caju é percebida como estável. E é essa estabilidade que equilibra a instabilidade da pesca e oferece renda e alimentação ao grupo doméstico no caso de o pescador não ter tido êxito no mar. O desmatamento de cajueiros promovido pela instalação de parques eólicos não apenas impacta o trabalho da mulher mas também o do homem. Sem a tradicional oferta de caju, o homem terá que capturar mais peixes para atender às demandas de alimento e renda da família⁷.

Do “botar” ao “cercar”, passando pelo “andar”

Autores da economia política agrária usaram termos como *land rush*, *land-grabbing* e *new enclosures* para caracterizar o açambarcamento de terras ocupadas por camponeses e povos tradicionais em países da África, Ásia e América Latina após a crise econômica de 2008. A justificativa para investimento em larga escala em terras foi apresentada por corporações capitalistas através de narrativas de crise ligadas à escassez crescente e à catástrofe iminente (WHITE *et al.*, 2012).

A solução para tais crises alimentares, energéticas e climáticas consistia em capturar os potenciais das chamadas terras marginais, vazias e disponíveis. Com maior frequência esse açambarcamento ocorreu em situações nas quais a população local não possuía direitos formais sobre a terra, mas também em toda uma gama de regimes de direitos de propriedade: terras públicas, terras de uso comum e terras privadas, inclusive em terras

7 Tratei da organização e o funcionamento das práticas extrativistas na Pedra do Sal em Maurício (2020b).

de reforma agrária (WHITE *et al.*, 2012). A partir dos anos 2000, ocorreu uma corrida por terras (SASSEN, 2016) no litoral nordestino do Brasil visando à instalação de empreendimentos econômicos diversos, tendo a carcinicultura antecedido a chegada de projetos de turismo e energia.

O litoral do Piauí situa-se entre a badalada Jericoacoara, no Ceará, e os famosos Lençóis Maranhenses, ambos englobados pela assim chamada Rota das Emoções, um percurso turístico embasado em redes de hotéis, serviços de passeio etc. Para certa mentalidade empresarial e governamental, o litoral piauiense era um potencial não aproveitado entre esses dois polos de turismo em plena era do neodesenvolvimentismo. Foi baseada numa certa noção de terra vazia que se ancoraram as justificativas de empresários e governos para a instalação de tais projetos no estreito litoral piauiense.

A discussão sobre *landgrabbing* e *enclosures* tendeu a concentrar-se no cercamento de terras; contudo, proponho pensar o cercamento de pessoas e seus movimentos cotidianos em situações percebidas por meus interlocutores de pesquisa como “ficar cercado” em decorrência da convivência com empreendimentos de grande escala. Recorro aos relatos de Zé, Norma e Bureta, destacando um vocabulário movimentante (COMERFORD; ANDRIOLLI, 2015) e imovimentante também composto pelo “botar”, “cercar” e “andar”.

“Botar”

A área setentrional de Ilha Grande de Santa Isabel, onde se localiza a Pedra do Sal, foi assediada por investidores estrangeiros, tendo o setor de geração de energia eólica conseguido territorializar-se extensivamente na ilha entre 2006 e 2020. Contudo, as “eólicas” foram antecedidas por projetos faraônicos de resorts de luxo ainda na primeira metade dos anos 2000.

- O senhor se lembra como foi a essa “chegada” das empresas?
- Na verdade, quando elas apareceram, foi um debate muito grande. A gente passou uma dificuldade muito grande. [...] É como isso aqui, foi muita briga. Briga assim, em termos de reu-

nião, de ajuda de todas as comunidades. [...] E foi muito difícil, foi uma briga muito grande. Que eles queriam tirar o pescador aqui. Isso aqui era pra passar o rodo. Aí botava a gente lá pra região, quando nós fomos na pista, na piçarra, nós entramos no asfalto, aí corremos de lado do cata-vento que tá até queimado, que eu te mostrei. Era ali [ele descreve o percurso que fizemos de moto entre a Pedra do Sal e Parnaíba]. E aí, abaixo daquele cata-vento, é uma região que eles iam providenciar pra botar todo mundo da Pedra do Sal pra lá. E isso aqui ficava só pra empresa. Aí moço, mas foi dolorido.

- O pessoal não quis sair daqui não?
- Não, ninguém não quis. Não aceitou de jeito nenhum, não.
- Eles ofereceram só o lugar ou ofereceram indenização?
- Nada de indenização, era só mesmo o lugar. E a gente mesmo com indenização, nós não queríamos ir. Porque quem tá num cantinho desses, numa paz dessa aí. A gente se bateu de mais, sofreu muito, muito mesmo. E todo dia reunião.
- E hoje, como é que tá essa relação com as eólicas?
- Hoje a gente acha que saiu do sufoco, né, Raphael. Que num é bem confiando não. A gente ainda tem medo de estourar ainda, mas parou. Não mexeram mais com a gente não. [...] A gente tem medo que aconteça deles virem de novo. Aqui eles não ofereceram nada pro pescador, nada pra comunidade. O que eles ofereceram foi só despejo, era só sair fora e pronto. Ainda bem que a gente teve coragem de reagir. (Entrevista com Zé Garoto, 3 de setembro de 2016).

Seu Zé Garoto nasceu no Cal, um povoado próximo aos Morros da Mariana. Lá, era agricultor, mas estava cansado de perder a roça com o aumento das águas do rio. Nos anos 1980, foi com a esposa e os seis filhos para a Pedra do Sal, após ter permissão dos Silva para fazer morada no lugar. A agricultura foi substituída pela pesca; mas, quando o conheci era comerciante, possuía uma pousada geminada à sua casa e um bar na praia, administrado pela família.

Destaco no relato de Zé um vocabulário associado ao tema do deslocamento compulsório⁸: “tirar”, “passar o rodo”, “botar”, “mexer”, “despejo”, “sair fora”. A chegada da empresa “mexeu” com os moradores, isto é, os importunou, disseminando dúvida sobre o destino daquela “comunidade” que nunca possuiu a titulação das “terras” comuns da ilha nem a regularização fundiária dos “terrenos” familiares. A mexida foi experimentada como “sofrimento” com a proposta de “botar” os moradores da Pedra do Sal numa área fora do perímetro do povoado, apartando-os das matas e aquíferos utilizados no extrativismo artesanal e da praia, lugar valorizado cultural e economicamente devido às possibilidades que oferece à pesca e ao comércio de alimentos e bebidas com “gente de fora” que a frequenta nos fins de semana e feriados nacionais.

O deslocamento compulsório não se realizou, disse Zé Garoto, atribuindo a permanência no lugar à “briga”, isto é, a articulação comunitária em reuniões e assembleias contra o “despejo”. O que estava em jogo para Zé e as pessoas como ele era que o deslocamento ameaçava a “paz” que tinham nesse “cantinho” que é a Pedra do Sal. A estabilidade sugerida pela “paz” está enraizada; pode-se-ia dizer, ainda, territorializada, associada ao termo “cantinho” para referir-se à Pedra e a certo estado espiritual das relações sociais produzidas entre seus habitantes através daquele lugar. É propriamente esta qualidade atribuída pelos moradores que torna a permanência não intercambiável pelo dinheiro oferecido naquele momento pela empresa; afinal: “mesmo com indenização, nós não queríamos ir”. Mais adiante, no relato do pescador Bureta, a “tranquilidade” é acionada para referir-se à mobilidade espacial pela ilha e a utilização comunitária de matas, mangues e igarapés, indicando a “paz” do “cantinho” e a “tranquilidade” de “andar”, “catar” e “pescar” que compõem o modo pedral de habitar o litoral piauiense.

8 O deslocamento compulsório ocorre quando residentes de determinada área são remanejados contra a sua vontade para outro lugar.

Antes de adentrar às formulações do pescador ilhéu, apresento o relato de Norma, artesã e liderança comunitária, sobre a convivência com os parques eólicos das empresas Engie e Omega. Apesar da organização popular local e a fiscalização do poder público ter barrado a instalação do *resort*, isso não impediu que anos depois os moradores do lugar assistissem a Pedra do Sal recompor-se numa dessas paisagens da transição energética (FORTIN, 2015) à custa da perda do controle e acesso dos extrativistas artesanais às matas e aquíferos da ilha, fontes de seu “sustento” e “tranquilidade”.

“Cercar”

No dia 13 de fevereiro de 2009, foi inaugurado o primeiro parque eólico do Piauí. O lugar escolhido para a instalação foi Ilha Grande de Santa Isabel, em decorrência dos fortes ventos que sopram na ilha, já relatados por cronistas desde o século XIX (CAMPOS, 1947). O parque recebeu o nome de Usina Eólica Pedra do Sal por se encontrar nas imediações da Pedral e possuía capacidade de produção de 18 MW por meio de 20 aerogeradores de 54 metros cada. A usina fora integrada ao Sistema Interligado Nacional (SIN) pela subestação parnaibana da Companhia Energética do Piauí (CEPISA). Cinco anos após aquela inauguração, em 12 de maio de 2014, a Omega Energia instalou o Parque Eólico Complexo Delta com 35 aerogeradores, quinze a mais que a Tractbel, mais altos, com 90 metros de altura, e mais potentes, gerando 70 MW de energia.

No decorrer da década de 2010, a Tractbel mudou de nome para Engie, passando a ser controlada por um grupo franco-belga, e a Omega Energia tornou-se a empresa com maior número de aerogeradores instalados em Ilha Grande. Em 2018, existiam sete parques eólicos com 162,8 MW de capacidade instalada para geração de energia através de 89 aerogeradores ocupando 1.327,7 ha de terras (LIMA, 2019), uma área quase cinco vezes maior que a ocupada pelas casas de moradores da Pedra do Sal.

A territorialização (MIRANDA, 2013) dos parques eólicos é um processo de extensão e intensidade consideráveis. A implantação de aeroge-

radores demanda “grande área para geração de energia além do espaçamento entre elas para que o efeito de captação do fluxo de ar seja o menos turbulento possível” (DUTRA, 2007, p. 2). Para ser fixada ao solo, requer perfurações de profundidade variadas entre 12 e 30 metros (LIMA, 2019). Por sua extensão territorial, a instalação de aerogeradores promove alterações significativas na paisagem (SCHEIDEL; SORMAN, 2012) e no subsolo, danificando o meio biofísico, como os lençóis freáticos responsáveis pela formação das lagoas intermitentes na Pedra do Sal, fontes de pescado para as famílias locais na estação chuvosa.

Os estudos e relatórios de impacto ambiental encomendados pelas próprias empresas de energia reconhecem que a fase de implantação dos parques produz degradação ambiental decorrente da instalação da infraestrutura do parque (edifício de comando, aerogerador, pista, subestações coletora e elevadora, linha de transmissão), alterando a qualidade das águas superficiais, subterrâneas e do solo, perda de cobertura vegetal contínua, afugentamento da comunidade faunística (peixes, anfíbios e répteis, aves e mamíferos) e alteração na biota aquática (MINERAL ENGENHARIA E MEIO AMBIENTE, 2019). O relato dos moradores do lugar coletado durante o trabalho de campo informa que, na fase de operação dos parques, ocorrem alterações socioespaciais como contenção territorial (cerca, cancela) e vigilância dos extrativistas (guarda, guarita) (MAURÍCIO, 2020a).

O período de instalação e expansão dos parques eólicos sob Ilha Grande foi marcado para os extrativistas da Pedra do Sal por sucessivas perdas de terra e recursos naturais importantes na reprodução social das famílias do lugar. Eles assistiram ao desmatamento de cajueiros e ao aterramento de lagoas na fase de instalação da infraestrutura de geração de energia. Viram mais de mil hectares de terras, nos quais estão localizadas lagoas e matas, serem interditados para o uso da população local na fase de operação dos parques (LIMA, 2019). A degradação ambiental e a privatização de terras e aquíferos promoveram a espoliação ambiental (LATORRE; FARRELL; MARTÍNEZ-ALIER, 2015) dos extrativistas pelas empresas de energia ao longo

do período 2006-2019, ao separá-los dos meios de vida (CANDIDO, 2003) que possibilitam o “sustento”.

Além dos cajueiros, as lagoas são outra unidade da paisagem integrada ao modo de vida ilhéu. Elas se originam em diferentes lugares da Pedra do Sal e da ilha como um todo, recebendo cada qual um nome próprio. Elas possuem um ciclo ecológico associado às mudanças nas estações. Em tempo de “inverno bom”, as lagoas enchem e geralmente atravessam o ano com quantidade considerável de água e peixes, tal como pude observar em 2017, 2018 e 2019. Em anos de “inverno ruim”, como em 2015 e 2016, elas “secam”, servindo apenas para os porcos banharem-se ou os cavalos beberem água.

Os habitantes do lugar compreenderam que a presença dos parques eólicos dificultou o acesso a aquíferos e à área de coleta de frutos e caça de animais. As restrições ao uso, expressas em placas⁹, na presença de guardas, guaritas e cancelas tentam regular a mobilidade dos extrativistas nas porções da ilha ocupadas pelos parques das empresas Engie e Omega promovendo a sensação de “ficar cercado”.

Parece que a gente parou, estagnou, porque tudo gira em torno deles; eles tomaram de conta de tudo, e a gente ficou ali cercado. É como se a gente tivesse que viver ali naquele meio e eles ao redor tomando conta de tudo e a gente não consegue sair, fluir, crescer [...]. A população em si vive um conflito, porque regrediu muito aqui. Se não tivesse tido as torres, a gente tinha as áreas, tinha como sair pra pescar, tinha como vender um peixe. Porque tem época que pescar no mar fica difícil; aí, nessa época do

9 Durante o trabalho de campo, registrei o enunciado de placas afixadas pelas empresas de energia que proibiam a caça e coleta de madeira pelos extrativistas como uma medida de proteção ambiental. Outras placas operavam discursos do “cuidado” e do “risco” que alertavam sobre choque elétrico e proibição do acesso à área do parque eólico. Compreendo que as empresas utilizaram cercas, guaritas, portões e cancelas como infraestruturas materiais de privatização da terra e que as placas funcionaram como discursos que cercam, isto é, buscam criar as condições simbólicas para a eficácia social das infraestruturas materiais de privatização.

inverno, ia pra lagoa, vendia peixe e ia crescendo. E com esse negócio dessas torres aí, a gente não vê o crescimento de nada. Mudança pro bem não, só pro mal. (Entrevista com Norma em sua casa, 9 de abril de 2016).

No início do trabalho de campo, havia identificado o processo de cercamento de terras e aquíferos, mas ainda não havia percebido que meus interlocutores de pesquisa também falavam sobre o cercamento de pessoas. Para essa conversão do olhar do pesquisador, foi importante a reflexão da artesã Norma sobre a convivência com os parques eólicos, de onde destaco um vocabulário imovimentante: a “gente parou, estagnou”; a “gente ficou cercado”; a “gente não consegue sair, fluir, crescer”; “tudo gira em torno deles”. Penso que o relato de Norma revela uma escala antropológica dos *land enclosures*, uma espécie de gente *enclosures*, que tem escapado às análises de economia política agrária porque está restrita aos termos fundiários dos cercamentos.

Um fragmento do relato do pescador Bureta durante uma oficina de assessoria jurídica na associação comunitária também expressa algo das relações natureza-gente na Pedra do Sal.

[...] Tudo aqui faz parte da minha vida [matas, mangues, praia, igarapés, lagoas], destruindo tudo isso, faz parte da morte da gente. Já tá mermo que matar a gente. Tá matando a natureza e tá matando o ser humano, porque tudo isso faz parte da nossa vida. (Bureta, durante oficina jurídica na Associação de Moradores, 24 de maio de 2015).

As percepções de sentir-se “cercada”, assim como foram cercadas as terras e os aquíferos “tomados” pelas empresas de energia e a “morte” do ser humano como extensão da morte da “natureza”, tal qual entendida por Bureta, podem ser explicadas pelo fato de o extrativismo artesanal praticado na Pedra do Sal estar *rooted* no ecossistema local por meio de uma *coproduction*, isto é, “interactions between and mutual transformation of people and living nature” (VAN DER PLOEG, 2013, p. 19). De modo que as

transformações no meio biofísico podem ser experimentadas como transformações humanas através de um contínuo gente-natureza.

A implantação das “torres” significou a perda de áreas utilizadas para a pesca em lagoa, particularmente importantes no inverno. Devido aos ventos fortes da estação, a pesca em alto mar torna-se arriscada. A pesca em lagoa e no mar se complementam na Pedra do Sal, formando um arranjo lagoa-mar no qual se alternam os usos das águas salgada e doce de acordo com o calendário ecológico, proporcionando alimentação e continuidade da venda do pescado e, assim, o “crescimento” da pessoa.

A venda do peixe é uma maneira de fazer dinheiro e, assim, manter abastecido o fundo de manutenção da família pedral com bens não produzidos na ilha, tais como roupas, eletrodomésticos, alimentos e remédios industrializados. Na Pedral, a venda de peixes, frutos e crustáceos possibilitam acesso a uma “renda”. Outras fontes são o pequeno comércio (quitandas e bares) e os benefícios sociais do governo, por exemplo, a aposentadoria rural, o Seguro Defeso do pescador artesanal e o Programa Bolsa Família, como já destacado.

Nesse contexto socioeconômico, a restrição à pesca em lagoa representa a perda de uma importante fonte de renda para o morador. Contudo, esse efeito também é sentido ao nível do estatuto da pessoa, sendo expresso na condição de não mais conseguir “crescer”, de ficar sem uma renda ou de ter ela diminuída. Não ter acesso aos peixes nas lagoas, porque parte delas foram aterradas para a construção de pistas, impactou as estratégias econômicas locais e rebateu na própria condição social da pessoa, que não mais cresce, que ficou “estagnada”.

“Crescer” no universo do povoado é uma característica socialmente importante para uma avaliação positiva da conduta pessoal. As possibilidades de crescer para a maioria dos habitantes da Pedra do Sal ainda são buscadas no mar, nas lagoas, na mata e no mangue. Nesse cercamento de terras, aquíferos e pessoas, eles estão no “meio”, como expressou Norma, e quem está ao redor são os parques e suas empresas, “tomando conta de tudo”, fazendo “tudo girar em torno deles”.

A tríade “cercar” a natureza, “parar” e “estagnar” gente pode indicar uma escala antropológica dos *enclosures* no litoral piauiense. De modo que a instalação dos parques da Engie e da Omega na ilha não significou apenas o início da geração de energia eólica no Piauí, integrando o estreito litoral do estado à fronteira energética brasileira, nem foi apenas uma estratégia governamental de diversificação da matriz para a transição rumo às fontes ditas renováveis ou exclusivamente a territorialização de capitais do Norte Global na semiperiferia do sistema-mundo capitalista. Significou também a produção de escassez de frutos e peixes no “sustento” das famílias, a “estagnação” da pessoa e o não “crescimento” da “gente” do lugar.

“Andar”

As práticas extrativistas de meus interlocutores são práticas de mobilidade. É deslocando-se da casa para a mata, por exemplo, é que conseguem o “sustento” da família, isto é, alimento para o grupo doméstico e renda com a comercialização do excedente no mercado municipal em Parnaíba (MAURÍCIO, 2020b). É movimentando-se entre a “terra” e o “terreno” que Dona Eli coleta o caju no mato para o consumo em casa ou transforma-o em doce e licor para vender na comunidade ou na cidade. Assim, ela pode “crescer”, como afirmou Norma, pois tem uma fonte de renda.

Lembro ao leitor que os moradores do lugar não eram privados de matas, mangues e lagoas nos tempos em que o silvismo exercia controle político sobre a organização fundiária da ilha. Foi com a chegada das empresas de energia nos anos 2000 que experimentaram a limitação à mobilidade com as cercas, cancelas e guaritas dos parques eólicos, e com a privatização de áreas de uso comum que as seguiu. A mobilidade pelos ecossistemas ilhéus é parte da territorialidade da gente da Pedra do Sal. No cercamento de terras, aquíferos e pessoas inaugurados pelas empresas ao “tomarem conta de tudo”, o passado tende a ser pensado em relação ao presente como um período de ampla mobilidade, isto é, sem as restrições ao movimento pela geografia de Ilha Grande, experimentando a pessoa uma condição

de “liberdade” ancorada no “entrar e sair” do mangue, da praia, da mata, “toda a hora que quisesse”, como expressou Bureta em seu relato.

Olha, uma ilha dessa é muito grande, eu num faço questão, eu num faço não questão, dizer, vou querer esse pedaço de terra pra mim! Não quero não, eu só quero viver liberto como eu comecei minha vida, só quero viver liberto. Faço empenho de tomar terra de ninguém não, quero não. “Vou cercar aqui essa grande área pra mim”, quero não. Eu só quero viver liberto, sem a perseguição de nenhum empreendedor desses, só queria viver minha vida tranquilo, liberto, podendo entrar e sair, como se diz, toda hora que eu quisesse; podendo pescar nas minhas lagoas; podendo pescar nos meus igarapés; podendo catar meu caranguejo, no dia que eu quisesse meu caranguejo, nos mangues; podendo pescar na minha praia tranquilo; podendo andar por todo lugar que eu nasci e me criei andando tranquilo; podendo colher meus cajus, meus murici. (Bureta, durante oficina jurídica na Associação de Moradores, 23 de maio de 2015).

Destaco, no relato de Bureta, um vocabulário movimentante: “entrar e sair”, “andar por todo lugar”, “andar tranquilo”, associado às qualidades de “viver a vida tranquilo”, e “viver liberto”. As expressões de Bureta possuem forte sentido de mobilidade pelos lugares de caça, pesca e coleta, remetendo ao início de sua vida, ao período em que não existiam as empresas e os empreendedores do ramo de energia em Ilha Grande¹⁰.

Como escreveram Carneiro e Dainese (2015, p. 147), “[...] o movimento só existe em relação ao que está imóvel. Movimento e parada seriam, assim, nesse sentido, ‘conceitos geminados’”. O “liberto”, acionado por Bureta em seu relato, é o oposto relacional do “cercado” dito por Norma. São conceitos geminados e expressam a percepção nativa sobre as mudanças ocor-

10 Ellen Woortmann (1992, p. 25) escreveu que o “[...] antigamente, com o conteúdo que tem hoje, só existe hoje, a percepção do tempo histórico é, ela mesma, histórica, pois é dada num momento específico da história. Na convivência com os parques edílicos, meus interlocutores operaram segmentações simbólicas do tempo, dividindo-o e relacionando unidades como “antes” e “hoje” (MAURÍCIO, 2020a).

ridas entre 2006 e 2019, com a “chegada” dos empreendimentos de grande escala no litoral piauiense. Mobilidade, liberdade e tranquilidade aparecem no relato de Bureta como equivalentes cosmológicos, pois sentir-se “liberto” é “andar por todo lugar”; “poder pescar” nas lagoas, nos igarapés e na praia; “poder colher” caju e murici na mata; “poder catar” no manguê compondo, assim, a “vida tranquila” no litoral piauiense.

A partir de etnografias realizadas em distintos contextos rurais, Carneiro e Dainese (2015, p. 148-154) tentaram elaborar as classificações em relação às qualidades do movimento.

Uma primeira grande classificação torna-se possível quando notamos duas qualidades irreduzíveis do movimento. Por um lado, trata-se da qualidade do movimento entendido como deslocamento no espaço, ou seja, a mobilidade em relação a coordenadas espaciais específicas criadas pelo próprio movimento; por outro, o encontramos sem relação com o espaço percorrido, isto é, movimentos intensivos, não geográficos. Essas duas formas de movimento, entretanto, não estão necessariamente separadas. [...] Há, portanto, uma série de atividades que, ao criarem movimento, replicam movimentações nas próprias pessoas, transformando condições e estados de espírito.

A identificação das qualidades extensivas e intensivas do movimento é boa para pensar o que relataram meus interlocutores sobre o “liberto” e o “cercado” em suas dimensões de extensividade geográfica na “terra”, e de intensidade antropológica na “gente”. A restrição ao movimento extensivo pelas terras de Ilha Grande é estendida à pessoa através da condição ou do estado de espírito de “cercado” e “parado” que acompanham as restrições à mobilidade. Ao mesmo tempo, ativa a memória do “liberto” como qualidade da mobilidade ilhéu no antigamente, reconstruindo o “significado do passado nas tensões do presente” (TAUSSIG, 2010, p. 145).

Neste sentido, os deslocamentos físicos do extrativismo replicam em movimentações “nas próprias pessoas, transformando condições e estados de espírito” (CARNEIRO; DAINESE, 2015, p. 154). Pode-se dizer que a vida

no litoral piauiense experimentada como “liberdade” é baseada “[...] em práticas que encontram, em formas diferenciadas de deslocamento, um princípio organizador fundamental” (CARNEIRO; DAINESE, 2015, p. 147). A mobilidade dessa “gente” entre a “terra” e o “terreno” é um princípio organizador fundamental do tipo de extrativismo florestal e marinho praticado no lugar, com base no uso comum e fonte de “sustento”, “renda” e “crescimento” da pessoa.

Do “andar” à “tranquilidade”, passando pela “liberdade”

O “liberto” como oposto do “cercado” compõe a “vida tranquila”, tal qual descrita por Bureta, como aquela “sem a perseguição de nenhum empreendedor”, como existência movimentante entre a “terra” e o “terreno”. Penso que a força estabilizadora de tal vivência é o próprio “andar por todo lugar”, o “entrar e sair a hora que quiser” (CARNEIRO; DAINESE, 2015). Os parques eólicos das empresas Omega e Engie se apresentaram no litoral piauiense como infraestruturas de potência desestabilizadora das relações entre a “terra” e o “terreno”, entre a “gente” e a “natureza” como praticadas e valorizadas por meus interlocutores (CARNEIRO; DAINESE, 2015).

Se a “ação humana movimenta para estabilizar determinada configuração relacional”, a imobilidade do “ficar cercado” desestabilizou a “vida tranquila” (CARNEIRO; DAINESE, 2015, p. 159). Longe de significar instabilidade, as movimentações do extrativismo artesanal são formas de estabilizar a existência na parte rochosa do estreito litoral piauiense. Por sua vez, “parar” e “estagnar” são percebidas como desestabilizadoras da vida que levam no lugar. Acredito que a esta altura do texto é possível visualizar a tranquilidade movimentante dos habitantes das terras litorâneas piauienses. O sentir-se “liberto” como qualidade intensiva do movimento é implicado pela extensividade de “andar por todo lugar” e “sem perseguição”, compondo, assim, a movimentante “vida tranquila”, pois essa “gente” relaciona a estabilidade de suas vivências à mobilidade.

Para meus interlocutores do litoral piauiense, “movimentos frequentemente traduzem autonomia e liberdade” (CARNEIRO; DAINESE, 2015, p. 157), assim como “paradas” e “estagnação” implicam em seus opostos, isto é, heteronomia e cercamento. Os extrativistas organizam o seu “sustento” através dessas práticas movimentantes como a coleta, a caça e a pesca; afinal, é andando por Ilha Grande que essa gente “cresce”. Contudo, existe uma modalidade de movimentação que não se associa à autonomia, este é o “botar” descrito por Zé Garoto em suas elaborações sobre o deslocamento compulsório. O “botar” diferencia-se do “andar” porque o primeiro implica ser movimentado por outro, enquanto o segundo se refere a movimentar a si mesmo. Talvez o caso da Pedra do Sal habilite a arriscar a classificação de movimentos autônomos e heterônomos, isto é, concebidos como movimentar-se ou ser movimentado por outro, um governo, uma empresa, um desastre ou crime ambiental, permitindo pensar dimensões da mobilidade que não implicam necessariamente autonomia e liberdade, mas seus opostos.

Dos pés à mão, passando pela afetação

Atravessei a mata de carrasco com Seu Buchudo para conhecer o antigo sítio onde nasceu. Ele sempre à frente, guiando-me no caminho. Os galhos daquela mata estavam impregnados de memórias sobre seus “velhos”, sobre os Silva, sobre campos de futebol em que jogou e times que não mais existem. No período de safra do caju, adentrei à mata na companhia de Dona Elizeuda e Seu Francisco, da burra Liana e da cadela Cecí. Movia-me ao lado ou atrás deles, acompanhando-os durante as quatro horas de caminhada e parada para coleta e transporte do caju. Enquanto isso, ouvia as memórias de Eli sobre seu finado pai nos tempos de “fartura” e histórias sobre o “espírito do meio-dia”¹¹, que certa vez desnorteou Francisco enquanto andava pela mata.

11 Dona Elizeuda contou-me sobre a existência dessa entidade presente nas matas da Pedra do Sal. Tal espírito interditava o uso dos cajueiros ao meio-dia e à meia-noite, exer-

Ao caminhar com Seu Buchudo e outros interlocutores, compreendi que “andar” por matas, mangues e praias era um meio de relacionar-se com a ilha, de compor a vida no litoral do Piauí como movência. O trabalho de campo funcionou, em parte, como trabalho de corpo, visto que, para ouvir certos pensamentos e registrar determinadas atitudes, eu precisava estar com eles por onde costumam “andar”. Isso implicou deslocamento do meu corpo e do meu ponto de vista, resultando num texto escrito com a mão, mas através dos pés, dado que, de algum modo, afetado (FAVRET-SAADA, 2005) pela movimentante vida do litoral piauiense. Ainda que eu possa ter vindo a “trocar os pés pelas mãos”, como bem sintetiza o dito popular sobre nossos equívocos terranos, sem o recurso aos pés, minha mão jamais faria este texto. Assim foi escrever sobre essa “gente” que tanto anda, entra, sai, atravessa e é atravessada por matas, mangues e praias em busca de “sustento” e “tranquilidade”.

Referências bibliográficas

BEZERRA, Maria Bernadete de Carvalho. *Percepção socioambiental da comunidade Pedra do Sal acerca da implantação do Complexo Eólico Delta do Parnaíba na APA Delta do Parnaíba/PI*. 2016. 72 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal do Piauí, Piauí, 2016.

BEZERRA, Maria Bernadete de Carvalho *et al.* Percepção dos impactos socioambientais decorrentes da implantação do complexo eólico Delta do Parnaíba. *Gaia Scientia*, v. 11, n. 1, p. 116-130, 2017.

CAMPOS, Humberto de. *Memórias*. Rio de Janeiro: WM Jackson Inc, 1947.

cendo um tipo de regulação sobre a atividade dos extrativistas. Quem desobedece às interdições, sofria alguma retaliação do espírito como perda do sentido de direção ou da consciência, como no caso de Francisco. Ainda que Elizeuda não tenha se referido à Cumadre Fulozinha ao falar de tal entidade, esse espírito do meio-dia e da meia-noite guarda semelhança com essa lenda contada pelas populações litorâneas do nordeste do Brasil.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida*. São Paulo: Editora 34, 2003.

CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. Notas sobre diferenças e diferenciações etnográficas do movimento. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 9, n. 1, p. 143–166, 2015.

CHAYANOV, Alexander. *The theory of peasant economy*. Illinois: The American Economic Association, 1966.

COMERFORD, John; ANDRIOLLI, Carmen. Apresentação. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 9, n. 1, p. 7–11, 2015.

COMISSÃO ILHA ATIVA. *Sócio biodiversidade da Ilha Grande de Santa Isabel: um olhar da comunidade visando à RESEX do Cajuí*. Ilha Grande: [S. n.], 2012.

COMISSÃO ILHA ATIVA. *Sensibilização das Comunidades para o uso Sustentável dos Recursos Naturais na Ilha Grande de Santa Isabel – PI*. Ilha Grande de Santa Isabel: [S. n.], [s. d.].

DUTRA, Ricardo. *Propostas de políticas específicas para energia eólica no Brasil após a primeira fase do PROINFA*. 2007. 415 f. Tese (Doutorado em Planejamento Energético) – Programa de Pós-Graduação em Planejamento Energético, Universidade Federal do Rio Janeiro, Rio Janeiro, 2007.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155–161, 2005.

FORTIN, Marie-José. As paisagens da transição energética: uma perspectiva política. *Redes – Revista do Desenvolvimento Regional*, v. 20, n. 3, p. 349–364, 2015.

GODÓI, Emília Pietrafesa. Territorialidade: trajetória e usos do conceito. *Raízes*, v. 34, n. 2, p. 8–16, 2014.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21–36, 2015.

LATORRE, Sara; FARRELL, Katharine; MARTINEZ-ALIER, Joan. The commodification of nature and socio-environmental resistance in Ecuador: an inventory of accumulation by dispossession cases 1980-2013. *Ecological Economics*, n. 116, p. 58-69, 2015.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o sistema representativo no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

LIMA, José Auricélio. *A natureza contraditória da territorialização da produção de energia eólica no nordeste do Brasil*. 2019. 430 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2019.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário antropológico*, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.

MAURÍCIO, Francisco Raphael Cruz. *Os filhos do lugar: crônicas da territorialidade pedral*. 2020. 307 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020a.

MAURÍCIO, Francisco Raphael Cruz. A casa, a mata e o mercado: a rede de relações do extrativismo do caju na Pedra do Sal. In: SANTOS, Alexandre. *Mundos do trabalho no Piauí*. Parnaíba: Taipa Editorial, 2020b. p. 71-84.

MAURÍCIO, Francisco Raphael Cruz. Micropolítica do terreno: família, espaço e reprodução social no Litoral do Piauí. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 7, n. 15, p. 59-74, 2020c.

MINERAL ENGENHARIA E MEIO AMBIENTE; OMEGA ENERGIA. *Estudo de impacto ambiental – EIA Complexo Eólico Delta 10*, Volume I, 2019.

MIRANDA, Roberto de Sousa. Ecologia política e processos de territorialização. *Sociedade e Estado*, v. 28, n. 1, p. 142-161, 2013.

PALMEIRA, Moacir Gracindo. Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional. *Contraponto*, v. 2, n. 2, p. 103-114, 1977.

SASSEN, Saskia. *Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

SCHEIDEL, Arnim; SORMAN, Alevgul. Energy transitions and the global land rush: ultimate drivers and persistent consequences. *Global Environmental Change*, n. 22, p. 588–595, 2012.

TAUSSIG, Michael. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

VANDERPLOEG, Jan Douwe. *Peasants and the art of farming: a chayanovian manifesto*. Halifax: Fernwood Publishing, 2013.

WHITE, Ben et al. The new enclosures: critical perspectives on corporate land deals. *The Journal of Peasant Studies*, 2012, v. 39, n. 3–4, p. 619–647, 2012.

WOLF, Eric. *Parentesco, amizade e relação patrono-cliente em sociedades complexas*. Brasília: UnB/DAN, 2011. (Série Tradução, Vol. 1).

WOORTMANN, Ellen F. Da complementaridade à dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades “pesqueiras” do Nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 7, n. 18, p. 41–61, 1992.

Caminhos Cruzados: experiências de trabalho e circulação entre famílias rurais no Agreste de Pernambuco

Berlano Andrade

Introdução

Fabiano¹ tem 22 anos. Mora na *comunidade*²³ da Barra da Onça com os pais, a irmã e a esposa. Filho de agricultores, ele trabalha na área urbana da cidade, Surubim, numa pequena empresa dedicada a realizar a travetagem, uma etapa específica na cadeia de produção de jeans. De segunda a sexta, iniciando o trabalho às 07h30min, vai até às 18 horas, podendo chegar às 21 e 22 horas. Aos sábados trabalha até as 16 horas. A intensidade no trabalho varia de acordo com a época do ano. Como diz, de setembro a dezembro a produção aumenta. Tendo apenas o domingo como dia de folga, usa o tempo livre para ajudar na pequena propriedade da família, onde cultivam feijão, milho e fava para o consumo interno.

Atualmente, esta é a única atividade que o pai de Fabiano tem se dedicado. Tem 60 anos. No passado, trabalhou na condição de *fichado* em uma

1 Opto, neste trabalho, por usar nomes fictícios.

2 Os termos nativos aparecerão em itálico.

3 Comunidade é como localmente são referidas as localidades que anteriormente eram chamadas de sítios, que, por sua vez, guardam semelhança com os “bairros rurais”. Trata-se de um termo mais abrangente uma vez que, com a urbanização, algumas dessas localidades foram incorporadas às periferias da cidade e os sítios eram apresentados em oposição à rua, à área urbana e ao centro administrativo do município. Neste texto, faço referência a várias comunidades de Surubim em que realizei minha pesquisa.

firma em Recife. Além disso, exerceu trabalho sazonal no corte da cana na vizinha Zona da Mata, sendo a última vez em que realizou tal atividade dois anos antes. Assim ele recorda uma de suas idas: *“Eu fui para o sul, minha mulher tava grávida, saía de madrugada. Fazia aquela comidinha meio rabugenta mesmo, colocava dentro de uma vasilha de plástico e ia embora mesmo”*. É uma rotina que ainda existe para muitos na Barra da Onça. Como ainda me disse, no dia anterior à nossa conversa, seu irmão, de 64 anos, dirigiu-se para o trabalho na cana, só retornando em 15 dias.

Os deslocamentos para o *sul*, como localmente se referem à área do cultivo da cana-de-açúcar na Zona da Mata pernambucana, é uma prática antiga entre os agricultores de base familiar na região. Da mesma forma, é bastante comum o trabalho que o chefe da unidade familiar assume nas grandes cidades do Nordeste, retornando, em geral, nos fins de semana. Contudo, o caso de Fabiano revela uma nova dinâmica no que se refere às diferentes articulações entre trabalho e mobilidade. As atividades na produção e comercialização de vestuários têm possibilitado novas e intensas circulações no interior da própria região onde se localiza o município de Surubim, o Agreste Setentrional de Pernambuco. Muitos como Fabiano realizam um deslocamento diário para a área urbana do município, ou entre as *comunidades*, ou mesmo entre municípios vizinhos. O acesso a essa forma de trabalho o desestimula a abandonar definitivamente o local onde vive, como muitos já fizeram.

Mas, deve-se acrescentar uma outra forma na qual as mobilidades têm operado. Na Barra da Onça, existem pequenas unidades produtivas de confecção de vestuários, com atividades subcontratadas, onde se realizam determinadas etapas na produção de vestuários, por exemplo: a costura ou o acabamento, a limpeza das peças de roupas, uma atividade mais pontual que não exige nenhuma qualificação profissional. Nesse caso, donos das unidades maiores, que são conhecidas como *fábricas* e *fabricos*⁴, circulam

4 Os *fabricos* se caracterizam por serem unidades produtivas familiares, que contratam pessoas que, no geral, são parte de uma rede de relacionamentos, como parentes e

os materiais para esses locais e possibilitam que famílias realizem esse trabalho na própria residência. É o que me conta Débora, 24 anos. Ela trabalha numa *facção*⁵ na *comunidade*, composta por cinco pessoas, sendo a única que não é da família dos proprietários. Ali, ela trabalha costurando shorts de jeans. As peças chegam recortadas e vão sendo montadas seguindo um modelo já pronto apresentado pelo contratante. Junto a isso, Débora trabalha no bordado de peças de jeans para outro contratante, atividade essa realizada na casa dos pais, na mesma *comunidade*, com a mãe, a irmã e um irmão menor de idade; estes não bordam, mas limpam as peças. A casa dos pais lhe oferece um ponto de apoio importante. Mãe de duas crianças, de 4 e de 5 anos, ela precisa ter com quem deixá-las em função de sua rotina intensa de trabalho. Assim, elas ficam aos cuidados da avó e das tias.

As linhas que se seguem⁶ procuram refletir sobre as formas que historicamente foram constituídas na produção de circulações entre trabalhadores a partir – mas hoje não exclusivamente – dos territórios rurais na mesorregião do Agreste de Pernambuco. Focalizo indivíduos e suas famílias que estabelecem diversas combinações entre atividades agrícolas com não-agrícolas, seja o assalariamento nas cidades como também a incorporação, em seus espaços domésticos, de atividades na produção de vestuários. O que procuro mostrar é que essas características revelam processos construídos ao longo do tempo em que homens e mulheres, ao executarem distintas mobilidades, articulam territórios e processos produtivos que, por sua vez, atravessam as suas famílias impactando diferentemente os seus membros.

vizinhos. Diferenciam-se pelo caráter informal e por certo funcionamento indissociado do local de moradia dos proprietários. As fábricas, ao contrário, têm grande porte, são formalizadas e ocupam estruturas de produção próprias, dissociadas do local de moradia dos seus proprietários.

5 As facções distinguem-se dos fabricos pelas condições mais precárias e cumprem um papel de atender, sob a condição de subcontratadas, demandas pontuais das fábricas e fabricos.

6 O presente texto procura discutir e aprofundar ideias inicialmente apresentadas em minha dissertação (ANDRADE, 2017) em diálogo com a pesquisa de doutorado que realizo atualmente.

Isso mostra o lugar da experiência na vida desses trabalhadores que os dota de saberes estratégicos diante dos recorrentes empecilhos à sua reprodução social, revelando uma coerência em suas práticas.

A ideia geral que sustenta meu argumento é que, no contexto aqui analisado, observa-se, atualmente, o uso simultâneo e articulado de diferentes estratégias de circulação na unidade familiar. Isso mostra as reconfigurações socioeconômicas que incidem na família ampliando as variáveis de ação. Também revela a emergência de práticas decorrentes de novos protagonismos como a de mulheres e jovens que refletem a forma como a agricultura familiar na região está inserida e relacionada com processos muitas vezes contraditórios, a exemplo das pressões decorrentes da urbanização e a implementação de políticas públicas de fortalecimento dos agricultores.

Tanto a família de Fabiano quanto a de Débora refletem essa nova configuração. Filhos de agricultores, seus pais migram ou migraram até recentemente para a Zona da Mata canavieira. O trabalho nas confecções tem arregimentado principalmente as mulheres e os mais jovens, sendo que no caso dos meus dois interlocutores a *ajuda*⁷ na agricultura é feita no pouco tempo livre que lhes resta durante a semana. A ajuda também ocorre quando do cuidado das crianças, liberando a mãe para o trabalho, o que releva uma relacionalidade entre as casas nos termos de uma *configuração* (MARCELIN, 1999) compreendida apenas no contexto de uma rede de outras casas. Trata-se, como visto, de um entrecruzamento de práticas e experiências que operam no interior da unidade familiar e que respondem a processos de mudança social. Na próxima seção, procuro analisar como historicamente o Agreste se configurou como um território migratório, de forma a compreender as práticas de mobilidade que vão sendo incorporadas e acionadas pelos membros das famílias com quem estabeleci diálogos.

7 Ajuda é compreendida como um conjunto de obrigações dentro da unidade familiar. São tarefas que mobilizam todos os membros da família e refletem uma ordem moral camponesa (WOORTMANN, 1990).

O território migratório do Agreste

O Agreste é uma área de transição entre a Zona da Mata e o Sertão. Com sua diversidade mesológica mais acentuada que as outras mesorregiões, formou-se historicamente entre os dois sistemas de exploração agrários que se complementavam economicamente, mas que política e socialmente se contrapunham: o Nordeste da cana-de-açúcar e o Nordeste do gado (ANDRADE, 2011). Manuel Correia de Andrade (2011, p. 167) destaca o mosaico que é o Agreste, apontando as “[...] grandes diversificações no tipo de uso da terra e, conseqüentemente, nas relações de trabalho no campo”. Mário Lacerda de Melo (1980), por sua vez, afirma que, por sua diversidade interna, não haveria um Agreste, mas “os Agrestes”. Como ele afirmou em outra oportunidade: “[...] as gradações e diversificações das atividades humanas aparecem com tal frequência que, elas próprias, em sua variabilidade, constituem um dos característicos da área Agrestina” (MELO, 2012, p. 112).

A predominância da policultura e da pequena propriedade é outra característica do Agreste. Isso se explica pela formação de um campesinato livre nas franjas dos sistemas de produção dominantes (açucareiro e algodoeiro-pecuário), que permite o suprimento de alimentos e mão de obra para as grandes propriedades. Mesmo nesse caso, deve-se atentar para as especificidades da estrutura fundiária local. No Agreste, mais de 85% dos estabelecimentos agropecuários são formados por propriedades com explorações com extensão inferior a 20 hectares (ANDRADE, 2011). No Agreste pernambucano em especial, Mário Lacerda de Melo (1980), fazendo uso do cadastro fundiário de 1976, destaca que, na parte mais oriental da região, limítrofe à Zona da Mata, observa-se uma presença maior de propriedades de até dez hectares, uma tendência que se inverte ao se aproximar do Sertão. Não por menos, em Surubim, que se localiza nas proximidades da Zona da Mata, é significativa a presença de propriedades de pequena extensão. Muitas famílias não possuem mais de 0,6 hectares aptos a serem cultivados (mesmo incluindo o acesso a terras de terceiros), impossibilitando-as a terem acesso ao Garantia-Safra.

Nesse sentido, é correto afirmar que a estrutura fundiária nessa região é marcada pela presença não só de minifúndios como também de microfúndios. Tal entendimento, inclusive, é expresso localmente quando da diferenciação com base nas categorias êmicas *sítio* e *chão de terra* para se referirem, respectivamente, as extensões de terras maiores e as com menos de um hectare (ANDRADE, 2011). Internamente a esses pequenos produtores agrícolas, como registrei (ANDRADE, 2013), outro par enunciado para demarcar essa diferenciação é o de *fortes* e *fracos*. Esse dado é importante para compreender as dinâmicas migratórias que ocorrem.

Ao longo do tempo as unidades familiares vão sendo pressionadas seja pelo esgotamento dos solos, as secas, o avanço da bovinocultura na segunda metade do século XX e a tendência ao fracionamento do patrimônio familiar entre os filhos. O desequilíbrio entre a extensão de terras cultiváveis e o crescimento populacional contribuiu, parcialmente, para que o Agreste pernambucano tenha os maiores contingentes do estado para as correntes internas de migração no país, em especial São Paulo e Paraná (MELO, 2012).

Os deslocamentos registrados na região se dirigirão tanto para o Centro-Sul do país e a fronteira agrícola e extrativista como para regiões no próprio estado e Nordeste. Destacam-se, por exemplo, as migrações entre o Agreste e a Zona da Mata. Teresa Sales (1982) observa que as formas de migração dos agrestinos para a zona canavieira vai corresponder, em dado momento, a uma complementariedade do nível de subsistência do camponês⁸. Com as mudanças operadas na região, o assalariamento converte-se de complemento para meio que assegura a sua subsistência. Para Sales, a centralidade do salário converte o camponês em proletário. Contudo, deve-se considerar, ao contrário, que se trata de uma adaptação permanente e de longa duração dos sujeitos envolvidos. Não por menos, o tipo de ideia

8 Moacir Palmeira et al. (1977) se referem ao que, por um longo tempo, foi uma complementariedade entre os calendários agrícolas do Agreste e da Zona da Mata. O período em que se encerravam as principais colheitas e se iniciava o período de estiagem no Agreste era a época em que se requeria mão de obra para o corte da cana.

de migração que é mobilizada pela autora para compreender essas transformações pode auxiliar no entendimento das práticas desses atores: “*Trata-se de migrantes sim, porém cuja condição de mobilidade espacial permanente é um elemento constitutivo de sua própria reprodução enquanto trabalhadores assalariados*” (SALES, 1982, p. 133, grifos originais).

Tal conclusão encontra aproximações com o argumento de Klaas Woortmann (2009) que, a partir de suas pesquisas junto a sitiantes – ou seja, aqui ainda com maior acesso à terra, embora gradativamente sendo restringido –, entende as migrações como parte integrante de suas próprias práticas de reprodução. Comparativamente, os dois casos enunciam momentos distintos da relação entre o grupo doméstico, o acesso à terra para trabalho e as migrações, mas que expressam as transformações na região e como elas são respondidas em um processo em que esses três aspectos mutuamente se transformam.

É importante destacar que, no Brasil, as migrações devem ser entendidas também como expressão das transformações que a sociedade passou ao longo do século XX. Afinal, a década de 1930 pode ser considerada um momento importante em função do processo de industrialização no Sudeste do país, desencadeando uma integração inter-regional. Os movimentos migratórios que se intensificaram após a Segunda Guerra Mundial transformaram uma “população para as regiões” em uma “população para a nação”, o que refletia uma “divisão regional do trabalho nacional” que substituiu o “arquipélago” de economias regionais que se caracterizavam pela determinação às relações com o exterior (OLIVEIRA, 2008). Estima-se que mais de 38 milhões de pessoas saíram do campo entre 1950 e 1980 (HASSENBALG, 1991 *apud* FONTES, 2002). Nesse sentido, é válido dizer que a interligação entre os vários cantos do país se deu, inclusive, através de uma complexa rede de migração que, muitas vezes, antecipava grandes obras de infraestrutura que viabilizassem o tráfego de mão de obra e mercadorias⁹.

9 Um exemplo pode ser tirado dos primeiros operários que se deslocaram para a construção de Brasília, conforme é analisado por Gustavo Lins Ribeiro (2008). Como explica,

Diferentemente dos deslocamentos sazonais no interior do Nordeste, a ida para áreas mais distantes, como São Paulo¹⁰, tende a exigir um esforço maior das famílias, incluindo uma boa articulação que permita os deslocamentos entre grandes distâncias. Diferente de uma visão desordenada e irracional, as idas tendem a ser pensadas a partir dos esforços de parentes e vizinhos na comunidade de origem e dos contatos já estabelecidos nos locais para onde se pretende migrar. Pode-se compreender melhor isso através da experiência e memória de migrantes nordestinos residentes em São Paulo sobre a qual Paulo Fontes (2002) se debruçou em sua pesquisa, mostrando a importância do papel das redes de comunicação entre estes atores e os locais de origem. Como mostra, por meio de correspondências, fotos e cartões postais dados são fornecidos, além de alimentar o imaginário sobre o lugar. Junto a isso, as visitas aos familiares no interior nordestino, em especial nos períodos festivos, contribuem tanto animando o desejo de migrar¹¹ quanto permitindo trocas de experiências que possam orientar futuras migrações. É importante destacar que a função das festas (por exemplo: do santo padroeiro na comunidade local, casamentos, batizados e festividades de fim de ano) no estabelecimento de vínculos entre localidades

em um primeiro momento, o afluxo de mão de obra vinha de áreas circunvizinhas, em especial do estado de Goiás, com o intuito de construir os primeiros prédios e as primeiras estradas de serviço internas ao território. Mobilizados via as suas redes sociais, estes trabalhadores procuraram superar o isolamento da área de forma a garantir o grande afluxo de pessoas, agora arregimentadas também pelos mecanismos de propaganda e divulgação articulados pelo governo. Podemos dizer que o processo de construção da capital federal foi simultâneo ao da construção e ampliação da infraestrutura que a ligasse ao restante do país.

- 10 Mas não se deve excluir as migrações para os grandes centros urbanos nordestinos que, em muitos casos, se assemelham às lógicas migratórias para o Sudeste. Rosilene Alvim (1997) se dedica a analisar um desses fluxos migratórios, os dos camponeses que trocam a atividade agropecuária nas zonas rurais pelo trabalho fabril nas indústrias de tecelagem em Paulista (PE).
- 11 Parry Scott (2009), analisando a migração de famílias camponesas em Pernambuco e no Maranhão, registra que os migrantes retornados implicam um trabalho contraditório de atrair novos migrantes (quando os relatos e sinais de sucesso animam migrações) ou frear novas saídas (quando os relatos são desestimulantes).

tem sido praticada até os dias atuais, como mostram os trabalhos de Jurani Clementino (2016) e Greilson Lima (2012).

Além de ser entendida como uma resposta às condições materiais do campesinato, essas migrações incorporam um sentido simbólico-ritual. Analisando os deslocamentos de jovens solteiros, Klaas Woortmann (2009, p. 219, grifos originais) as compreende como “[...] parte de um processo ritual que reintegrará a pessoa na sociedade com o status transformado de *rapaz* para o de *homem*”. Dessa forma, as motivações que mobilizam as pessoas a migrarem abarcam diversos aspectos que revelam o papel ativo desses atores, permeado por valores que os distinguem e que se entrelaça com o próprio fluxo migratório.

Sob a constatação de que as migrações seriam, além de um processo de êxodo rural e transformação em trabalhadores urbanos, meios pelos quais famílias camponesas garantem sua reprodução social, vários autores, nas décadas de 1970 e 1980, começaram a questionar a necessidade de trazer para o debate este segundo perfil da migração (MENEZES, 2002; GARCIA JR., 1990; WOORTMANN, 2009; SCOTT, 1986). Essas contribuições permitem tomar as migrações como estratégias de reprodução social utilizadas não só nos deslocamentos para o Centro-Sul do país como também entre outras áreas do Nordeste, como as migrações temporárias realizadas pelos trabalhadores do Agreste e Sertão na Zona da Mata.

Em sua pesquisa no Agreste paraibano, Afrânio Garcia Jr. (1990) procura compreender a multiplicidade dos efeitos dos deslocamentos dos trabalhadores do Nordeste em direção ao mercado de trabalho industrial do Sudeste. Para o autor, ao lado dos migrantes que se tornaram operários, existiram também aqueles que reproduziram a condição camponesa graças à passagem temporária ao mercado de trabalho industrial. Ainda segundo Garcia Jr., a relação que foi estabelecida entre as migrações e o desenvolvimento industrial não é falsa; porém, é insuficiente para explicar tais fluxos migratórios. Isso implica dizer que é necessário pensar as migrações como estratégias de reprodução social. Também permite considerar que esses processos não devem ser tomados como uma relação de causa e efeito pela

ótica da escassez e oferta de trabalho entre as regiões. Unidades familiares tecem redes que possibilitam circular em pessoas entre esses territórios distantes, permitindo o retorno de alguns de seus membros. Nas palavras de Parry Scott (1986, p. 81), em “[...] curto e médio prazo, os camponeses utilizam as estratégias migratórias para se armarem contra a exploração e expropriação crescentes no seu local de origem”. Como Paulo Fontes (2002) revela, as taxas de retorno para o Nordeste foram sempre altas ao longo da década de 1950. No final da década, segundo dados que eram considerados bastante modestos, cogitava-se que cerca da metade dos migrantes nordestinos voltava para suas regiões de origem. Dessa forma, compreende-se que se trata de um processo ativo por meio do qual são tecidos esses grandes deslocamentos.

Na década de 1990, observa-se uma tendência a uma profunda mudança nas estruturas migratórias na região. Até então, as migrações se caracterizavam por serem mais longas, durando meses e até anos; tinham áreas de origem e destino mais definidas e havia uma cadência entre mobilidades espacial e social. Desse momento em diante, elas passam a ser mais curtas, pendulares e múltiplas nos seus locais de destino e se reforça o descompasso entre mobilidades social e espacial, percebidas desde os anos de 1980. De acordo com Marilda Aparecida de Menezes (2009), ao tratar das migrações no Agreste paraibano, a deterioração das condições de trabalho e moradia no Sudeste, a partir dos anos de 1970, acarretou as “migrações de retorno” e a intensificação nas migrações temporárias, estas relacionadas à demanda no trabalho sazonal na região canavieira. Já Wilson Fusco e Valtemira Vasconcelos (2010) apontam que, entre os anos de 1970 e 2000, o Agreste pernambucano destacou-se não só como área de evasão da população como também de atração de emigrantes em termos proporcionais.

No que se refere ao rápido crescimento demográfico, é importante apontar como um dos fatores os impactos da emergência e expansão do Polo de Confeções do Agreste de Pernambuco. A seu respeito, compreende um aglomerado de micro e pequenas unidades produtivas – embora hoje já existam fábricas de grande porte – voltadas para a produção e comerciali-

zação de vestuários. Caracteriza-se pelo seu perfil majoritariamente informal, em que a produção é realizada sob regime de subcontratação, onde diferentes etapas na produção das peças de roupas são realizadas em diversas oficinas, muitas vezes no interior das residências. Esse perfil descentralizado tem levado a uma rápida expansão dessa atividade, em que os espaços urbanos e rurais são incorporados, produzindo uma nova territorialidade entre os municípios envolvidos. O eixo onde se concentra a comercialização desses produtos se localiza nos municípios de Caruaru, Santa Cruz do Capibaribe e Toritama, visto que a produção ocorre tanto nessas três localidades como nas cidades do seu entorno, compreendendo áreas tanto de Pernambuco como da Paraíba. Tal característica, em que alguns municípios se dedicam à produção e outros concentram a comercialização, expressa uma divisão regional do trabalho (LIRA, 2011) nesse território, a qual implica a configuração de novas rotas de migração, com destaque para as pendulares entre os municípios no interior do Agreste.

Como venho argumentando (ANDRADE, 2020), a história do Polo é uma história das mobilidades na região. Com isso, quero dizer que sua existência se dá em função dos fluxos de pessoas e mercadorias. É interessante observar, como destacam Annahid Burnett (2014) e Fernando Rabossi (2008), que sua origem, entre as décadas de 1950 e 1960, começa com o aproveitamento dos retalhos de roupas oriundos de Recife e, num segundo momento, dos rejeitos da indústria têxtil vindos de São Paulo. Isso contribuiu para o estabelecimento de uma extensa rede de circulação de pessoas e retalhos (e depois roupas). Sonia Maria Lyra (2005), por exemplo, atenta para o processo de retorno de migrantes ao município de Caruaru, entre as décadas de 1970 e 2000, no contexto da produção e comercialização de vestuários. Aqui, observa-se uma rede de comércio, tanto formal como informal, estabelecida entre o Centro-Sul do país e o Agreste pernambucano que reforça a relação com a família e a própria economia familiar. O Polo exemplifica aquilo que Gustavo Lins Ribeiro (2009, 2010) chama de “globalização popular”, com sua estrutura informal de produção, comercialização e consumo entre as camadas mais baixas.

Nesse sentido, o Polo propicia transformações no território que impactam as unidades familiares e mobilidades. Com um movimento interno à própria região, de forma múltipla e sob diversas durações, os deslocamentos de trabalhadores surgem como um conjunto de possibilidades que podem ser acionados na construção de estratégias desses sujeitos. Assim, podem se apresentar “trânsitos pendulares”, sejam intermunicipais como rural/urbana, que representam a possibilidade de se manter vinculado ao local de origem; como “trânsitos de longa duração” que trata das migrações em que pessoas se estabelecem em outras moradias, mas mantendo a perspectiva de retorno; além do “trânsito não planejado” quando uma perspectiva inicial de migração sem retorno se converte em retorno. Esta última se apoia na disposição dos atores sociais de se encontrarem em movimento na busca por trabalho, de forma que a oferta de atividades relacionadas à confecção em suas comunidades de origem tem os estimulados a voltar. Assim, pode-se melhor entender a incorporação dessas atividades nas práticas de mobilidade, como será visto a seguir.

O trabalho nas confecções e as mobilidades nos espaços rurais: as estratégias que são costuradas

O encontro que tive com os meus interlocutores da Barra da Onça foi durante a reunião da associação de moradores daquela localidade. Reuniões regulares nessa e em outras *comunidades* têm sido animadas pelo Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável (CMDRS), que assume o papel de ponte com o Estado e as entidades da sociedade civil na busca de meios de melhoria das condições de vida dos associados. Tais espaços de ação coletiva (e aqui incluo também o Sindicato de Trabalhadores Rurais e as assembleias do CMDRS) são um ambiente privilegiado para compreender as diferentes formas de trabalho que perpassam os territórios rurais. Isso fica evidente quando se observam nas reuniões e assembleias as pautas, os planejamentos e as estratégias coletivas. Na referida reunião, dois pontos de discussão se destacam. No primeiro, trata do Garantia-Safra. Todos os

anos pequenos agricultores têm prejuízo na produção, requerendo, com isso, o benefício. O CMDRS de Surubim investe na articulação das associações locais com a administração municipal, mapeando os aptos a receberem o auxílio. No segundo, a direção da associação retornou aos presentes a informação de que tinha encaminhado o ofício para a prefeitura com os nomes dos interessados em realizar o curso de corte e costura industrial. Tem sido recorrentemente pautado pelos membros das diversas associações e CMDRS meios que os permitam trabalhar nas confecções. Isso tem acarretado que atividades agrícolas e não-agrícolas coexistam nos debates sobre as *alternativas*, um termo que sempre é acionado no discurso em oposição às dificuldades sobre a manutenção das formas de vida e trabalho nas áreas rurais.

Numa escola rural na *comunidade* do Mocotó, conheço Maria (44 anos). Ela é aluna do curso de corte e costura que a administração municipal oferece graças à iniciativa da associação local que também usa esse espaço para se reunir. Há 30 anos, ela e o marido iniciaram uma rotina de ir para o *sul* em determinadas épocas do ano para trabalhar em uma usina de cana-de-açúcar, retornando no inverno; logo depois, migraram para São Paulo.

- Por quanto tempo vocês ficaram nessa rotina indo para o *sul* e voltando?
- *Eu passei dois anos. Aí eu parei porque tive filhos. E ele ainda foi para o sul; e aí, depois, foi para São Paulo e trabalhou em uma usina, de pintor [...]*
- Você passou quantos meses lá?
- *Dois meses.*
- E ele?
- *Dois meses também. E aí, no Rio, passamos mais de ano.*
- E ele trabalhou em que lá?
- *Zelador. A profissão dele é isso.*
- E quando você voltou para cá?
- *Com dois anos. Aí eu vim, e ele ficou. Aí tem 19 anos de vez que a gente, que estamos aqui de vez.*

No total, o esposo migrou três vezes para o Rio de Janeiro e uma vez para São Paulo. Como Maria destaca, “*quando as coisas apertava, tinha que procurar emprego*”. Atualmente, sua família é composta por quatro pessoas. Trabalhando como vigia no Moda Center Santa Cruz, um centro atacadista na vizinha Santa Cruz do Capibaribe que reúne mais de 10 mil pontos comerciais voltados para o vestuário, o esposo mantém atividades na agricultura, numa propriedade que herdou do pai, em seu tempo livre. A esposa tem mais tempo para o trabalho agrícola, dedicando, por sua vez, o tempo livre para atividades mais pontuais na cadeia de produção de vestuários: o bordado. Junto ao filho mais novo, ela faz curso de costura industrial, de forma a proporcionar condições de se inserirem em atividades no ramo que requerem maior qualificação. Por fim, a filha mais velha dedica-se exclusivamente ao trabalho nas confecções enquanto subcontratada de uma unidade produtiva de jeans numa cidade vizinha. Recebe em casa as peças cortadas, cabendo montá-las por meio das três máquinas industriais de sua propriedade que foram adquiridas com economias feitas inicialmente com um antigo trabalho em uma loja de bonés em Santa Cruz do Capibaribe.

Para muitas pessoas com idade em torno dos 50 anos e que hoje, nas áreas rurais, trabalham nas confecções, as migrações sazonais para a Zona da Mata como também os deslocamentos para cidades, seja no Centro-Sul do país como nas grandes cidades nordestinas, constituíram uma experiência por eles compartilhada. Isso faz com que a atual condição de trabalho seja mais um momento de uma história de mobilidades desses atores. Morador da *comunidade* do Jucá Ferrado, Felipe (50 anos) me informa que, ainda muito jovem, migrou para a Zona da Mata com o objetivo de trabalhar na Usina Trapiche, em Sirinhaém, litoral sul de Pernambuco. Essa migração era facilitada pelos transportes da empresa que arregimentavam os trabalhadores da localidade. Segundo ele, essa foi sua rotina por 10 anos. Também por esse mesmo período viveu em São Paulo, antes de voltar e se envolver na atividade das confecções, tendo aprendido a costurar com sua esposa. Hoje, em um salão construído ao lado de sua casa, trabalha na produção de calças tectel (tecido feito de fibras sintéticas). Todas as etapas de produção são

realizadas no local: do corte de tecidos ao acabamento. Destaca-se também que, além de produzir, sua esposa e ele vendem o produto diretamente em Santa Cruz do Capibaribe e em Caruaru, o que os coloca num amplo fluxo de pessoas e mercadorias no interior do Agreste. Apesar disso, a unidade familiar ainda mantém atividades na agricultura e na criação de animais de pequeno porte.

O Polo de Confeções do Agreste de Pernambuco tem impactado, de diversas formas, as famílias rurais em Surubim. Seria equivocado dizer que ele tem implicado uma tendência gradual de “descampenização” e de esgotamento das atividades agrícolas. De fato, essas tendências existem. Das famílias com quem dialoguei, a maioria produz para o autoconsumo. Mas tais processos ocorrem por um conjunto de fatores. E é correto atentar que a expansão das atividades de confecção e comercialização de vestuários tem avançado nas *comunidades* dessa cidade. Muito graças à sua estrutura flexível e descentralizada, caracterizada pelo trabalho precário e familiar, que permite uma rápida expansão. Mas o que tem se observado é – e com o papel decisivo dos atores envolvidos – um processo ambíguo em que tanto a atividade na confecção se apoia em vários aspectos de uma ordem moral camponesa para se reproduzir como muitas vezes dinâmicas relacionadas ao Polo podem ajudar na reprodução de atividades agrícolas¹². Obviamente, não se trata de uma relação simétrica, mas são as contradições que caracterizam esse processo que devem ser apreendidas para compreender as estratégias familiares.

Diante dos meios que são recorridos para garantir a reprodução das famílias rurais, um que se destaca é o microcrédito. O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) é um mecanismo de financiamento e custeio de projetos individuais e coletivos que gera renda tanto aos agricultores familiares como aos assentados da reforma agrária.

12 Para esta discussão, darei atenção apenas ao segundo aspecto. Sobre a ideia de uma “economia moral da produção flexível” nas áreas rurais onde se realizam atividades nas confecções, procuro debatê-la com mais atenção em Andrade (2020).

Através dele, pode-se investir em atividades tanto agrícolas como não-agrícolas, o que possibilita solicitar recursos para atividades vinculadas às confecções; mas, para ter acesso ao benefício, o critério exigido é que as atividades agrícolas correspondam a 30% do total realizado pela unidade familiar. O surgimento do que tenho chamado de “confeccionistas-pro-nafianos” é elucidativo da complexidade de relações que os trabalhadores e suas famílias estabelecem com os territórios rurais e as mobilidades, uma vez que a manutenção, e em alguns casos a ampliação, de atividades agrícolas é tida como um meio que permite a reprodução da atividade nas confecções. Claro que não se trata de ser a única vantagem. Manter alguma produção que garanta ao menos complementar o consumo familiar tende a garantir o barateamento da força de trabalho imersa em uma atividade precária. Entretanto, para esta discussão, esse caso tem que ser compreendido dentro de um conjunto de estratégias que os sujeitos lançam mão e que se articulam com as práticas de mobilidade executadas enquanto estratégias familiares.

A indissociabilidade entre o local de trabalho e o local de moradia, que caracteriza as pequenas unidades produtivas das confecções, impõe a questão de como o espaço onde as atividades são realizadas deve ser organizado. A expressividade do trabalho feminino na confecção tem feito com que as mulheres assumam um maior destaque na reordenação do espaço doméstico. Ao trazer as máquinas de costura para a sala, onde antes era marcado como sendo o espaço do masculino (HEREDIA, 1979), torna-se agora misto, refletindo um maior protagonismo feminino nas estratégias domésticas. Aqui, as transformações nesses espaços expressam as repadronizações e reajustamentos decorrentes da ampliação do trabalho na confecção para as áreas rurais. Em muitos casos quando, nas unidades familiares, coexistem o trabalho agrícola e da confecção, a divisão entre essas atividades pode ocorrer por gênero, mas em nenhum dos casos reflete uma oposição. Vários homens ajudam as mulheres na costura da mesma forma que elas colaboram nas atividades agrícolas. Em casos em que o trabalho agrícola tem pouco peso no orçamento familiar, essa divisão é menor ain-

da: homens e mulheres tendem a trabalhar na mesma intensidade nas duas atividades.

O protagonismo feminino nas confecções revela como as mulheres têm operado o uso dessas atividades no contexto dos vários papéis que lhe são atribuídos. Uma costureira não é apenas costureira. Ela é mãe, colega de trabalho na confecção, agricultora, delegada sindical, dirigente da associação local e membro de uma comunidade religiosa. Quando a questão central é o meio por onde se pode garantir a sobrevivência, vão sendo acionados cada um desses papéis: nos espaços de sociabilidade, procura-se mobilizar as redes; frente às entidades que garantem direitos aos trabalhadores rurais, deve-se engajar na construção de uma identidade coletiva enquanto agricultora familiar. Assim, o trabalho na confecção encontra uma forma de penetração e reprodução no espaço rural quando é “manipulado” estrategicamente junto a outras situações.

Assim, o trabalho nas confecções nesses espaços ocorre se apoiando em vários mecanismos. Um deles é o aproveitamento da organização social do trabalho que reproduz uma estrutura comum, a “forma sitiante”. O trabalho entre parentes e vizinhos e uma possível reserva de alimentos vinda da pequena produção permitem baratear o custo da força de trabalho. Outro mecanismo é o aproveitamento do microcrédito rural para financiar a atividade na confecção. Por fim, os espaços de sociabilidade atuam como pontos onde são construídas parcerias e redes para o trabalho na confecção. Quanto mais há o esforço para estimular a organização dos agricultores familiares, mais propícia fica a construção de eixos por onde circularão informações que permitirão às pessoas melhor atuarem diante das situações encontradas.

Mobilidades e projetos de vida

Pode-se observar aqui que o trabalho, as mobilidades e a família produzem-se uns aos outros. Embora seja o indivíduo que migre, a migração é uma estratégia familiar que se fundamenta no ciclo de vida, idade e

sexo (MENEZES, 2009). E o que tem movido pessoas a se deslocarem no território é a busca de meios que permitam a reprodução social da sua família. O atual momento pelo qual passa a região do Agreste de Pernambuco coloca, para esses atores, a possibilidade de se posicionarem ante as dificuldades encontradas, mobilizando simultaneamente diferentes estratégias de mobilidade. Em outras palavras, a unidade familiar passa por constantes rearranjos no seu interior ao articular trabalho e mobilidades em processos de transformação social.

Um exemplo do que é dito acima é expresso na trajetória de Roberta (39 anos), da *comunidade* do Mimoso. Durante dez anos trabalhou numa confecção em Toritama, graças à rede de contatos que lhe permitiu chegar a essa cidade.

– Você aprendeu a costurar com quem?

– *Eu tinha uma máquina velha em casa e sempre mandava um pessoal aqui do corte e costura. Aí aprendi a fazer umas pechinhas, uns shortinhos; aprendi a costurar em casa e, depois, uma menina me levou pra Toritama, e eu gostei e fiquei lá.*

– Essa menina era conhecida sua?

– *Conhecida. Ela já trabalhava lá.*

– Era daqui?

Era. Eu nem conhecia Toritama. Aí gostei, comecei a ganhar um trocadinho. E foi bom, né?

– E seu marido aprendeu a costurar com quem?

– *Ele foi pra lá trabalhar como ajudante, cortar as linhas. Aí, de repente, apareceu uma vaga, e o patrão dele ensinou ele a fechar peça. Agora trabalha com a [nossa] família.*

A inserção, sua e de seu esposo, nessas atividades se deu graças às pessoas que, na expressão de muitos interlocutores, eles tinham *conhecimento*. Esse termo expressa um elemento de identificação e reconhecimento entre as partes. As redes de parentesco, vizinhança e *conhecimento* explicam a capacidade de tanto fazer circular pessoas do campo para a cidade como de integrar áreas rurais ao trabalho das confecções. Numa con-

figuração em que as migrações ocorrem em cidades próximas, esse tipo de atividade permite que ocorra o retorno desses atores, agora com a possibilidade de dar prosseguimento a esse tipo de trabalho nas comunidades de origem.

Como ainda me explica Roberta, ao questioná-la por que resolveu voltar: *“Porque melhorou, né. Eu trabalhei dez anos, juntei um dinheirinho e comprei uma máquina, e comecei a trabalhar em casa, que era melhor. Minha mãe já tá de idade. Ficava melhor para ela e pra mim. É outra coisa em casa”*.

Sua fala revela que, apesar de uma longa temporada em outra cidade¹³, há um conjunto de valores que qualificam sua relação com a comunidade. Um deles é a dimensão do cuidado com o ente mais velho, que tem que ser entendido dentro do conjunto de obrigações familiares. Outro, é a percepção de que naquele local, “em casa”, é sempre melhor. Além dela, muitas pessoas têm vislumbrado a possibilidade de tomar a passagem no trabalho nas confecções em outras cidades como um meio na qual se possa fazer alguma economia e, com isso, retornar, dando continuidade a essas atividades. Como visto anteriormente, um tópico debatido na literatura sobre o tema na região é o que trata, no processo migratório, da passagem por outras atividades como meio de adquirir recursos para a reprodução familiar no local de origem (GARCIA JR., 1990). O que se percebe é que, nessa nova circulação, não há apenas as pessoas, mas também as máquinas, os instrumentos desse novo trabalho, que são inseridas nos espaços rurais. Trata-se de outro tipo de retorno, que produz uma nova relação com o espaço.

Dessa forma, ao produzir-se uns aos outros, família, trabalho e mobilidades têm que transformar os territórios. Assim, compõem-se um processo em que atividades agrícolas e não-agrícolas passam por diferentes níveis de articulação na reprodução das famílias rurais. E a circulação passa a

13 É importante registrar que a distância que separa as duas cidades é de 41 km, o que permite que o vínculo com a comunidade seja regularmente alimentado.

ser um processo mais intenso que aproxima socialmente as comunidades e os municípios da região, e que faz circular tanto pessoas como objetos.

No Jucá Ferrado, a família de Helena oferece uma visão de como isso pode se dar. Em sua residência, há uma pequena oficina onde recorta e costura calças para serem comercializadas. Trabalham com ela o marido e um filho; além disso, ela terceiriza etapas da produção com parentes e vizinhos. A sua produção é comercializada em Caruaru, onde o acesso a compradores lhe permitiu ter um cliente fixo de Minas Gerais. Além dessa atividade, sua família se dedica à criação e ao plantio, que exercem significativo ganho na renda familiar. Além da plantação, que mobiliza mão de obra apenas em uma época do ano, há criações de bovinos, suínos e caprinos, ou seja, atividades mais constantes ao longo do ano. Há também a produção de palma para a alimentação dos animais. Se o plantio é voltado para o consumo interno, a criação constitui uma fonte de renda monetária que é adquirida com a venda dos animais.

Nas diversas comunidades de Surubim, a criação, o comércio e a produção de gêneros alimentícios, como milho e feijão, para a venda estabelecem um circuito comercial que passa a coexistir com o da produção de vestuários para as confecções no interior do espaço doméstico. Contudo, o que se observa é que esses circuitos se diferenciam, a começar pela sua extensão. Se, por um lado, a produção de peças de roupas da família de Helena estabeleceu contatos até no Sudeste do país, a venda de gado ou de caprinos, no máximo, se estenderá ao Sertão, conforme me relatou outro pequeno criador que estava iniciando uma pequena unidade de produção de peças de roupas na *comunidade* dos Tatus. A circulação do produto da confecção tende a ocorrer de forma mais rápida e numa extensão maior em comparação àquela dos animais criados nas pequenas propriedades da região. O caso desta família coloca sob outro ângulo a relação com as mobilidades. Aqui a permanência na pequena propriedade se baseia não na saída de um dos membros – como muitos fizeram e fazem, migrando para outras áreas –, mas, sim, criando circuitos que permitem escoar a sua produção, ou seja, fazer circular as mercadorias. Como uma renda exclusiva vinda da

produção agrícola é insuficiente para a unidade doméstica, o que Helena e seus familiares fazem é buscar mediações que criam diferentes equilíbrios no interior da unidade camponesa (VAN DER PLOEG, 2016). Os circuitos da produção agrícola e das confecções, nesse sentido, complementam-se na construção da estabilidade dessas pessoas no local.

A nova relação que o Polo tem configurado no território do Agreste também tem acarretado que a permanência no lugar se torne um horizonte para alguns jovens. Isso em função das transformações na relação morar/trabalhar no campo que vem ocorrendo na região. Como se sabe, as formas de trabalho no meio rural nunca foram exclusivamente as agrícolas. Junto a isso, a maior facilidade de deslocamento, com os meios de transporte e infraestrutura que ampliaram a interligação entre as áreas, tem possibilitado um maior acesso a bens e serviços. Mas com a possibilidade de realizar o trabalho nas confecções – uma via mais acessível de obtenção de renda – nas comunidades rurais ou mesmo realizando deslocamentos diários, seja em comunidades vizinhas, seja na área urbana da cidade, a pressão para uma saída definitiva diminui.

Tanto Fabiano quanto Débora me externam o desejo de permanecer na *comunidade*. O primeiro, quando questiono se tem interesse de ficar ou ir para outro lugar, diz: “*Aqui mesmo, porque tou construindo a minha casa também. Aqui no terreno, que é um terreno até grandinho, sabe?*” Diferente de outras situações em que, para evitar o fracionamento da propriedade, no contexto de maior centralidade das atividades agrícolas para a reprodução social, as migrações se tornavam uma opção (WOORTMANN, 1995; SCOTT, 1986), aqui as já pequenas posses de terra permitem outros usos em função das novas formas de trabalho empregadas na localidade. Débora me responde a mesma questão da seguinte forma: “*Aqui é bom. Nasci, me criei aqui, eu gosto. Aqui você tem facilidade para as coisas, não como na rua, mas tem. Melhor que em certos lugares. Eu gosto daqui, é calmo.*”

Isabela (18 anos), que conheci durante as aulas de costura industrial na *comunidade* do Mocotó, onde também reside, afirma: “*Pretendo*

continuar morando aqui, só que trabalhando fora e não mexendo na agricultura". Neste caso, sua fala compreende o trabalho nas confecções como um "para fora", diferente da produção agrícola realizada no interior do grupo doméstico, voltado mais para o autoconsumo. O "fora" indica um movimento para a parte exterior, o que acaba expressando uma percepção de que alguma mobilidade tem que ser exercida para que possa permanecer na comunidade. Isso também aparece no próprio ato de trabalhar em um lugar distinto onde mora. Nesse sentido, não se trata de migrar, mas buscar uma mobilidade mudando de atividade produtiva.

Pedro (17 anos), outro aluno do curso de corte e costura no Mocotó, igualmente expressa uma visão mais abrangente de mobilidade. Conhece a rotina da atividade nas confecções via os irmãos que já estão integrados a esse trabalho em Surubim e em Santa Cruz do Capibaribe. Sobre os motivos de estar fazendo esse curso, justifica: *"[...] porque, assim, eu pretendo terminar [o curso], arrumar um serviço de costura. Por isso, eu vim aqui. Aí, por isso, eu vim fazer o curso"*. Ao mesmo tempo, é estudante de uma Escola de Referência de Ensino Médio (EREM), e o investimento na sua formação faz Pedro considerar fazer um curso superior. As redes abertas pelos irmãos, além da presença desse tipo de atividade na localidade onde reside, proporcionam um horizonte que ele pode considerar. A sua situação enquanto estudante secundarista – e deve-se destacar que o EREM é um modelo escolar que almeja um maior investimento na formação de seus discentes – também vem a influir na construção de seus projetos. Assim, quando questiono quais são suas perspectivas para o futuro, ele me diz: *"é fazer faculdade e trabalhar. Se não conseguir isso, trabalho na costura"*. No seu caso, a distinção entre mobilidades social e espacial é mais explícita. Há tanto a possibilidade de ficar na comunidade, mas exercendo outra atividade que não seja a agricultura como fazem os seus pais, como poder deslocar-se seja em função da continuidade dos estudos, seja seguindo as rotas abertas pelos irmãos.

Para entender as motivações que levam muitos a preferirem ficar, ou mesmo mobilizar meios para esse fim, é preciso compreender as especifi-

idades desses espaços. Como visto aqui, o meio rural não é algo isolado, ele se estabelece em relação ao meio urbano. Longe de ser uma relação de isolamento e antagonismo, é um processo de interação que é vivenciado pela experiência concreta de homens e mulheres que circulam. É um lugar de vida definido como o espaço singular do ator coletivo, como diz Maria de Nazareth Wanderley (2009). É nesses termos que devem ser compreendidos esses processos.

Considerações finais

Os casos relatados colocam sob outra perspectiva o uso das mobilidades como estratégias de reprodução social. O caráter múltiplo das migrações reflete não só mudanças socioeconômicas que diversificaram as possibilidades de deslocamento como apontam os variados agenciamentos no interior da unidade familiar. As trajetórias de alguns dos meus interlocutores revelam que o ato de estar sempre em movimento é algo característico dos agricultores de base familiar no Agreste. Nesse sentido, as mobilidades proporcionadas pela emergência do Polo devem ser compreendidas como mais um momento de práticas exercidas por esses atores, em que suas experiências e projetos de vida são essenciais na orientação de suas estratégias.

Com o surgimento de circuitos mais curtos de circulação de pessoas, abre-se a possibilidade de mais trabalhadores se deslocarem, muitas vezes sem precisar sair definitivamente das suas localidades. Nesse sentido, as mulheres assumem um papel relevante, abrindo e mobilizando redes para o trabalho nas confecções. Frequentemente, são elas que inserem os homens, ensinando-os a costurar. Isso revela mudanças nos papéis de gênero na construção das práticas de mobilidade.

O papel das atividades agrícolas ganha outro sentido. Se para muitas famílias ela se reduziu a um complemento do consumo familiar, a sua manutenção passa a ser valorizada, visto que, em conjunto com outras atividades, contribui para a reprodução social desses atores. O trabalho nas confecções se caracteriza pelas longas jornadas, o que subtrai o tempo ne-

cessário ao trabalho agrícola. Em muitas famílias, ocorre uma divisão do trabalho onde cada membro dá mais atenção a uma das atividades, podendo ajudar, em seu tempo livre, em outra. Isso mostra a relação contraditória onde, hoje, a atividade agrícola tem se reproduzido.

Trata-se, também, de compreender que os movimentos ocorrem em diversas escalas: seja do ponto de vista de uma migração regional, seja no interior da própria comunidade, quando se desloca de uma atividade produtiva para outra. E, ainda, de forma simultânea com cada membro da família executando um deslocamento específico. Opera-se, também, não só o ato de circular, mas de fazer circular como meio de produzir estabilidades. As mobilidades se compreendem tanto pela fixação quanto pela circulação. Nesse caso, os objetos que se movem com as pessoas são igualmente importantes para compreender esse fenômeno. Acima de tudo, o que se observa são saberes e fazeres que refletem experiências, caminhos que foram anteriormente trilhados e que se cruzam no interior da unidade familiar, influenciando nas opções tanto do conjunto como de seus membros individualmente.

Referências bibliográficas

ALVIM, Maria Rosilene Barbosa. *A Sedução da Cidade*. Os operários-camponeses e a fábrica dos Lundgren. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 1997.

ANDRADE, Berlano Bênis França de. *Tecendo memórias, carregando lugares: trabalho familiar e migrações como estratégia de reprodução social no Agreste pernambucano*. 2013. 80 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

ANDRADE, Berlano Bênis França de. *Tem que saber se movimentar: trabalho, mobilidades e estratégias de famílias rurais no território das confecções no Agreste Pernambucano*. 2017. 149 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

ANDRADE, Berlano Bênis França de. A Máquina e a Enxada: Economia moral e acumulação flexível no território das confecções em Pernambuco, Brasil. *Revista IluMinuras*, v. 21, p. 50-75, 2020.

ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste*: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BURNETT, Annahid. As raízes rurais da Feira da Sulanca no Agreste pernambucano. *Revista Extensão Rural*, v. 21, n. 4, p. 9-31, 201.

CLEMENTINO, Jurani Oliveira. *Fazendo a festa*: as sociabilidades dos migrantes varzealegrenses em São Paulo e no Ceará. 2016. 303 f. Tese (Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2016.

FONTES, Paulo Roberto Ribeiro. *Comunidade operária, migração nordestina e lutas sociais São Miguel Paulista (1945-1966)*. 2002. 412 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

FUSCO, Wilson; VASCONCELOS, Valtemira Mendes. Migrantes e costureiros: trabalhadores do setor de confecções em Toritama-PE. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 25, n. 1, p. 43-60, 2010.

GARCIA JR, Afrânio Raul. *O Sul: caminho do roçado*. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social. São Paulo: Editora Marco Zero; Brasília: Editora UNB, 1990.

HEREDIA, Beatriz M. A. de. *A morada da vida*: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LIMA, Greilson José de. *Quando o Rio é a Esperança*: performance, invisibilidade e magnitude na experiência do emigrante nordestino. 2012. 209 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

LIRA, Sonia Maria. *Muito Além das Feiras da Sulanca*: a produção de confecção no Agreste/PE. Recife: Editora Universitária UFPE, 2011.

LYRA, Maria. Sulanca X muamba: rede social que alimenta a migração de retorno. *São Paulo em Perspectiva*, v. 19, p. 144-154, 2005.

MARCELIN, Louis Herns. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, v. 5, n. 2, p. 31-60, 1999.

MELO, Mario Lacerda de. *Os Agrestes: estudos dos espaços nordestinos do sistema gado-policultura de uso de recursos*. Recife: SUDENE, 1980.

MELO, Mario Lacerda de. *Paisagens do Nordeste em Pernambuco e Paraíba*. Recife: CEPE Editora, 2012.

MENEZES, Marilda A. Migrações: uma experiência histórica do campesinato do Nordeste. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda A; MARIN, Rosa Acevedo (org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categoria*, v. 2. Estratégias de reprodução social. São Paulo: UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 269-287.

OLIVEIRA, Francisco de. *Noiva da revolução/Elegia para uma re(li)gião*: Sudene, Nordeste, Planejamento e conflitos de classe. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

PALMEIRA, Moacir *et al.* Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste. *Anuário antropológico/76*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

RABOSSI, Fernando. Em la ruta de las confecciones. *Revista Crítica en Desarrollo*. v. 2, p. 151-171, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *O capital da esperança: A experiência dos trabalhadores na construção de Brasília*. Brasília: Editora UNB, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins. De Guangdong a Caruaru. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 5 mar. 2009, p. 8-9.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *A Globalização Popular e o Sistema Mundial Não Hegemônico*. Série Antropologia, vol. 432. Brasília: DAN/UnB, 2010.

SALES, Teresa. *Agreste, Agrestes: transformações recentes na agricultura nordestina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências, 1982.

SCOTT, Russell Parry. A lógica migratória camponesa sob o capital. In: DUARTE, Renato (org.). *Emprego rural e migração na América Latina*. Recife: MASSANGANA, 1986. p. 81-100.

SCOTT, Russell Parry. Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no Nordeste: entre o “cativeiro” e o “meio do mundo”. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda A.; MARIN, Rosa Acevedo (org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*, v. 2. Estratégias de reprodução social. São Paulo: UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 245-267.

VAN DER PLOEG, Jan Douwe. *Camponeses e a arte da agricultura: um manifesto chayanoviano*. São Paulo: UNESP; Porto Alegre: UFRGS Editora, 2016.

WANDERLEY, Maria Nazareth B. *O Mundo Rural como um Espaço de Vida*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2009.

WOORTMAN, Ellen F. *Herdeiros, Parentes e compadres – Colonato do Sul e Sitiantes do Nordeste*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: EdUnb, 1995.

WOORTMANN, Klaas. “Com Parente Não se Neguceia”. O Campesinato Como Ordem Moral. *Anuário Antropológico/87*, Editora Universidade de Brasileira, 1990.

WOORTMANN, Klaas. Migração Família e Campesinato. In: WELCH, Clifford A. *et al. Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, vol. I. São Paulo: UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 217-238.

“Quadrados burros”, “espinhas de peixe” e outros caminhos no meio rural amazônico¹

Manuela Souza Siqueira Cordeiro

Introdução

Conforme as diretrizes do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA, 1984), a colonização da Amazônia funcionou como ocupação de “vazio demográfico”, “ pilar de integração da Amazônia ao território nacional”. Os funcionários do Incra que trabalharam em Rondônia, à época, utilizavam a expressão “quadrado burro” para denominar as áreas de ocupação. Os lotes eram recortados em forma de retângulos que não obedeciam a limites de relevo ou hídricos, tornando, muitas vezes, a produção inviável. No caso de Roraima, utilizava-se a expressão “espinha de peixe”; a terra também era vista a partir da prancheta da administração estatal, organizada a partir de uma vicinal que recebia a denominação de tronco, de onde partiam outras – as “espinhas”, recortando os lotes.

As noções de terra, família e deslocamento mobilizadas por essas famílias descrevem não somente a história de colonização, mas também um modo de existência próprio dos chamados “pioneiros”, profundamente articulado aos movimentos. Mais do que simplesmente descartar a noção de migrante (SAYAD, 1998, p. 16), o intuito foi problematizá-lo como um pro-

¹ Versão revista do artigo apresentado no grupo de trabalho Antropologia das Mobilidades, durante a 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020, em modo virtual.

cesso social ou um “fato social total”, para utilizar os termos maussianos citados pelo autor.

Marques (2015) salienta que a mobilidade não tem um efeito de desagregação necessariamente, trazendo, ao contrário, mais movimentação nas redes de parentesco e de amizade nos contextos em que a autora pesquisa. Na pesquisa apresentada neste texto, também se verifica que as movimentações de família são responsáveis tanto em Rondônia quanto em Roraima, em última medida, por criar mais famílias, tornando a ruptura parte constitutiva – portanto, não disruptiva – da dinâmica familiar.

A partir da denominação oficial das terras que foram “recortadas” na Amazônia nesses dois estados, o objetivo deste texto é compreender a problematização do uso das terras, tanto nas “espinhas de peixe” quanto nos “quadrados burros”, pelas famílias beneficiárias.

Os dados etnográficos foram construídos a partir de pesquisas realizadas em dois estados da Amazônia brasileira: Rondônia e Roraima, centrando na apreensão nativa das categorias terra, família e deslocamento. Os contextos de estudo em Rondônia são os PAD (Projetos de Assentamento Dirigidos) Burareiro e Marechal Dutra, criados respectivamente em 1974 e 1978, em Ariquemes, nordeste do estado. Já em Roraima, o contexto de pesquisa é a vila de Entre Rios, localizada no município de Caroebe, no sudeste do estado, cujos moradores ainda possuem terras no Projeto de Assentamento Rápido (PAR) Jatapu, criado em 1983.

“Quadrados burros” – cortes de terras e o “esparramar” de famílias em Rondônia

A partir da década de 1970, em especial, a Amazônia passou a ser considerada a nova fronteira agrícola nacional². O Incra foi criado em julho de 1970³.

2 Cf. Apêndice dos *Anais do Simpósio Internacional de Experiência Fundiária*, 1984.

3 O Incra foi fundado pelo Decreto-Lei nº 110 de 09 de julho de 1970. Logo depois, em 1971, foi criado o Programa de Redistribuição de Terras e Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste (Proterra).

Naquela época, o país atravessava os chamados “anos de chumbo”, que compreendem o momento da edição do AI-5 no fim de 1968, até o final do governo Médici, em 1974. A expressão se deve à caracterização do período como o mais repressivo da ditadura brasileira. Naquela década, como parte de um esforço de complementaridade entre a Amazônia e a região Nordeste, surgiram vultuosos programas nacionais, como o PIN e o Proterra. O objetivo destes programas era:

[...] [alcançar] um desenvolvimento espacial integrado, pela combinação dos fatores regionais das duas áreas geográficas, onde o Nordeste se caracterizava por excedente populacional, baixo nível de renda, além de problemas das secas, e a Amazônia, como área de baixa densidade populacional, mas com grande potencial de recursos naturais. (INCRA, 1984, p. 658).

A noção de colonização organiza o processo de ocupação articulado pelo Governo Federal. A diferenciação entre colonização dirigida e espontânea é relevante para marcar a denominação utilizada pelo Governo Federal⁴ à época. A colonização dirigida é caracterizada por uma intensa ação do Incra, com a realização de propaganda e processo de seleção das famílias, ao passo que o movimento de colonização espontâneo reflete um processo de mudança da política governamental, por meio do qual o Incra se compromete em consolidar os projetos já iniciados. Jean Hébert (2004, p. 83) afirma: “Encontrou-se, novamente, na colonização, uma fórmula de salvação do latifúndio, sob as aparências de redistribuição de terras aos trabalhadores”. De acordo com os relatos das famílias entrevistadas, por parte do Governo Federal, houve o “direcionamento” para a área de Rondônia

4 Tal como salienta Becker (1990, p. 177), para o caso da colonização de Rondônia especificamente: “A estratégia do Estado é poderosa. Induz a migração, oferece parques recursos aos migrantes e se omite na defesa de seus investimentos; dirige o processo de povoamento, mas coopta lideranças de sociedade civil, que se transformam em seus agentes locais, ou cria outras, oferecendo cargos no aparelho de Estado local. Organiza-se, assim, o poder, numa relação que usa amplamente o trabalho dos migrantes [...]”.

e, posteriormente, de Roraima, na medida em que propagandas sobre as terras do estado foram difundidas particularmente na região Centro-Sul do país. No entanto, o processo de colonização tanto em Rondônia quanto em Roraima não deve ser considerado como “dirigido” ou “espontâneo”, tal como apresentado acima, pois o que ocorreu foi a veiculação de propagandas e de incentivos de distribuição de terras por parte do Governo Federal. Isso não representou um saldo de distribuição equitativa de terras nem condições de infraestrutura para a permanência no campo das famílias que assim projetassem as suas condições de reprodução social. Portanto, a colonização foi direcionada pelo Governo Federal, mas não “dirigida” ou “espontânea”.

Havia a ideia difundida de que o “Estado era o Incra”, mas outros órgãos federais compunham a organização institucional no estado de Rondônia à época da colonização, tais como a Superintendência de Campanhas da Saúde Pública (SUCAM), que esteve presente durante o período de colonização, tendo como finalidade, de acordo com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), contribuir para a erradicação e o controle de grandes endemias no Brasil, sendo a malária umas das mais recorrentes na Amazônia.

Via de regra, era consenso entre os funcionários do governo militar que o processo de colonização não poderia ser realizado com aqueles que já viviam na área do estado de Rondônia. Segundo os relatos dos funcionários do governo, as populações indígenas não “sabiam trabalhar”; dessa forma, foram deslocadas ou mesmo expulsas em função de iniciativas ligadas à colonização, como a abertura da rodovia federal BR-364. Outro critério necessário para o “perfil” era “possuir família”; portanto, os garimpeiros, isto é, aqueles que extraíam principalmente ouro e cassiterita da região não poderiam ser proprietários de terra, já que não se enquadravam na noção de unidade familiar idealizada pelo Governo Federal. Assim, a propaganda estatal atuava como um “chamamento”, já que havia a “necessidade” de trazer famílias de outros estados. Isso dificultava o cadastramento das famílias, o que acabava por expor a própria fragilidade do órgão federal no atendimento de todas as demandas do processo de colonização.

Uma família⁵ considerada apta para receber a terra tinha que ter braços para a força de trabalho⁶ e não possuir muitos familiares com idade mais avançada ou muitas crianças, porque receberiam a caracterização, com a conotação negativa, de *peso*. No núcleo familiar, os mais velhos são considerados responsáveis e mais valorizados dentro da organização familiar, geralmente pais ou irmãos mais velhos. Fica claro que os critérios da administração federal da época estavam, muitas vezes, em oposição aos critérios familiares para a atribuição da caracterização de uma “família forte”, já que são os membros familiares mais velhos, que possuem o conhecimento do saber-fazer na terra (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997), aqueles que repassam as informações aos mais novos.

Para fins deste artigo, apresentarei brevemente parte de relatos de dois pioneiros de Ariquemes, em Rondônia: Abel Zanella, que possuiu um lote no PAD Burareiro, e Adalberto Martini, que foi selecionado para ocupar um lote no PAD Marechal Dutra⁷. Conheci o senhor Abel Zanella por indicação de outra família pioneira que me recomendou conversar com alguém que também sabia contar as “histórias do início”. A família Zanella chegou “antes do Incra” nas terras de Ariquemes, no ano de 1972, por indicação de um primo que já estava morando em Rondônia. Disseram a eles que naquelas terras poderiam ficar mais próximos do eixo da BR se comparado a Ouro Preto d’Oeste, o que representava terras mais valorizadas e com mais fácil acesso no momento do início da colonização. Os Zanella são parte de uma

5 De acordo com Thorne (1992), nota-se a relevância das políticas sociais e públicas ao incidirem nas relações sociais, no caso aplicado a este texto, principalmente nas relações familiares.

6 Conforme salienta Martins (2012), o “imigrante” deixa de ser visto pelo Governo Federal como um indivíduo sexuado e etário, passando a ser considerado “força de trabalho”, isto é, a “reprodução física da sociedade é articulada com o processo de reprodução social” (MARTINS, 2012, p. 160).

7 A pesquisa de campo em Rondônia foi realizada entre os anos de 2011 e 2013, compondo a tese de doutorado da autora, de onde muitas informações e análises de campo foram retiradas, conforme Cordeiro (2015).

família de ascendência italiana que, em Colatina, no Espírito Santo, cultivavam café e cana-de-açúcar.

Abel Zanella, o irmão mais novo, contou que, quando chegaram, o território de Rondônia estava passando por um processo de redistribuição de terras. As grandes áreas de seringueiros com 40 ou 50 mil hectares viam um processo de definição da área que pertenceria ao seringal e daquela área que seria distribuída aos pioneiros. A “linha Ariquemes” seria um grande empreendimento, com cerca de 6 mil alqueires, dependendo do projeto. Quando a sua família chegou, nem o PAD Burareiro ainda estava estabelecido. “Era um momento de construção geopolítica”, afirma Abel. Depois que o “Incrá chegou”, as terras “ficaram mais perto” do eixo da BR, que era uma orientação de localização, o que aconteceu em 1977/1978, período de “abertura” da cidade de Ariquemes. Ele comenta que, no início:

Ariquemes era a pista de avião lá na beira, onde hoje é o [bairro] Marechal Rondon. Era a Vila Velha onde chegava o bote. O meio de transporte era por água. E, aí, acrescentou a pista de avião com o transporte aéreo. Acrescentou a pista aérea, que era em função do garimpo.

Ele informa que o Incra começou a “cortar” os lotes para entregar às famílias selecionadas que se encarregariam da “abertura das terras”: “É o alinhamento, pegava uma linha de apoio – a chamada picada⁸. Sobe serra, desce serra, pega a linha da bússola e vamos embora”. As terras que o Incra começou a “cortar” eram apenas retângulos no mapa, os já mencionados “quadrados burros”. Portanto, Abel Zanella, além de narrar sobre aquilo que existia quando chegou a Rondônia, mesmo antes do Incra, faz um relato mais “histórico” dos períodos de colonização, dividindo-os em três momentos, os ciclos extrativistas, garimpeiros e agrícolas. Ele caracteriza os

8 Picada é uma abertura estreita na mata, suficiente para que pessoas possam caminhar para “abrir” os seus lotes.

Zanella como uma das primeiras famílias agrícolas de Ariquemes⁹, isto é, responsáveis pela inauguração desse novo ciclo.

Adalberto Martini, por não ter a comprovação financeira necessária para ser enquadrado como Burareiro, já que era necessário um extrato bancário que atestasse um capital inicial, foi selecionado para ter terra no PAD Marechal Dutra. Ao conversar comigo em Alto Paraíso, um dos municípios que fazia parte de Ariquemes antes da emancipação, ele se recorda que da primeira vez em que ouviu falar de Rondônia, estado que era associado à propaganda de governo na época. O lema “Integrar para não entregar” aparece logo nas primeiras palavras do seu Adalberto sobre a abertura de Rondônia. Havia uma confluência da memória pessoal com o discurso do Estado sobre a ocupação das terras. Ele comenta que também sabia que existia investimento voltado para a colonização no Pará:

Já tinha no Pará [colonização]? Lá, eu não sei se foi [...]. Foi divulgado mesmo o pessoal do Pará incentivando o pessoal [de outros lugares] a ir para o Pará. E tinha ônibus que ia pegar esse pessoal. Você fazia uma lotação de ônibus, mas Rondônia não teve isso, né? Aí, eu pensei, ué, mas por que Pará? Não tem outros lugares lá? Aí surgiu Rondônia também. Começou aquela história: Integrar para não entregar [risos]. E aí, eu falei “vamo lá e vamo ver, não é?”. Eu sou paulista, criado no Paraná, casei no Paraná. E tinha uma vontade de possuir um pedacinho de terra. Nós tínhamos um pedacinho de terra, mas era muito pequenininho. (Adalberto, 30/04/2012).

9 Tal como demonstra Desconsi (2011) em relação aos pequenos proprietários de Mato Grosso do Sul, estava em jogo também para as famílias que se deslocaram para a Amazônia uma avaliação cotidiana das possibilidades de acesso à terra em assentamentos rurais. No entanto, diferentemente da argumentação do autor, para as famílias dos projetos de assentamento dirigidos em Rondônia não se tratava apenas de um horizonte de possibilidade para acesso ao trabalho agrícola, a terra representava a possibilidade de poder deixar um bem de herança às gerações futuras. Isso porque no sul do país as terras estavam já sofrendo um processo intenso de subdivisão, impedindo que os filhos dos moradores da zona rural pudessem permanecer na terra.

A motivação do deslocamento geralmente aparece bastante alinhada com o que Adalberto disse: a vontade de possuir um pedaço de terra para a família. Ao chegar a Rondônia, ele confirma que tinha que realizar a derrubada, senão o Incra tomaria as terras de volta, visto que as leis que organizavam a porcentagem da terra que poderia ser aberta foram efetivamente cobradas posteriormente.

Adalberto, antes de ir a Rondônia, havia se casado e os 5 alqueires de terra não eram suficientes para nove irmãos; portanto, era necessário, em suas palavras, “esparramar”. Este uso do termo faz sentido somente quando é conjugado com a categoria de família, já que se “esparramar” significa organizar um espaço para trabalhar com a família com o objetivo de, depois, deixar a terra para seus filhos. Antes disso, combinou com um grupo de homens que viria até Rondônia para olhar as terras, a fim de, mais tarde, decidir se eles trariam as suas famílias e onde iriam se instalar no município de Cacoal:

Aí vim olhar. Montamos um grupo. Nós viemos em cinco pessoas. O carro pequenininho, um Maverick na época. Viemos olhar. Chegamos até Cacoal; na época, era Cacoal e Rolim de Moura que estavam entregando as terras. Aqui ainda não estava ainda. O Incra estava instalando ainda, mas a gente não ficou sabendo. De Cacoal, nós voltamos pra trás. Fizemos a inscrição em Cacoal para pegar terra em Rolim de Moura. Quando nós chegamos de volta lá no Paraná, “rapaz, Ariquemes, o Incra está entregando terra na área, você chega e pega o cartão na hora”. E lá, a gente tinha feito a inscrição e não podia pegar na hora, tinha que esperar. Nisso a gente já tinha voltado para o Paraná. Tinha olhado tudo, gostado demais. Veio eu, meu sogro, um gaúcho que era vizinho nosso lá, o motorista do carro e Otávio Zanon, que já morreu também. Aí meu sogro voltou, falou: “não, eu vou lá ver”. Poxa, eu pensei, mas a gente vai andar esse tanto de quilômetro de novo? “Eu não vou não. Você vai, eu fico”. (Adalberto, 30/04/2012).

O sogro de Adalberto, ao voltar a Rondônia, recebeu o lote de terra rapidamente em Ariquemes, e não em Cacoal. Ele fez a inscrição no Incra,

conseguindo obter um lote de terra no PAD Marechal Dutra e uma data, um terreno urbano, na incipiente cidade. Podemos ver, por meio da apresentação das famílias, que seus movimentos estão ligados à necessidade de “esparrramar” de forma a possuírem terra para os outros familiares, associado ao discurso oficial da propaganda dos lotes na Amazônia veiculado pela Ditadura Militar. O projeto familiar se adequava às condições oficiais que estavam disponíveis, na ocupação dos “quadrados burros” como nos casos apresentados ou das “espinhas de peixe”, tal como será demonstrado a seguir.

“Espinhas de peixe” – marcação espontânea e o “criar família” em Roraima

A ocupação de Roraima pelos migrantes em busca de terra ocorre um pouco mais tarde do que em Rondônia, iniciada com a criação na porção sul do estado do Projeto de Assentamento Dirigido (PAD) Anauá, em 1979. Desta feita, Roraima tem um histórico de ocupação mais recente por sua localização geográfica, dinâmica de ocupação e, também, pelo processo de atribuição de terras ao estado. Assim como o Amapá, Roraima era anteriormente território federal; apenas recentemente começou a ser concluído o processo de regularização fundiária.

A falta de infraestrutura local para o escoamento da produção dos recém-chegados mostrava que a possibilidade de ter terra não esgotava as questões essenciais para as famílias. Além disso, segundo Cardoso (2009, p. 68), em Roraima, iniciativas como o Programa de Integração Nacional (PIN) e o POLAMAZÔNIA, postos em prática durante as décadas de 1970 e 1980, foram responsáveis pelo adensamento dos conflitos, pois “[...] surgiram muitos embates entre empresários, fazendeiros, madeireiros, indígenas, posseiros, grileiros, colonos e trabalhadores rurais”. Tensões de um passado não muito distante e que, atualmente, se intensificam com a expansão da ocupação do estado e do fortalecimento do poder político local. Diferentemente de Rondônia, uma sede do Incra foi construída apenas em

1979, na área atual do município de Rorainópolis, no sul de Roraima, onde teve início a colonização da área no período da Ditadura Militar. Porém, já no início da década de 1970, muitas famílias estavam se deslocando para a área e, de acordo com Santos (2013), fazendo a marcação da terra “de forma espontânea”, sem seguir as orientações do Incra, delimitando as áreas com cipó-tiririca. Isto é, uma área de terra era atribuída para cada família, organizada pelos próprios grupos que foram ocupando as terras; entretanto, posteriormente, coube ao Incra o papel de regularização. Essa informação é confirmada não somente pelas famílias que fizeram parte do estudo de Santos (2013) mas também pelos técnicos do Incra que ela teve a oportunidade de entrevistar.

Atualmente, um dos projetos relacionados ao agronegócio em Roraima, em curto prazo, é a implantação da soja no estado. No estado que representa a última fronteira agrícola do Brasil, tem crescido a produção de soja, de dendê e de gado bovino de corte. Segundo a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), entre 2017 e 2018 aumentou em 25% a área destinada ao plantio de soja. Roraima é considerado um “oásis” na produção de soja convencional no país. Dessa maneira, o bioma do lavrado vem sendo retratado como o último “vazio demográfico” da Amazônia, guardando as mesmas características do cerrado brasileiro, com a possibilidade da produção alternada em relação à safra do Centro-Oeste.

A maioria dos produtores entrevistados ocupou a região da vila de Entre Rios em meados da década de 1970, mas atualmente poucos vivem da produção agrícola, com destaque para a produção de banana, quando houve entraves no escoamento da produção que se agravaram após o incentivo do antigo governador do território de Roraima Ottomar Pinto (1979-1983). Os colonos, denominação utilizada localmente para os produtores rurais “do início”, relatam uma intensa dinâmica de mobilidade, sendo o quarto ou quinto estado para o qual se deslocaram para trabalhar, corroborando a afirmação do estado de Roraima como “última fronteira agrícola”. Os colonos que ainda permanecem com sua produção agrícola veem nos sistemas agroflorestais uma possibilidade de produção sustentável a partir de

seus lotes de terra. Todos os entrevistados já possuem o título de domínio definitivo da terra. No que pese a sobreposição das terras, não há conflito com as populações indígenas. Os entrevistados explicam que os Wai Wai¹⁰ possuem a sua terra demarcada, localizada próximo à região, e os pequenos produtores respeitam os limites, possuindo maior interação com os indígenas no “tempo da política” (PALMEIRA, 2002) e, também, no início do mês, quando vão à vila para fazer compras e receber benefícios sociais, como o Bolsa Família.

A trajetória dos trabalhadores rurais que vivem atualmente em Roraima é marcada por uma sucessão de deslocamentos, o que pode também incluir Rondônia. Fábio¹¹, morador de Entre Rios, é natural de Minas Gerais, mudou-se para a Bahia aos oito anos com os pais; depois, foi até Goiás. Um irmão que morava no Paraná chamou-o para trabalhar no sistema de arrendamento na lavoura de hortelã; casou-se naquele estado; depois, ele se deslocou com a esposa para o Mato Grosso, com a intenção de possuir terra. Posteriormente, seu pai falou de uma posse que tinha na área de Corumbiara, Rondônia, fazendo um novo movimento de família.

Depois Fábio soube da “fofoca de Roraima” e quis ir “abrir espaço”. Avaliou que a área iria se desenvolver porque estava perto de uma estrada federal próxima de onde mora hoje. Ele se mudou apenas com a esposa e os quatro filhos para o estado. Fábio afirma ter orgulho em dizer que atualmente cada um dos filhos possui uma terra própria ou estão concursados. O objetivo de vir para Roraima era criar família, mas ele conta que sofreu muito pela falta de infraestrutura do estado no início da colonização.

Roberto é natural do Alagoas e mora há 36 anos em Roraima. Ao sair de sua terra, foi arrendar terras em São Paulo; posteriormente, mudou-se para o Paraná, Mato Grosso e, por fim, Rondônia. “Andava” com um cunha-

10 Os Wai Wai são um povo indígena falante da família linguística Karib, , na sua maioria, com população presente no Rio Essequibo na Guiana, os Rios Anauá e Jatapuzinho em Roraima (próximo à área citada nessa pesquisa), os Rios Jatapu e Nhamundá no Amazonas, e o Rio Mapuera no Pará.

11 Os nomes foram alterados para preservar a identidade dos interlocutores.

do dele que era gaúcho e que soube da oportunidade de possuir 300 hectares em Rondônia. Com a venda das terras, veio para Roraima, que era um “espaço novo” e o governo ainda doava terras, o que estava cada vez mais escasso em Rondônia.

Ele conseguiu obter o título da propriedade de terra, mas vendeu o lote há dois anos, quando se aposentou. Argumentou que era muito trabalho para ele, as suas duas filhas já possuíam outras terras. Produzia arroz, feijão e milho tanto em Rondônia quanto em Roraima. Quando chegou ao estado, durante o governo de Ottomar Pinto, a produção era orientada principalmente para banana, laranja e gado. Roberto se diz muito satisfeito com aquele governo; para ele, “os outros que vieram depois” não incentivaram a produção agrícola do estado.

A terra de Roraima não tem a mesma qualidade se comparada a Rondônia, Mato Grosso ou Paraná, pois, pela quantidade de chuvas, ele acredita que poderiam produzir muito mais do que produzem na realidade. No entanto, considera que Roraima é um “lugar para todos”. José comenta: “Rondônia era muito bom, tinha terras boas, mas o destino fez a gente andar. Com aquela fama e a gente acaba se destacando”. Ele também trabalhou no garimpo, porque, no início da colonização, era mais lucrativo do que a terra, e conseguiu comprar outro lote em poucos meses; no entanto, tinha que “deixar a família” durante esse período.

João saíra de sua terra natal (Paraná) e se deslocou para o Mato Grosso durante a Ditadura Militar pelos incentivos de distribuição de terra; posteriormente, foi para Rondônia e, por fim, Roraima. Em suas palavras sobre o seu atual paradeiro: “Não aceitei sair daqui, não tem destino melhor que aqui”. Em Rondônia, tinha planos de ser empregado, pois morava na cidade, mas não conseguiu. Como era solteiro e veio para Roraima adquirir terra, voltou para a agricultura nesse estado. O seu pai nunca “saiu da agricultura, morreu sendo agricultor”. Assim que chegou a Rondônia, “no início”, tinha que arrendar terras, mas isso mudou em Roraima: “foi moleza, porque tinha motivação do governo”.

No Paraná, “mexeu” com soja, café, algodão, amendoim. “Naquele tempo não tinha tanto inseto; hoje, tem que plantar com veneno. A melhor terra era a do Paraná, inclusive pela facilidade de escoamento da produção”. No Mato Grosso, trabalhara de empreitada para um e outro, na lavoura de soja, arroz, algodão e amendoim. João possui uma chácara (que seria chamada de sítio em Rondônia) de três alqueires. “Se tiver mais de 20 alqueires, é considerado uma fazendinha”. Ele ainda destaca as distinções do processo de seleção: “Qualquer peão tem lote em Roraima, mas em Rondônia tem que fazer inscrição, seleção e, se for solteiro, não pega terra”.

Caminhos e pertencimentos na Amazônia rural brasileira

Aqueles que podem contar a respeito do deslocamento até Rondônia ou Roraima são denominados “pioneiros” no primeiro caso ou os “colonos” antigos. O aspecto comum nos dois casos é que os homens são aqueles que detêm a possibilidade de contar a história “do início”. O “pioneiro” ou a qualidade de desbravador associa-se à reputação masculina. As mulheres apenas se sentem autorizadas a contar sobre as trajetórias de deslocamento iniciais se tiverem desenvolvido uma atividade considerada “produtiva”, isto é, fora do espaço doméstico, por exemplo, exercer o magistério na região.

O deslocamento para Rondônia inclui quatro movimentos¹² de família, que são compostos – “vir e ver as terras”; “o momento da viagem”; “a abertura do lote”; “o período de ‘formar o lote’ e ‘formar os filhos’”. Essas etapas foram selecionadas a partir dos relatos das famílias como signifi-

12 Deixo claro que os “movimentos de família” fazem parte de um recorte analítico a partir do qual as famílias me contaram a respeito de sua trajetória, o que não foi informado necessariamente de maneira linear. Conforme Bourdieu (1996, p. 190) argumenta, ao tratar da “ilusão biográfica”: “Os acontecimentos biográficos se definem como *colocações* e *deslocamentos* no espaço social, isto é, mais precisamente nos diferentes estados sucessivos da estrutura de distribuição das diferentes espécies de capital que estão em jogo no campo considerado”.

vos para ordenar a sua trajetória, além de serem recorrentes entre elas. Já o deslocamento para Roraima inclui a movimentação anterior para o trabalho contratado na terra, sobretudo no sul do país, bem como possivelmente uma passagem em outro estado com o intuito de possuir uma terra própria – que pode ser, inclusive, Rondônia. A ida ao estado é vista como uma das últimas possibilidades de possuir terra, seja para aquele que realizou o deslocamento, seja para as gerações seguintes. Mais do que estabilizar os movimentos dos trabalhadores rurais, pretende-se mostrar como o processo de colonização da Amazônia mobiliza uma rota de deslocamento, o que implica, às vezes, a participação em mais de um processo seletivo de família e, certamente, mais de um processo de abertura de “terra”.

Assim, o termo “terra”, arbitrariamente recortada em “quadrados burros” ou “espinhas de peixe”, articula significados diversos – tem a ver com um movimento familiar que se define pela história familiar, e a família se define por movimentos na terra. O termo também alude à propriedade da terra, adquirida por meio da seleção na política de colonização ou posterior compra; ou mesmo a “terra natal”, isto é, a terra própria ou de outrem na qual se trabalhava antes do deslocamento.

As noções de terra, família e deslocamento descrevem não somente a história de colonização, mas também um modo de existência próprio dos chamados “pioneiros” e de suas famílias, profundamente articulado aos seus movimentos. Nessa direção, compreendendo as categorias nativas acerca do movimento como uma experiência, Carneiro e Dainese (2015, p. 145) analisam sobre a noção de movimento, levando em conta:

Dimensões intensivas e extensivas, diversidade de direções, durações, percursos, ritmos, velocidades, práticas, agenciamentos, e relações com desacelerações, pousos e paradas ajudam-nos a apurar, precisar e ressaltar algumas formas específicas com que o movimento surge à análise como princípio organizador de dinâmicas sociais.

Verifica-se que as movimentações de família são responsáveis, em última medida, por criar mais família, tornando a ruptura parte constitutiva

– portanto, não disruptiva – da dinâmica familiar. Trata-se de estratégias não “oficiais” que são também contadas por outras famílias que se deslocaram para a Amazônia em 1970 e 1980. Estão em jogo, dessa forma, a política não estritamente ligada à esfera pública, especificamente no que tange à compreensão dos modos de ser e de pertencer ligados à gestão da terra na Amazônia.

Por isso, o movimento aparece como algo necessário, principalmente para aquelas famílias que não possuíam terra, não eram consideradas “grandes”, não sendo a primeira vez na história da família que havia a necessidade de se “esparramarem”. Outros termos nativos para aludir ao movimento como “andar”, “debandar”, “parar” demonstram as várias matizes e trajetórias que as famílias percorreram não apenas na Amazônia, o que não cabe em uma contabilidade estática da noção de migração (PALMEIRA; ALMEIDA, 1977). A noção de “terra” se conecta com a noção de “família”. A primeira noção, inclusive, é utilizada a partir da formulação oficial e faz referência à arbitrariedade dos “quadrados burros” no caso de Rondônia ou às “espinhas de peixe” no caso de Roraima que, pela forma de organização espacial dos lotes, diminuía a possibilidade de relações de vicinalidade logo no início da colonização.

O termo “esparramar”, que apareceu nos relatos etnográficos de Rondônia, é, portanto, bastante eloquente. O “esparramar” não se opõe à separação, mas mostra como a separação é constitutiva da união. O espaço é continuamente reconfigurado à medida que novos núcleos familiares vão sendo formados, dando novos contornos a terra e à família. O “esparramar” divide a família de origem em outros núcleos que ampliam a sua área de atuação. Trata-se de uma maneira de a família se reproduzir socialmente, contrapondo-se às pressões da sociedade no sentido de sua dissolução¹³. Nesse sentido, os “movimentos de família” são também esperados, além

13 Thomas e Znaniecki (1918, p. 107) apontam que a família é uma organização dinâmica, e as mudanças internas – como o casamento, o nascimento e crescimento – são incluídas como normais e não como algo inesperado.

de Rondônia não ser o primeiro lugar para o qual se deslocaram, ainda que os sentidos desses deslocamentos sejam diferenciados. O “esparramar” faz parte de um esquema reprodutivo que ocorre na vida dessas famílias, seja quando se deparam com o problema da falta de terras para a próxima geração, seja em função dos diferentes posicionamentos dos filhos e netos de “pioneiros” a respeito de seus próprios futuros, não incluindo a permanência na terra. Ademais, esse termo pode se aproximar à análise de Marques (2015), na medida em que se trata da efetuação de um projeto, ao verificar essa referência a “seguir adiante” para as famílias gaúchas que pesquisou em Mato Grosso.

O termo pioneirismo, por sua vez, define uma geração determinada nesse contínuo processo de se “esparramar” ao longo dos tempos. Há, por outro lado, uma identificação das novas gerações com a categoria de “pioneiro”, de certa forma herdada, transmitida de pai para filho como uma herança a ser considerada em seus atos presentes. Ao refletir sobre as noções nativas de “terra” e “família”, pretendo, portanto, complexificar os sentidos do uso do termo pioneiro. O pioneirismo (ou a qualidade de desbravador no caso de Roraima) enquanto forma de pertencimento evoca, ao mesmo tempo, um projeto nacional e um traço da família. Ser “pioneiro” ou ser filho ou neto de “pioneiro” ou “colono do início” marca uma relação particular entre família e terra. “Pioneiro” e “colono antigo” são aqueles que participam da “construção do novo” a partir do “destino que faz andar”, imprimindo a marca pessoal em um projeto nacional, seja na ocupação dos “quadrados burros” ou das “espinhas de peixe”.

Considerações finais

Podem ser apontadas virtudes na comparação entre os casos apresentados de Rondônia e Roraima. Existe uma rota de deslocamento dos trabalhadores rurais, a partir da década de 1970, em busca de terras e oportunidades de trabalho, não necessariamente agrícolas, que passa por Rondônia se estendendo até Roraima, considerada a “última fronteira agrícola do país”.

Assim, as dinâmicas de uso da terra são replicadas, ao mesmo tempo em que reorganizadas localmente pelas famílias nos estados onde chegaram, mas também porque se defrontam com problemas em torno da regularização fundiária. As terras em Roraima podem ser vistas como uma oportunidade para os filhos que não possuíam lotes em Rondônia “criarem família” nesse outro estado e para aqueles que seguiam o “destino que fazia andar”, tal como relatam alguns dos primeiros moradores da vila de Entre Rios, em Caroebe, no sudeste de Roraima. Além disso, muitos trabalhadores rurais relatam que ocupavam as terras, antes mesmo de serem lotes regularizados, ainda na década de 1980, processo distinto do que ocorreu em Rondônia. Isto é, as “espinhas de peixe” ainda não estavam totalmente formuladas no período da ocupação dos trabalhadores rurais; ao passo que os “quadrados burros” ofereceram dificuldades à ocupação por conta das características arbitrárias de relevo e curso hídrico. As noções de terra são imbricadas com o movimento da família tal como vimos anteriormente.

Dessa maneira, ao utilizar o conceito de migração, não descarto a sua heterogeneidade (GARCIA, 1983; SAYAD, 1998), apenas situo o movimento em uma correlação de forças que permite uma aproximação identitária do grupo camponês. Tal como analisado por Marques (2015), no contexto dos gaúchos que se movimentaram para Mato Grosso, a iniciativa da mudança se dá dentro dos grupos familiares, visto que há uma referência a figuras masculinas que orientam essa decisão que, apesar de ser narrada individualmente, é um movimento coletivo. Rondônia e, posteriormente, Roraima contribuíram como espaços para a possibilidade de permanência da condição camponesa, uma vez que ofereceram um lugar para que as famílias pudessem se movimentar e, assim, reproduzir essa condição, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980.

Os processos de deslocamento de trabalhadores rurais no país estão em curso, entre estados, para outras terras no mesmo estado ou para o espaço urbano. Ainda que possivelmente haja um esgotamento de explicações sobre os processos de deslocamento para o norte do país ou mesmo os deslocamentos de trabalhadores “em busca de terras”, acionar o “lavra-

do” é um dos caminhos em Roraima para o estabelecimento de uma última fronteira agrícola. Se, por um lado, atualmente o “lavrado” apareça como oportunidade de deslocamento ainda que diversamente orientada pelas famílias que ocupam esse espaço; por outro lado, o agronegócio se apropria novamente do espaço com o argumento datado e incorreto de “vazio demográfico”. Portanto, o agronegócio pode ser visto como um agente que indiscriminadamente ceifa o bioma amazônico e atualiza as relações de subordinação no campo.

Referências bibliográficas

BECKER, Bertha. A fronteira em fins do século XX: oito proposições para um debate sobre a Amazônia. In: BECKER, Bertha K.; MIRANDA, Mariana Helena P. de; MACHADO, Lia Osório. *Fronteira amazônica: questões sobre a gestão do território*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Rio de Janeiro: Editora Federal do Rio de Janeiro, 1990. p. 15-25.

BOURDIEU, Pierre. Por uma ciência das obras. In: BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

CARDOSO, C. A. S. *II Plano Nacional de Reforma Agrária: Uma análise a partir dos assentamentos rurais em Roraima*. 2009. 260 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade do Maranhão, São Luís, 2009.

CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. Notas sobre diferenças e diferenciações etnográficas do movimento. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 9, n. 1, p. 143-166, 2015.

CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira. *A casa a rodar: projetos e pioneirismo na Amazônia ocidental*. 2015. 236 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

DESCONSI, Cristiano. *A marcha dos pequenos proprietários Rurais: trajetórias de migrantes do Sul do Brasil no Mato Grosso*. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2011. v. 1.

GARCIA, Afrânio. *Terra de Trabalho*. Trabalho Familiar de Pequenos Produtores. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

HÉBETTE, Jean. A colonização na Amazônia brasileira: um modelo para uso interno. In: HÉBETTE, Jean (org.). *Cruzando a fronteira*: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Vol. 2. Belém: EDUFPA, 2004.

INCRA. *Apêndices dos Anais do Simpósio Internacional de Experiência Fundiária*. Salvador, 20 a 24 de agosto de 1984.

MARQUES, Ana C. Movimentos em Família. *Ruris* – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas, v. 9, n. 1, p. 2015.

MARTINS, José Souza. *Fronteira*: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2012.

PALMEIRA, Moacir. Política e tempo: nota exploratória. In: PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito*: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 171-178.

PALMEIRA, Moacir; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *A invenção da migração*. Projeto emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste (Relatório de Pesquisa). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1977. (mimeografado).

SANTOS, Maria José dos. Tecendo a história: Indícios do surgimento da luta dos movimentos sociais do campo em Roraima. *Revista Textos & Debates*, Boa Vista, n. 18, p. 113-128, 2013.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou Os paradoxos da Alteridade*. São Paulo: EdUSP, 1998.

THOMAS, William; ZNANIECKI, Florian. *The Polish Peasant in Europe and America*: monograph of an immigrant group. Chicago, Boston: The University of Chicago Press; Badger, 1918.

THORNE, Barrie. Feminism and the family: two decades of thought. In: THORNE, Barrie; YALOM, Marilyn (org.). *Rethinking the family*: some feminist questions. Boston: Northeastern University Press, 1992. p. 3-30.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen. *O trabalho da terra*: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

“A semente plantada brotou, somos todos Irmã Dorothy”. Migrações, conflitos de terra e mobilizações por direitos coletivos em Anapu (PA)¹

Edimilson Rodrigues de Souza

A ocupação humana na Amazônia Oriental brasileira² foi intensificada a partir da segunda metade do século XX, especificamente a partir das políticas de incentivos fiscais e concessão de terras públicas do Governo Federal, para implantação de grandes empreendimentos agropecuários, minerais e agroextrativistas, e por outro lado, com o estímulo à migração de camponeses nordestinos e do Centro-Sul do Brasil, mobilizados pela promessa de “terras livres”, férteis e fartas para cultivo (HÉBETTE, 2004; SILVA, 2014)³.

-
- 1 Uma versão anterior deste texto foi apresentada no Grupo de Trabalho Antropologia das Mobilidades, por ocasião da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2020. Agradeço aos comentários de André Dumans Guedes, Candice Vidal e Souza e John Comerford, e à Idelma Santiago da Silva pela leitura e comentários da primeira versão do artigo. A pesquisa que originou este texto foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processos nº 2015/20035-9 e 2017/13948-3. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.
 - 2 A Amazônia Oriental brasileira é composta pelos estados do Amapá, Maranhão, Pará, Tocantins e Mato Grosso – exceto o Pantanal mato-grossense.
 - 3 Ainda sobre o conceito de migração como categoria analítica e política, numa perspectiva mais ampla, é sugestiva a leitura de Palmeira e Almeida (1977).

No contexto da região Oeste do Estado do Pará, estes fluxos migratórios intensificaram-se com a abertura da rodovia Transamazônica, entre os anos de 1969 e 1974. O recém-criado Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) foi o responsável pela implantação dos Projetos Integrados de Colonização (PIC), distribuindo lotes de 100 hectares para colonos do Nordeste, Sudeste e Sul do Brasil, nas regiões de Marabá, Altamira e Itaituba, no Estado do Pará. Estes colonos foram mobilizados por propagandas do Governo Federal, nas regiões de origem, que ofereciam “terras sem homens a homens sem terra” (LACERDA, 2015; PEREIRA A., 2015).

É também neste período e em decorrência dessa política de migração que se intensificam os fluxos de ocupação do trecho da Transamazônica Leste – que sai de Altamira (PA) em direção à Marabá (PA); no entanto, nestas áreas, o modelo de ocupação foi não dirigido ou espontâneo (HÉBETTE, 2004) –, povoada por migrantes majoritariamente nordestinos, especialmente maranhenses, em busca de terras livres e trabalho assalariado (SILVA, 2014).

No trecho leste da Transamazônica o que se adotou da colonização dirigida foi apenas o módulo de terra de 100 hectares, institucionalizados através da concessão de Contratos de Alienação de Terras Públicas (CATPs), i.e., contratos de concessão das terras da União, pelo INCRA, a empresas privadas ou pessoas físicas, que estavam condicionados à implantação de projetos econômicos (agropecuário e/ou extração de madeira, por exemplo), com a pretensão de movimentar a especulação comercial de terras na Amazônia. As áreas concedidas pelo governo deveriam ser ocupadas e exploradas em no máximo quatro ou cinco anos; no entanto, a maioria delas foi abandonada em função da falta de infraestrutura (BRINGEL, 2015).

A partir desse contexto, pretendo problematizar a transformação ritual da missionária norte-americana Dorothy Stang em *mártir da floresta*, ocorrido após seu assassinato em fevereiro de 2005, numa área rural de Anapu, oeste do Pará. Meu objetivo é demonstrar como a celebração do martírio desta liderança através da realização da *Romaria da Floresta* é motivo para reunir ativistas políticos e membros de movimentos sociais

em torno de temas como luta pela terra e direito aos usos sustentáveis de recursos socionaturais.

Etnografias de manifestações públicas, marchas e espaços cerimoniais, sobre (e em) peregrinações (caminhadas) atraíram a atenção de pesquisadores como Turner e Turner (2011), Eade e Sallnow (1991), Coleman e Eade (2004) e Aubin-Boltanski (2007); alguns desses trabalhos concentraram esforços para entender a relação entre cosmologias, religiosidades e formas de ação política, e seus efeitos na mobilidade de camponeses e indígenas em contextos brasileiros (CARNEIRO DA CUNHA, 1987; POMPA, 1995; STEIL, 1996; CHAVES, 2000; VIEIRA, 2001; GUIMARÃES, 2004; PEREIRA L., 2015).

A pesquisa que gerou este capítulo foi realizada entre 2010 e 2019, e evidenciou o modo como ações protagonizadas por agentes do Estado brasileiro e latifundiários nas regiões Nordeste e Norte do país têm provocado o crescimento de atos de violência contra posseiros, camponeses sem-terra, indígenas e religiosos católicos, em contextos de conflito fundiário, notadamente nos estados do Pará, Pernambuco, Mato Grosso e Tocantins, com foco no trabalho realizado por agentes religiosos e leigos⁴, seja na organização de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ou realização de Romarias da Terra, Água e Floresta, e Assembleias indígenas – rituais que operam como espaço privilegiado de denúncias de ameaças de morte e expropriação de terras tradicionalmente ocupadas (SOUZA, 2019).

Atuação de Dorothy Stang em áreas de conflito de terra

A religiosa norte-americana Dorothy Mae Stang chegou ao Brasil em 1966 juntamente com outras irmãs da congregação Notre Dame de Namur⁵, todas

4 Como são nomeados os cristãos batizados, que embora sejam membros da Igreja Católica Romana, não possuem votos de vida religiosa e não pertencem a nenhuma Ordem sacra.

5 Congregação religiosa feminina, fundada em 1804, na França, que se dedica à educação de pessoas em condição de vulnerabilidade social.

vindas dos Estados Unidos. Em 1982, mudou-se para a região da Transamazônica. Antes viveu em Coroatá, no Maranhão (1966), e em Abel Figueiredo (1974) e Jacundá (1979), ambos no sudeste do Pará, onde se estabeleceu, juntamente com outras religiosas, para atuar como missionária, animadora de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e educadora popular.

Diante dos enfrentamentos entre camponeses migrantes do centro-sul e do Nordeste do Brasil, fazendeiros e empresas de capital privado – estimulados pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) –, especuladores e grileiros⁶ de terras públicas, pela posse da terra, nessas localidades, as religiosas desenvolveram trabalhos junto às famílias de camponeses migrantes, realizando reuniões para discutir direitos, auxiliando na criação de Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTRs), alfabetizando crianças e adultos, no Movimento de Educação de Base (MEB)⁷ e coordenando atividades na Comissão Pastoral da Terra (CPT)⁸. Esse projeto de ação foi estruturado a partir da criação de Comunidades

6 A grilagem consiste na falsificação de documentos de terra, que são artificialmente envelhecidos. Estes documentos são armazenados em contato com grilos, a urina e as fezes deste animal amarelam e mancham o papel. De acordo com Airton dos Reis Pereira (2015, p. 99–100), é recorrente também a “[...] falsificação de títulos de propriedade e seus registros, bem como de registro de escritura de compra e venda sem a linhagem da transmissão, normalmente com a conivência de serventuários de Cartórios de Registro Imobiliário e de órgãos governamentais. Em conjunto com esses procedimentos o grileiro usa da violência para expulsar e assassinar, normalmente trabalhadores rurais, seus concorrentes”.

7 O MEB tem papel determinante nesse trabalho no sul e sudeste do Pará. Ele é criado nacionalmente em 1961, pelo então presidente Jânio Quadros, com a implantação de escolas radiofônicas nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do Brasil. Em 1962 um departamento do MEB é instalado em Conceição do Araguaia, sul do Pará, e posteriormente (1973), em Marabá. A Irmã Dorothy atuou como formadora nesses primeiros anos em Marabá e levou essa experiência para as áreas na Transamazônica, nas décadas seguintes (GUERRA, 1996, p. 8–9).

8 A CPT foi criada em 1975 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e setores progressistas da Igreja Católica Romana, como o objetivo de realizar trabalhos de formação pastoral e sindical, assistência técnica rural e assessoria jurídica. Sua organização conta com escritórios regionais em todas as regiões do Brasil, com equipes formadas por agentes religiosos e leigos.

Eclesiais de Base (CEBs), coordenadas por agentes pastorais que ofereciam assessoria técnica agrícola, cursos de saúde preventiva e medicina caseira, animação popular e formação de lideranças.

Com efeito, a chegada ao Brasil pós-Concílio Vaticano II (1962-1965) foi animada pela possibilidade de atuação na formação de movimentos sociais e lideranças populares, com foco na criação de alternativas para reduzir a pobreza e desigualdades sociais de populações latino-americanas, coordenadas majoritariamente por religiosos estrangeiros, mas não somente, vindos de países europeus e norte-americanos. Se esse não fosse o objetivo inicial, ele tomou forma com a chegada desses estrangeiros, que passavam obrigatoriamente pelo Centro de Formação Intercultural (CENFI), organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), naquele período localizado em Petrópolis/RJ, onde aprendiam língua portuguesa, história e cultura brasileiras. Neste centro estudavam também as teorias formuladas pela recém-criada Teologia da Libertação, para construir uma agenda de formação que relacionasse fé e ação política, e aprendiam a trabalhar junto aos movimentos populares como formadores e animadores de CEBs, no interior do Brasil, como foi evidenciado nos trabalhos de Pompa (1987), Iokoi (1996) e Adriance (1996).

Em face desse movimento mais amplo da Igreja Católica na América Latina, Irmã Dorothy decide mudar-se para o Brasil em 1966, e para a região oeste do Pará em 1982, Prelazia do Xingu⁹, sediada em Altamira/PA, numa área a 70 quilômetros de Altamira, conhecida como Centro Nazaré¹⁰,

9 No período da pesquisa, a Prelazia do Xingu era formada pelos seguintes municípios: Altamira, Anapu, Bannach, Brasil Novo, Cumaru do Norte, Gurupá, Medicilândia, Ourilândia do Norte, Placas, Porto de Moz, São Félix do Xingu, Senador José Porfírio, Tucumã, Uruará, Vitória do Xingu. Segundo informações da CNBB, “[...] em 06 de novembro de 2019, com a reestruturação eclesial do Regional Norte 2, o Papa Francisco elevou a Prelazia do Xingu à categoria de Diocese do Xingu com sede em Altamira-PA. Na ocasião, criou a Prelazia do Alto Xingu com sede em Tucumã-PA”, disponível em: <http://cnbbn2.com.br/diocese-do-xingu/>

10 Termo muito difundido no Norte e Nordeste do Brasil para designar áreas ou zonas afastadas de áreas urbanas, não centrais, ao contrário do que a palavra sugere. Na pesquisa

que atualmente pertence ao município de Anapu, emancipado em 1995, mas que, naquele momento, era território do município Senador José Porfírio, à beira da estrada que segue no sentido Altamira-Marabá, na Transamazônica-Leste.

Nesses contextos, Irmã Dorothy formulou um modelo de assentamento nomeado Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS). Os PDSs são assentamentos agroextrativistas regularizados pelo INCRA. A diferença entre esses modelos de assentamento e os demais são as *terras comuns*. Cada assentado possui 100 hectares, 20% das terras é destinado ao cultivo (agricultura) e os outros 80% são áreas comuns, para fins de extrativismo ambiental. Cada família é responsável pela preservação das áreas comuns, compostas por zonas de reserva de mata nativa, das quais podem ser extraídas plantas medicinais, mel de abelha, sementes, como da andiroba, e resina de copaíba. Nestas áreas, os camponeses praticam também a coleta de produtos alimentícios para consumo próprio, como a castanha-do-pará, o fruto do açaí e a bacaba. Nas áreas destinadas ao cultivo, há criação de animais de pequeno porte e plantação de cacau, banana, feijão e urucum, principalmente.

Em Anapu estão localizados dois PDSs: Esperança com uma área de 32.955,55 hectares e Virola-Jatobá com 29.334,66 hectares. O PDS Esperança – local onde a Irmã Dorothy foi assassinada em 12 de fevereiro de 2005 – é resultado da ocupação de antigas áreas destinadas à implantação de fazendas, através dos CATPs; no entanto, a maioria das áreas foi aban-

realizada no sertão do Piauí, Emília Pietrafesa de Godoi (1998, p. 102) explica que o centro (naquele contexto etnográfico nomeado “centre”) “[...] compreende os espaços que não são e nunca foram cultivados pelo homem, mas constituem ocasionalmente um lugar de caça e coleta de plantas medicinais [...]”. É o lugar para além das serras, morada dos bichos e dos seres sobrenaturais, e também onde moram/moravam os índios. No caso específico do Oeste do Pará, conforme me explicaram alguns interlocutores, migrantes do Maranhão, o centro se transforma do local inexplorado ao lugar da roça, do cultivo e da coleta, por exemplo, da castanha-do-pará; nesse sentido, opõe-se também à noção de fazenda, local de criação de gado e da cerca.

donada em função da falta de infraestrutura na região, e foram processualmente ocupadas por *posseiros*¹¹.

Os PDSs foram reconhecidos pelo governo brasileiro em 2002, mas estavam em desenvolvimento desde 1999, organizados por Irmã Dorothy e pela equipe da CPT de Anapu. O primeiro assentamento demarcado e titulado pelo INCRA em Anapu foi batizado de PDS Esperança. A escolha do nome faz alusão ao desejo de melhores condições de vida, e da superação em face da desigualdade e violência pungentes naquelas localidades.

O conflito que culminou com o assassinato de Irmã Dorothy envolvia o lote 55, que deveria ser destinado a cinco famílias de agricultores. Cada um dos 101 lotes demarcados pelo Governo Federal na década de 1970 possuía 3.000 hectares. No caso específico do lote 55, Padre Amaro – que à época da pesquisa era coordenador da CPT de Anapu – explicou que havia sido considerado terra da União destinada à Reforma Agrária, pois o CATP havia sido cancelado; no entanto, um dos fazendeiros na região alegava ter comprado de um terceiro, o que configurava prática ilegal, porque terras da União não possuem titulação que permita livre comercialização.

Os agentes da CPT também contaram que, no horizonte das oligarquias econômicas e políticas locais, o modelo de assentamento PDS significava um atraso econômico, pois para estas o que gerava crescimento econômico era a pecuária extensiva, *i.e.*, criação de boi em larga escala, monocultivo e extração mecanizada de madeira. Em contrapartida, o modelo proposto pela Irmã Dorothy enfatizava a manutenção da floresta como fonte de vida e garantia de sobrevivência das futuras gerações.

11 A identidade do posseiro da fronteira amazônica traduz-se a partir de três elementos centrais: **a) trajetória de migração** e de luta pela permanência na terra, pois esses sujeitos transitam por diversas áreas da região como peões, vaqueiros e trabalhadores urbanos em atividades pouco qualificadas; ao entrar na terra estabelecem nestes espaços **b) relações de trabalho e reprodução social**, aliando o “saber fazer agricultura” com o “controle dos meios de produção”, elaborando sucessivamente estratégias de produção de bens para consumo e comercialização na medida em que vão **c) reivindicando direitos de permanência** aliados a sua incorporação nestes espaços e reconhecimento dos vínculos ao lugar (GUERRA, 2001, p. 84–85).

Por estimular um novo modelo de produção agroextrativista e mobilizar famílias camponesas para lutar por seus direitos, incluindo a posse legal de terra, Irmã Dorothy foi assassinada a tiros, por dois pistoleiros, contratados por fazendeiros, em 2005, enquanto participava de uma reunião para divisão dos lotes entre os camponeses do PDS Esperança, pouco tempo depois da aprovação do PDS pelo Governo Federal. Alguns dos mandantes e pistoleiros foram julgados e condenados¹².

Apesar do assassinato da Irmã Dorothy ser emblemático, por se tratar de crime contra uma religiosa estrangeira, ele está relacionado ao contexto mais amplo de violência contra lideranças e populações camponesas e indígenas, em áreas rurais ou nas periferias urbanas, com índices mais elevados nas regiões Norte e Nordeste do Brasil.

Os dados coletados pelo Centro de Documentação Dom Tomás Balduino da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que realiza levantamento estatístico sobre conflitos no campo desde 1985, publicados anualmente no relatório “Conflitos no Campo Brasil”, alertam que 1.938 pessoas foram assassinadas em conflitos no campo entre 1985 e 2019. Estas mortes resultam de 1.466 ocorrências de conflitos, dos quais apenas 117 responsáveis foram a julgamento, 101 executores e 33 mandantes (2019, p. 213). Desde 1985 as regiões Norte e Nordeste lideram os índices de assassinatos individuais ou coletivos – qualificados como massacres – registrados pela CPT. Na série histórica 1985 e 2017, por exemplo, dum total de 47 massacres no Brasil, 80,8% ocorreram na Amazônia (PEREIRA; AFONSO, 2017, p. 186).

Especificamente no contexto de Anapu, desde o assassinato da Irmã Dorothy, entre 2005 e 2019, de acordo com a CPT “os mortos [em conflito de terra] somam 22”, visto que “[...] 19 dos 22 homicídios ocorreram a

12 Os nomes são apontados tanto pelos interlocutores desta pesquisa quanto em notícias jornalísticas, filmes e documentários sobre o tema; mas, não os citarei aqui por acreditar que isto pode comprometer a minha segurança e de alguns dos interlocutores da pesquisa, tendo em vista que Anapu é ainda um local de forte violência contra posseiros, assentados e agentes de pastoral.

partir de 2015. Apenas em dezembro de 2019, num intervalo de cinco dias, foram assassinados dois homens” (BRUM, 2020, p. 105).

Estes atos de violência contra pessoas, que se estruturam a partir de ameaças, intimidações, desqualificação de atos de resistência, criminalização de mobilizações coletivas públicas e assassinatos, especialmente de lideranças populares, individuais ou coletivos, são orquestrados e planejados coletivamente por associações de fazendeiros e corporações extrativistas nessas áreas de conflito, e contam com o apoio de forças policiais locais ou milícias privadas. Há no horizonte dos que planejam, financiam e executam a confiança na impunidade para este tipo de assassinato. Como demonstrado por Diogo Cabral, ao avaliar os índices divulgados pelo Caderno de Conflitos da CPT entre 1985 e 2019 sobre prisão, julgamento e condenação dos mandantes ou dos executores:

Entre 1985 e 2019, dos 1.496 casos envolvendo 1.973 vítimas assassinadas no campo, somente 120 casos foram julgados, com a condenação de 35 mandantes e 106 executores condenados, e com a absolvição de 19 mandantes e 204 executores. Os dados revelam impunidade em percentual assustador, fomentando-se, assim, o ciclo de violência no campo. (CABRAL, 2020, p. 175).

E esse ciclo de violência no campo, por um lado, é crescente pela crença na impunidade, *i.e.*, na anuência ou omissão do Estado, via polícia local e poder judiciário; por outro, esses atos de violência física são marcados também por uma estética da morte, planejada para operar como um aviso sobre o que pode acontecer com outras lideranças em assassinatos futuros.

Na forma de violência disciplinar, as ameaças, a escolha do local do assassinato, a quantidade de tiros, atos de tortura e a exposição pública do corpo assassinado, por exemplo, são orquestrados por latifundiários, agropecuaristas e madeireiros, como uma espécie de “pedagogia do terror”, para impedir que o modelo de atuação daqueles líderes seja imitado por li-

deranças futuras (PEREIRA A., 2015, p. 221-222; PEREIRA; AFONSO, 2017, p. 187).

Em Anapu os conflitos pela posse da terra e uso dos recursos naturais atingem, sobremaneira, populações inteiras de pequenos posseiros e indígenas, sempre mobilizados por empresas extrativistas, de monocultivo e criadores de gado em larga escala, os quais, mesmo não possuindo documentos oficiais de posse de terra, contam com o apoio de elites políticas e de forças policiais para gerar um clima de ameaça constante e expropriação de famílias que residem nesta localidade há muitos anos mas não possuem documentos oficiais de propriedade.

Além das forças do Estado, é muito comum o uso de forças particulares, jagunços e pistoleiros, *i.e.*, matadores de aluguel, que expulsam da terra pequenos posseiros sob ameaça de morte, materializadas em atos de queima de roçados, casas, espaços públicos e assassinatos de lideranças. Os confrontos se expandiram nos últimos anos para as áreas urbanas, com o crescimento do índice de assassinato de algumas dessas lideranças em festas na cidade. Esta estratégia foi descrita pelos agentes da CPT como tentativa de desqualificar os crimes como conflito de terra, uma vez que, por ocorrerem na cidade, tais assassinatos são registrados como crimes por conflitos de ordem pessoal: brigas de bar, ciúmes etc.

Em 2018, por exemplo, ocorreu o encarceramento do Padre Amaro Lopes, entre 27 de março e 29 de julho de 2018. Este padre recebia ameaças de morte e tentativas de assassinato desde a década de 1990, foi detido com base num processo no qual era acusado de assédio sexual e estímulo à invasão de terras privadas. O processo que gerou a prisão imediata do padre estava embasado em depoimentos sem provas; no entanto, a prisão foi decretada e ele foi recluso na mesma penitenciária onde estava detido um dos assassinos da Irmã Dorothy. De acordo com os agentes da CPT local, a morte do padre foi planejada para ser executada na cadeia para não configurar morte por conflito fundiário.

Padre Amaro atualmente responde ao processo em liberdade; no entanto, cumprindo medidas cautelares, o *habeas corpus* estabelece diversas

restrições, dentre as quais “proibição de frequentar reuniões ou agrupamentos de pessoas”; por esta razão, ficou impedido de celebrar missas públicas e participar da Romaria da Floresta. A romaria de 2018 denunciou as condições produzidas para encarcerar o Padre Amaro, a frase de efeito do cartaz de divulgação do evento “Dorothy Vive. Amaro Livre” criou uma correspondência entre o assassinato da freira e a prisão do padre como estratégia de violência e criminalização de ativistas políticos.

Dorothy Semente! Dorothy, Presente!

A Romaria da Floresta, que homenageia Dorothy Stang, é realizada anualmente no mês de julho. Este período foi escolhido porque, de acordo com os organizadores, facilitaria a participação de maior número de pessoas por ser o mês das férias escolares. Os fatores climáticos também foram considerados nesta escolha, tendo em vista que o mês do assassinato, fevereiro, é muito chuvoso, o que dificultaria muito a caminhada, que percorre 55 km, durante três dias, por estradas de chão batido. Por isso, decidiram pela realização da romaria no mês de julho, entre quinta-feira e domingo. No final de semana mais próximo da festa dia do trabalhador rural, comemorada em 25 de julho – dia do trabalhador rural e dia internacional da agricultura familiar –, e também por ser próximo ao mês de junho, data do nascimento da Irmã Dorothy.

A data e os locais da Romaria da Floresta não foram escolhidos de modo aleatório, ainda que fatores climáticos e geológicos dificultem a caminhada até o PDS Esperança por estradas de terra num período chuvoso. Realizar o evento no período seco, justifica-se quando pensado em relação à proximidade do aniversário natalício da missionária em 7 de junho; à data da canonização (santificação) de Santa Júlia Billiart – fundadora das Irmãs de Notre Dame de Namur, 22 de junho; e ao dia do trabalhador rural, 25 de julho, sempre comemorado por Dorothy junto aos camponeses daquela localidade.

A festa do trabalhador rural, conforme explicaram, foi um momento pensando para reunir os camponeses que viviam nas proximidades do Centro Nazaré, logo nos primeiros anos da chegada da missionária naquela área. Era um evento organizado para comemorar o dia do trabalhador rural e dia internacional da agricultura familiar, para festejar e conversar sobre organização coletiva, troca e comercialização de produtos da colheita, naquele momento ainda dispersos por áreas de difícil acesso. A partir desse encontro e da troca de produtos, mas também do encontro para reuniões de formação de lideranças e agentes de pastoral, da participação em cursos de estudos bíblicos e de formação política, os grupos dispersos começam a ser articulados pela missionária, inclusive em encontros festivos, como no caso da festa do trabalhador rural. Depois do assassinato da Irmã Dorothy esta data orientou a escolha do dia para realizar a romaria, pelo significado na vida dos posseiros que estavam naquela área desde a década de 1970: encontro, partilha, autonomia. Foi a partir da memória destes primeiros anos da *comunidade*, dessas práticas de socialidade, que planejaram a romaria como ato público e coletivo. De denúncia, mas também de partilha. Encontrar-se para *fazer memória* da mártir Dorothy.

A expressão “fazer memória” apareceu durante a romaria ou quando explicavam por que estas eram realizadas como uma ideia associada ao ato de relembrar a trajetória dos *mártires da terra, da água ou da floresta*, assim como os episódios que culminaram com o assassinato da religiosa (SOUZA, 2019). Conceitualmente a ideia aparece em trabalhos antropológicos mais próxima à noção de produção de memória. A etnografia de Pietrafesa de Godoi no sertão do Piauí, por exemplo, mostra como a memória opera como elemento de continuidade entre os indivíduos e o mundo, relacionando as experiências pessoais a um passado como preexistência geral. Neste contexto, assim como naqueles povoados pelos *mártires* “o espaço serve para pensar o tempo” e, portanto, “[...] cada aspecto, cada detalhe dos lugares, possui um sentido inteligível somente para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço por ele ocupadas passaram a se constituir em pontos de marcação de um tempo por ele vivido” (PIETRA-

FESA DE GODOI, 1999, p. 112-113). A memória tal como é narrada pelos coletivos em Anapu é um elemento em constante construção, ela “[...] não é um patrimônio definitivamente construído; ela é viva precisamente porque nunca está acabada” (PIETRAFESA DE GODOI, 1999, p. 147).

Para além de *fazer memória* a Romaria da Floresta também passou a ser um ato público de denúncia das inúmeras expropriações de indígenas, posseiros e acampados de beira de estrada; da violência praticada pelos fazendeiros, mineradores e extrativistas nestas áreas da Prelazia do Xingu na forma de ameaças, assassinatos, queimas de roçados, moradias e espaços coletivos; e ao desmatamento ilegal ou autorizado pelos agentes do Estado, por exemplo. Seu objetivo é, nestes termos, expresso como um momento a um só tempo para *manter a memória da Irmã Dorothy viva* e personificar a luta pelo direito à terra, no sentido de evitar que novos alvos de assassinato surgissem, *i.e.*, para acabar com a *luta* precisariam assassinar todos, porque “todos são Dorothy”.



FIGURA 1 – PAINEL NO ALTAR DA IGREJA DE SANTA LUZIA, POR JANET MULLEN, EM 2009, ANAPU/PA

Fonte: Acervo fotográfico do autor (2017).

No painel (Figura 1), pintado na parede de fundo do altar da Igreja de Santa Luzia, em Anapu/PA, pela religiosa Janet Mullen (da mesma congregação da Irmã Dorothy), em 2009, são evidenciados alguns cenários. O

primeiro à esquerda, na parte superior, retrata uma casa pegando fogo, pois este é o mecanismo utilizado pelos fazendeiros para expulsar os posseiros da terra. A segunda cena é uma multidão de gente – homens, mulheres, indígenas e não indígenas – com feições de tristeza e outros de contemplação, um deles aparece com uma trouxa de roupas na cabeça, o que sugere migração, mas também expropriação. A terceira cena é composta pela imagem de Jesus ao centro, vestido com roupas velhas e rasgadas, com chapéu de palha, pele queimada pelo sol, sugere um *posseiro*, agricultor. Ele está crucificado numa árvore, mas há três outras árvores que foram derrubadas, restando apenas as raízes e as bases. Nestas bases de árvores cortadas, está a irmã Dorothy, ao lado esquerdo, e ao lado direito o Padre Josimo – assassinado em maio de 1986, em Imperatriz/MA, depois de sofrer ameaças por parte de fazendeiros do Bico do Papagaio, extremo norte do Tocantins em razão da sua atuação como coordenador da CPT local – também nomeado “*mártir da terra*”, e homenageado com uma romaria bianual. Nesta cena uma mulher ao lado da Irmã Dorothy eleva uma semente fecundada na direção do Cristo crucificado, imagem que pode ser aproximada ao ritual de transubstanciação, *i.e.*, transformação da hóstia (pão) em corpo de Cristo, central para a missa e tradição católica romana.

Assim como ocorreu com outras lideranças populares que também foram assassinadas em áreas de conflito e martirizadas – como no caso de cacique Xicão Xukuru, assassinado em maio de 1998, em Pesqueira/PE, ou do casal José Cláudio e Maria do Espírito Santo, ocorrido em maio de 2011, em Nova Ipixuna/PA –, não se diz que Irmã Dorothy morreu, mas *tombou na luta* e foi *plantada*, virou semente, mártir. O sentido de se tornar semente também é explicado como ter força, potência para fecundar, no sentido simbólico de fecundar a luta, mas também biológico de fecundar a terra por onde passaram, e os locais onde foram assassinados e sepultados. No caso da Irmã Dorothy, também através do sangue que escorreu naquele solo; como explica Dona Tonica, uma das lideranças comunitárias no PDS Esperança.

A terra é nossa, que Deus deixou para plantar. O sangue da Dorothy lavou esta terra, foi muito sangue, de muita luta. O sangue lavou todo este chão [referindo-se ao local do assassinato], porque choveu muito naquele dia [12 de fevereiro de 2005], e ela ficou muito tempo aqui, até que a polícia chegasse para retirar o corpo, das sete da manhã até as quatro da tarde. Esse sangue foi longe, levado pela chuva até escorrer nesses igarapés [pequenos rios], e fertilizou toda essa terra do PDS Esperança. (Dona Tonica, narrativa registrada durante a Romaria da Floresta de 2016).

Nesses contextos, o sangue aparece como elemento de denúncia de violência e violação do direito à terra e à vida, mas também como produtor do efeito de *continuidade da vida*, traduzida em *luta*¹³. Fica evidente que, se o assassinato poderia pôr um fim aos atos de resistência, o que ocorreu foi o extremo oposto do esperado pelos mandantes e executores do crime contra a missionária. Sangue enquanto substância fluida, embora num primeiro momento possa ser reconhecido como esgotamento da vida, que escapa pelos furos de bala, é traduzido como multiplicador da vida da mártir, como produtor de força e continuidade.

Uma romaria na (pela) floresta

A Romaria da Floresta começa sempre numa quinta-feira, após o almoço, partindo do túmulo onde Irmã Dorothy está sepultada, no Centro de Formação Pastoral São Rafael, na área urbana de Anapu.

Entre quarta e quinta-feira começam a chegar muitos peregrinos oriundos de todas as paróquias na Prelazia do Xingu. Há participação de romeiros de outras cidades do Pará, tais como Belém e Marabá, e de outros Estados brasileiros; mas, a quantidade mais expressiva é de pessoas da própria prelazia, que organizam anualmente caravanas para o evento.

13 Sobre a polifonia das expressões “luta” e “luta pela terra” como qualificativas de condições excepcionais da experiência cotidiana, notadamente em contextos rurais no Brasil (Comerford, 1999).

Esta romaria é composta por algumas atividades principais: chegada e recepção dos romeiros no Centro Pastoral São Rafael – local onde Dorothy foi sepultada –; caminhada; chegada ao Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS) Esperança – local do assassinato –; festa do trabalhador rural; e celebração de missa católica.

A caminhada tem início na quinta-feira, no Centro São Rafael, e é concluída no sábado à tarde, com a chegada ao PDS Esperança. Percorre 55 km, do local onde o corpo da Irmã Dorothy está sepultado até o local onde foi assassinada. Durante o percurso, ocorrem inúmeras paradas para realização de místicas¹⁴ (danças, declamação de poemas, apresentações teatrais, entre outros), higiene pessoal, refeições (café da manhã, almoço e jantar) e para dormir. Por se tratar de um período de muito calor e sol intenso os organizadores planejam caminhadas mais intensas no início da manhã, por volta das 6 horas, e no fim da tarde, entre 15 e 18 horas. Também para evitar os danos decorrentes da longa exposição ao sol, os organizadores orientam o uso de protetor solar e são distribuídos chapéus de palha.

Durante a noite, os romeiros são recepcionados em locais como escolas públicas e galpões, e orientados a montar barracas e pendurar redes. Nestes locais também é servido o jantar e são organizados os espaços para banho, que podem ser estruturas de banheiros de madeira com chuveiro instalados temporariamente para esta finalidade, ou banhos de rio, dependendo do local de parada.

14 Conforme explica Loera (2006, 2015), a mística é um ritual composto por objetos, falas, músicas, poemas, encenações teatrais e de dança. Ela está presente em reuniões, encontros de formação e, no contexto de Anapu, na Romaria da Floresta. Sua ação performática e cênica é orientada para análise da conjuntura política e social, denúncia pública e formação política de lideranças e agentes de pastoral, mas também um modo de tornar inteligíveis os elementos que compõem o campo semântico dos movimentos sociais; neste caso específico, os que lutam pelo direito ao acesso e permanência na terra, seja para dar materialidade e visibilidade às palavras que demarcam estes movimentos sociais ou para comunicar os termos que operam nestas lutas políticas às populações pouco letradas, através da utilização de objetos, gestos e palavras de ordem.

Depois de três dias de caminhada os peregrinos são recepcionados, no sábado à noite, pelos moradores do PDS Esperança. No local do assassinato, foi construído outro túmulo para a líder-mártir – uma espécie de memorial que, segundo alguns interlocutores, foi construído para marcar e lembrar o local do assassinato da missionária. Compõem o cenário deste lugar o túmulo e uma placa com a inscrição: “*in memoriam* aos mártires que tombaram na luta pela preservação da floresta e reforma agrária na Amazônia”. Tanto a placa, fixada numa castanheira, quanto o túmulo, possuem marcas de tiros que, segundo relatos de alguns moradores próximos ao local, foram deflagrados por pistoleiros, como forma de ameaça e tentativa de intimidação. Em 2016, cerca de 250 pessoas realizaram a caminhada; em 2017, aproximadamente 300 romeiros.

Ainda sobre a dinâmica da caminhada, junto aos peregrinos segue um carro com água, que é distribuída por todo o percurso. Foi criada também uma estrutura com alto-falantes para som automotivo sobre o veículo Fusca/Volkswagen, o mesmo utilizado pela Irmã Dorothy para realizar o trabalho pastoral nas áreas rurais na região. O veículo recebeu o nome de Dorotéia, em homenagem à missionária. João, uma criança de quatro anos que participou da Romaria de 2016, acompanhando a mãe, Maria de Jesus, chamava o Dorotéia de “viola”, provavelmente porque associava o veículo ao som do violão emitido pelos alto-falantes. Durante a caminhada, percebi que os romeiros faziam analogias à força do motor para subir ladeiras imensas de estrada de chão com a força da Irmã Dorothy na luta pela terra.

Por todo o caminho, ouvia-se músicas religiosas associadas a textos bíblicos sobre luta pela terra; quando o grupo fazia uma parada para descanso, havia sempre uma liderança convidada para falar sobre suas experiências e trajetórias de luta pela posse e permanência na terra.

Em 2016, quando saíamos da cidade, caiu uma chuva forte e os peregrinos ficaram abrigados num antigo centro de formação, construído pelos camponeses, liderados pela Irmã Dorothy, logo que chegou à região. Foi o primeiro centro de formação de lideranças e professores no perímetro urbano de Anapu. Alguns romeiros diziam que a chuva foi enviada para que

parássemos no centro de formação, pois nos anos anteriores da romaria todos passavam na frente do centro e seguiam sem dar muita atenção para aquele que é, da perspectiva deles, um marco histórico da luta pela terra, por ter sido um importante espaço de formação de lideranças e articulação entre as comunidades. Os organizadores disseram que todos os anos chove em algum dos dias da caminhada. Em 2017 choveu nas proximidades do PDS Esperança, no penúltimo dia. Muitas pessoas atribuem a chuva à Irmã Dorothy, como se fosse uma forma dela se materializar e participar da romaria.

As refeições oferecidas gratuitamente nas paradas para café, almoço e jantar são preparadas por uma das equipes de organizadores, com alimentos doados pelos posseiros e assentados daquelas áreas¹⁵. Além dessas refeições principais, algumas outras são oferecidas ao longo do caminho pelas próprias comunidades rurais. Esta prática pode ser explicada por duas razões: é fruto de promessas/compromissos religiosos de uma determinada família e/ou uma demonstração de gratidão, pelo trabalho pastoral e de formação desenvolvido pela Irmã Dorothy junto a essas comunidades, como o caso do Seu Zé Leite, que chegou a Anapu na década de 1990, vindo do Maranhão primeiro para Belém/PA, depois para a região da Transamazônica, onde trabalhava como meeiro nas áreas próximas do lote 53. Ele me explicou que sempre pensava: “Meu Deus, se eu tivesse uma terrinha aqui eu seria muito feliz!”.

Com o passar dos anos e com o apoio da Irmã Dorothy e da CPT, conseguiu aquele “pedaço de chão”, como costumam chamar o lote. Quando Seu Zé Leite soube que estavam organizando uma Romaria para homenagear a Irmã Dorothy, no ano seguinte ao assassinato (julho de 2006),

15 A importância de partilhar e distribuir o alimento, da comensalidade e mutualidade foi também destacada nos trabalhos dos autores Pina-Cabral e Silva (2013); Banaggia (2015); Carneiro (2015); e Weitzman (2015). Ainda sobre esta prática de partilhar os alimentos, é possível evocar os argumentos sobre a economia da troca-dádiva, elaborados por Marcel Mauss (2003), para quem a noção de dádiva implica que, ao circular coisas e alimentos, circula-se algo de si; nesse sentido, é dar-se também.

conversou com a esposa e disse que gostaria de oferecer alguma coisa aos romeiros, como forma de retribuir todo o apoio que recebeu da Irmã Dorothy; mas, só havia algumas abóboras e coco babaçu. Então, os dois tiveram a ideia de preparar um mingau de abóbora com leite de coco, para oferecer aos caminhantes.

Desde então, essa parada tornou-se tradicional no sábado próximo ao meio-dia. Todos os anos a família do Seu Zé Leite prepara o mingau de abóbora. E disponibiliza o fogão a lenha para que a equipe da cozinha prepare e sirva o almoço, que também é servido neste local. Ali existe um pequeno rio, onde os romeiros costumam tomar banho antes da chegada ao PDS Esperança, no fim daquela tarde. A Banda Vales, formada pelos filhos e sobrinhos do Seu Zé Leite, anima a festa do sábado, quando os caminhantes chegam ao PDS Esperança, a festa do agricultor.

A chegada ao PDS Esperança, na tarde de sábado, é marcada pela fala de muitas lideranças, sempre carregada de emoção. A proximidade do local onde Irmã Dorothy foi assassinada suscita memórias da luta e daquele dia, quando receberam a notícia do assassinato. Ao passar pela guarita do PDS Esperança as lideranças começaram a falar da luta empreendida pela missionária e das conquistas na vida dos agricultores, posseiros e agroextrativistas daquelas localidades. Também foram lembrados a intervenção e o protagonismo dos próprios camponeses quando ficaram na estrada, numa espécie de guarita, por iniciativa própria, para impedir a entrada de caminhões vazios na área do PDS e a saída de caminhões carregados com madeira. Na atualidade a guarita continua funcionando como posto fixo, inaugurado pelo INCRA em agosto de 2001.

Quando estávamos próximos da chegada ao túmulo, construído no local onde Irmã Dorothy foi assassinada, os organizadores da Romaria pediram para que os peregrinos recolhessem flores para depositar no local e também galhos com folhas, para acenar enquanto cantávamos. O ato de acenar galhos com folhas é análogo à chegada de Jesus em Jerusalém, dias antes da crucificação, narrado nos evangelhos de Mateus 21:1-11, Marcos 11:1-11, Lucas 19:28-44 e João 12:12-19, e rememorado pela Igreja Católica

Romana anualmente no Domingo de Ramos, no início da Semana Santa, celebrando a paixão e morte de Jesus. Neste episódio bíblico, Jesus foi recebido com muita alegria pelos judeus, que acenavam com ramos de oliveira e exclamavam “Hosana [que significa “salva-nos, te imploramos”], bendito que vem em nome do Senhor!”.



FIGURA 2 – CHEGADA DOS ROMEIROS AO LOCAL DO ASSASSINATO DA IRMÃ DOROTHY, NO PDS ESPERANÇA

Fonte: Acervo fotográfico do autor (2017).

No túmulo, muitos dos romeiros fizeram orações individuais, choraram e agradeceram pelo desafio vencido de caminhar 55 km e por lembrar da companheira de luta violentamente assassinada; também acenderam velas.

No local encontramos alguns dos agroextrativistas do PDS Esperança, que nos receberam acenando folhagens com música e abraços. Durante toda a caminhada, mas especialmente no momento da chegada ao túmulo, foi recorrente o mantra “Dorothy vive?”, ao qual todos respondiam “sem-

pre, sempre, sempre”; e também “A semente plantada brotou”, com a resposta “Somos Irmã Dorothy”.

Depois da recepção, todos seguiram para o barracão a aproximadamente 2 km dali, onde foram novamente recebidos com música e festa. Instalaram-se, montando barracas de camping pela mata e redes no barracão ou troncos das árvores. Tomamos banho no rio próximo ao galpão; o jantar foi servido e a festa começou, animada pela Banda Vales. No espaço próximo à festa, também havia barracas que vendiam alimentos e bebidas produzidos no PDS: chocolate em barra e em pó, licor de cacau, bebida extraída do fruto do açaí, churrasquinho, peixe frito, panos de prato e toalhas bordadas e pintadas por artesãos locais.

Em 2016, a festa do sábado à noite reuniu aproximadamente 200 pessoas, que se somaram aos romeiros, para comemorar a festa do agricultor. Em 2017, este número chegou próximo de 500 pessoas pela estimativa dos organizadores, além dos 300 caminhantes. Muitos agricultores da região e moradores de Anapu não participam da caminhada completa na Romaria, mas somente da festa no sábado.

No dia seguinte, domingo pela manhã, os romeiros retornam ao local onde Irmã Dorothy foi assassinada para participar da celebração de uma missa católica, encerrando a Romaria. Em 2016, durante a missa, Padre Amaro exclamou “Dorothy gostaria de ser lembrada como quem amou profundamente a natureza e como quem amou profundamente os pobres”. Na missa de 2017, Dom Erwin Kräutler, Bispo Prelado Emérito do Xingu, lembrou que: “No dia do assassinato, Dorothy estava na companhia da natureza. Apenas a natureza foi testemunha daquela cena, do encontro entre ela e os pistoleiros”.

Padre Amaro me mostrou os tiros deflagrados na placa fincada pelo INCRA numa castanheira como memorial dos mártires e no túmulo no local onde Irmã Dorothy foi assassinada. Explicou que ainda é espantoso o ódio dos fazendeiros pela missionária, ao ponto de atirarem num túmulo de concreto e numa placa de metal.

Mas se ainda há por parte dos fazendeiros muito ódio pela figura da religiosa assassinada, por outro lado ouvi algumas narrativas de moradores do PDS Esperança que afirmam ter visto a Irmã Dorothy sob a forma de uma onça pintada, habitando as áreas próximas ao local do assassinato, ocorrido neste PDS, o que, na perspectiva deles, é um sinal de proteção e cuidado por parte de quem é capaz de superar a morte física, a líder-mártir.

Essa narrativa é reforçada pelo sentido do percurso da caminhada, partindo do túmulo até o local do assassinato, o que parece sugerir um antecaminho (ou um hipercaminho) do local da morte ao do assassinato, que pode indicar, ao mesmo tempo, negação da morte como fim da luta e potência da vida multiplicada nos peregrinos, caminhantes, que realizam a Romaria.

Há também, nesta dimensão, uma dinâmica de transformação da morte em vida, que passa pelo sacrifício pessoal da líder (MAUSS; HUBERT, 2003, 2005) transformada em mártir. O principal critério dessa transformação, “dar a vida pelas vidas”, significa também doar a força, a capacidade de articulação religiosa, política e social. Esse exercício poderia ser traduzido numa ação que transcende tempo e espaço, substituindo os limites físicos do corpo pelas potencialidades ilimitadas da alma, que pode, inclusive, povoar o corpo de uma onça ou se materializar como onça e chuva, nas narrativas expressas pelos camponeses do PDS Esperança e peregrinos, fabricando formas de resistência imprevistas pelos opositores e mediando a relação entre movimentos sociais e luta pela terra.

Com efeito, as interações entre os caminhantes e a mártir da floresta homenageada nesta romaria não poderiam ser explicadas apenas pela via da devoção – comumente praticada nas relações com santidades ou divindades reconhecidas pela tradição oficial católica¹⁶ –, o que ocorre no contexto desta romaria (e de outras que acompanhei) poderia ser entendido

16 Para uma leitura mais aprofunda sobre práticas de devoção, é sugestiva a leitura dos trabalhos de Sanchis (1992), Steil (1996), Menezes (2004), Braga (2008), Turner e Turner (2011) e Carminati (2014).

como práticas de solidariedade e identificação com a vida e luta da liderança assassinada e ritualmente martirizada. Ocorrem, portanto, aproximações entre as lutas do presente e aquelas que provocaram o assassinato violento da irmã Dorothy. Tudo se passa como se outros sentidos de vida, materializados na trajetória desta mártir, provocassem correspondências na vida das pessoas que caminham para *fazer memória* da luta liderada pela missionária, sobretudo na vida daquelas que enfrentam ameaças e violência semelhantes.

Em razão do aumento dos atos de violência em Anapu, ficou inviável realizar a caminhada pela floresta em 2018, pois havia riscos de tentativas de assassinatos por parte de pistoleiros que circulavam pela área, por isso as atividades foram concentradas no Centro Pastoral São Rafael, local do túmulo da missionária, nos arredores da cidade, com uma pequena caminhada pelas ruas do núcleo urbano. Em 2019 a caminhada voltou a ser realizada pela floresta, entre o local que a Irmã Dorothy está sepultada e o lugar onde foi assassinada, mas o clima ainda foi de muita tensão.

Considerações finais: sobre a transformação e multiplicação do corpo dos mártires

Neste capítulo, busquei descrever os efeitos da ritualização e sacralização da missionária norte-americana Dorothy Stang, e sua transformação em *mártir da floresta*, para compreender a dimensão simbólica da luta pela terra em Anapu/PA. O ato de caminhar, de rememorar lideranças assassinadas e transformadas processualmente em mártires produz pessoas¹⁷ e relações

17 A noção de pessoa e identidade continuada como foi elaborada por Pina-Cabral e Silva nos ajudam a pensar na produção de pessoas e relações como dispositivo de motivação nas áreas de presença forte dos mártires. Na perspectiva destes autores, a partir da pesquisa realizada no Baixo Sul da Bahia, a teoria antropológica tem evidenciado a problemática acerca da ideia de “[...] pessoa singular como centro e origem da socialidade e, particularmente, com o processo pelo qual cada um de nós é constituído por uma história pessoal de autoconstituição criativa” (PINA-CABRAL; SILVA, 2013, p. 7). Nessa direção, continuam os autores “[...] cada pessoa transporta em si mesma um feixe de

dos corpos dos caminhantes com o sagrado, como sugere Alejandra Aguilar Ros (2009) em seu trabalho sobre a peregrinação da Virgem de Talpa, no contexto mexicano.

Com efeito, as experiências pessoais da liderança assassinada tornam-se, como modelo exemplar, atos coletivos, e possibilitam a produção do grupo a partir dos episódios vivenciados pela missionária. Nesta gramática, a vida de martírio conjuga o lugar e a trajetória pessoal da líder-mártir, compondo os espaços eleitos a lugares-de-memória¹⁸, a lugares encantados, a moradas terrenas dos espíritos, dos que nunca morrem ou que possuem a capacidade de habitar simultaneamente o mundo dos vivos e dos mortos, atualizando as práticas de resistência ao longo do percurso de animação da pessoa, do grupo, do local, do mundo, através dessas experiências privilegiadas.

Os caminhos percorridos entre o lugar do sepultamento e do assassinato, para *fazer memória* da líder martirizada são delineados por narrações de sacrifício pessoal e sofrimento, em favor do coletivo (MAUSS; HUBERT, 2003, 2005). Expressas de forma oral e visual, estas narrações ativam um “modo de se mover politicamente pela palavra e pelo corpo” (CAPIBERIBE, 2018, p. 67).

A intenção desse movimento de corpos unidos em caminhada é compartilhar a dor e denunciar a violência perpetrada contra suas lideranças.

preteridades; quer dizer, uma pluralidade de associações interpessoais que marcam historicamente o cerne dos seus afetos. Essas associações/ligações são incontornáveis em seres que resultam de um ímpeto de socialidade que os precede e, consequentemente, cuja identidade nunca é completa ou fechada sobre si mesma. Essas identidades continuadas não são meros processos mentais, são inerentes ao mundo que coabitamos: estão inscritas no mundo à nossa volta (nas coisas, nos espaços, nas palavras, nas narrativas, nos dicionários etc.)” (PINA-CABRAL; SILVA, 2013, p. 23).

- 18 Para Pietrafesa de Godoi (1999, p. 110–113), que explora essa relação tempo-espaço entre camponeses no sertão do Piauí, o trabalho da memória possibilita a articulação desses sujeitos num passado como preexistência geral até o presente através de “regiões de memória”. Isso significa dizer que a memória tensiona o envolvimento do indivíduo com o tempo vivido, imbricando um passado pessoal e coletivo, na medida em que o situa numa ordem geral e estabelece uma continuidade entre si e o mundo.

Na romaria, canções e palavras de ordem organizam o conteúdo das denúncias às violações de direitos humanos fundamentais, como o direito à vida; ao mesmo tempo dão visibilidade para suas demandas pelo acesso à terra e reivindicações de direitos coletivos.

A circulação dos caminhantes por estes espaços e as interações entre os peregrinos indicam um processo de circulação de conhecimento sobre a luta e o movimento social, transformando a mártir em personagem principal nos enfrentamentos históricos do coletivo. A leitura destas cenas reforça uma ideia de *tempo de luta*¹⁹, pensado como uma espiral (LOERA, 2015), o que significa dizer que as razões que provocaram o assassinato da irmã Dorothy ainda são presentes. Por isso, as histórias, ao serem contadas, podem ser lidas tal qual um mito fundador de uma forma de resistência que conjuga política e cosmovisão. Essa forma de atualizar os conflitos pungentes, tomando os mártires como modelo de ação para novos enfrentamentos, seja com o Estado ou com grandes empreendimentos hidroelétricos, agropecuários e mineradoras, compõe uma gramática de ideias sobre vida, morte, luta e força, tanto no sentido físico como simbólico-espiritual.

Formula, portanto, uma economia de ideias sobre o mundo, baseada em explicações sobre o sacrifício e o sofrimento atrelados à manifestação e relação com forças divinas, sobrenaturais ou extra-humanas. Na perspectiva desses coletivos, a líder-mártir se reintegra em outros elementos vivos que compõem o cosmos, como pedras, plantas, água, terra, animais: basta lembramos as narrativas sobre a presença da Irmã Dorothy numa onça que foi vista inúmeras vezes próxima ao local do assassinato, no PDS Esperança.

A leitura dos elementos que compõem as caminhadas – escolha dos lugares, objetos ritualísticos e histórias de heroísmo narradas e cantadas – incita a pensar a dimensão fractal (WAGNER, 1991) desse processo de

19 Estas noções de temporalidades não exclusivamente cronológicas, muito se aproximam das ideias de tempo entre os acampados do MST, estudados por Nashieli Loera (2015), e do trabalho de André Guedes (2013), que estudou trajetórias e movimentos de uma população no Norte de Goiás.

transformação da líder assassinada em mártir. Da matriz iconográfica e da narrativa sobre a luta, morte e martírio, desdobram-se em múltiplas peças, que formam o mosaico de fabricação da mártir: corpo da líder, local do assassinato, túmulo, caminhos percorridos antes e agora, e caminhantes.

Um líder são muitos, uma vez que se replica em escala, nos incontáveis caminhantes que o evocam, durante o percurso da peregrinação, para caminharem unidos. Nesse percurso, a figura do morto “presente na luta” sugere a continuidade do modelo de ação, e o processo de sacralização *post mortem*, que transforma a líder em *mártir da floresta*, ganha a qualidade de um dispositivo de força na luta. Assim, aquilo que poderia ser um ponto final, a morte da líder, traduz-se em fabricação (reinvenção) da militância pela vida.

Referências bibliográficas

ADRIANCE, Madeleine Cousineau. *Terra Prometida: as Comunidades Eclesiais de Base e os conflitos rurais*. São Paulo: Paulinas, 1996.

AUBIN-BOLTANSKI, Emma. *Pèlerinages et nationalisme en Palestine: Prophètes, héros et ancêtres*. Paris: Editions de l'EHESS, 2007.

BANAGGIA, Gabriel. *As forças do Jarê*. Religião de matriz africana da Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero: sociologia de um Padre, antropologia de um Santo*. Bauru: EDUSC, 2008.

BRINGEL, Fabiano de Oliveira. *Fronteiras agrárias intermitentes e processos de territorialização do campesinato na Amazônia*. Uma análise comparativa de projetos de assentamento no Sudeste e Sudoeste do Pará. 2015. 329 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

BRUM, Eliane. A miliciarização da Amazônia: como o crime vira lei e o criminoso ‘cidadão de bem’ na maior floresta tropical do mundo. In: CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; SANTOS, Paulo César Moreira dos (coord.). *Conflitos no Campo*: Brasil 2019. Goiânia: CPT Nacional, 2020. p. 105-114.

CABRAL, Diogo. Não sejamos cúmplices! Violência e impunidade no campo em 2019. In: CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; SANTOS, Paulo César Moreira dos (coord.). *Conflitos no Campo*: Brasil 2019. Goiânia: CPT Nacional, 2020. p. 172-179.

CAPIBERIBE, Artionka. Um interminável Brasil colônia: os povos indígenas e um outro desenvolvimento. *Maloca* – Revista de Estudos Indígenas, n. 1, v. 1, p. 53-77, jul./dez. 2018.

CARMINATI, Thiago Zanotti. *A dádiva da imagem*: as promessas como produção de pessoas e objetos (etnografia em Juazeiro do Norte). 2014. 295 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CARNEIRO, Ana. O sistema da mexida de cozinha: de que riem eles?. In: CARNEIRO, Ana; COMERFORD, John; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais*: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2015. p. 93-110.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 13-52.

CHAVES, Christine de Alencar. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra*: Um Estudo sobre a Fabricação do Social. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

COLEMAN, Simon; EADE, John (org.). *Reframing Pilgrimage*: Cultures in Motion. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2004.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta*: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

EADE, John; SALLNOW, Michael J. (ed.). *Contesting the Sacred*: The Anthropology Christian Pilgrimage. Londres; New York: Routledge, 1991.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis*: etnografia de movimentos e durações no Norte de Goiás. São Paulo: Garamond, 2013.

GUERRA, Gutemberg. Parabéns. In: MATTOS, Virgínia (org.). *A história nos convida a contar*: vinte e cinco anos do MEB em Marabá. Brasília: Arte e Movimento, 1996. p. 8-10. (mimeo).

GUERRA, Gutemberg. *O posseiro da fronteira*: campesinato e sindicalismo no Sudeste paraense. Belém: UFPA/NAEA, 2001.

GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. A Marcha Cerimonial Guarani-Mbyá. *Anuário Antropológico 2002-2003*, p. 151-92, 2004.

HÉBETTE, Jean. *Cruzando a Fronteira*: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Vol. II. Belém: EDUFPA, 2004.

IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e camponeses*. Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 1996.

LACERDA, Paula Mendes. *Meninos de Altamira*: violência, “luta” política e administração pública. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

LOERA, Nashieli Rangel. *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo: Polis, 2006.

LOERA, Nashieli Rangel. *Tempo de acampamento*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2015.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-181.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado*: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

PALMEIRA, Moacir; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *A invenção da migração*. Projeto emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste

(Relatório de Pesquisa). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1977. (mimeografado).

PEREIRA, Airton dos Reis. *Do posseiro ao sem-terra: A luta pela terra no Sul e Sudeste do Pará*. Recife: Editora UFPE, 2015.

PEREIRA, Airton dos Reis; AFONSO, José Batista Gonçalves. 2017. Conflitos e violência no campo, na Amazônia brasileira. In: CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; ANDRADE, Thiago Valentim (coord.). *Conflitos no Campo*: Brasil 2017. Goiânia: CPT Nacional, 2017. p. 183-188.

PEREIRA, Luzimar Paulo. A festa dos outros: fundamento e sistemas nas folias de Urucuia, MG. In: COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2015. p. 111-138.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. O sistema do lugar: História, território e memória no sertão. In: NIEMEYER, Ana Maria de; PIETRAFESA DE GODOI, Emília (org.). *Além dos territórios: para um diálogo entre etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 1998. p. 97-132.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. *O trabalho da memória: cotidiano e História no sertão do Piauí*. Campinas: UNICAMP, 1999.

PINA-CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente Livre: Consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

POMPA, Cristina. Episcopato e Reforma agrária in Brasile. *Latinoamerica*, Roma, v. 22-23, p. 53-63, 1987.

POMPA, Cristina. *Memórias do fim do mundo: para uma leitura do movimento sócio-religioso de Pau de Colher*. 1995. 217 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.

ROS, Alejandra Aguilar. Cuerpo, memoria y experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco. *Desacatos – Revista de Ciencias Sociales*, n. 30, p. 29-42, maio/ago. 2009.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

SILVA, Idelma Santiago da. Memória social e construção de mitos fundacionais: separatismo na Amazônia Oriental. *Novos Cadernos NAEA*, v. 17, n. 1, p. 203–223, jun. 2014.

SOUZA, Edimilson Rodrigues de. *A luta se faz caminhando: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em contextos de conflito de terra no Brasil*. 2019. 238 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press, 2021.

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. *À procura das bandeiras verdes: viagem, missão e romaria: movimentos sócio-religiosos na Amazônia Oriental*. 2001. 623 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

WAGNER, Roy. The fractal person. In: GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (ed.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159–173.

WEITZMAN, Rodica. Mineiros no Morro dos Prazeres: Trajetórias marcadas pelo fluxo entre a roça e a cidade. In: COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2015. p. 205–232.

Formas de movimento, casas e corpos no Terecô em Codó (Maranhão)

Martina Ahlert

Introdução

Este texto¹ é sobre Luiza, uma mestra ou mãe de santo de uma religião afro-brasileira chamada Terecô, conhecida ainda como Tambor da Mata, Encantaria de Barba Soeira ou Brincadeira de Santa Bárbara. Luiza tem mais de 80 anos, vividos na companhia de encantados – maneira pela qual são designadas, genericamente, as entidades que os terecozeiros ou “brincantes” recebem em seus corpos (FERRETTI, 2000, 2001). Ela vive na cidade de Codó, localizada na região leste do Maranhão, município visto como berço do Tambor da Mata, lá presente desde o período da escravidão.

Minha escrita se apoia nas histórias que Luiza me contou sobre sua vida, enfatizando, principalmente, a sua relação com os encantados, com sua família, sua casa, e os diferentes movimentos que vive e viveu. Compreendo, com João Biehl (2008, p. 416), que: “Acompanhar a trajetória de uma única pessoa nos ajuda a capturar a lógica das infraestruturas cotidianas que fazem com que certas vidas ganhem forma e outras sejam im-

1 Uma versão prévia deste texto foi discutida na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Agradeço a Candice Vidal e Souza, André Dumans Guedes e John Comerford pelos comentários na ocasião. A pesquisa de onde provêm as informações trazidas contou com financiamento do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA).

possibilitadas”. Dessa maneira, escrevo sobre Luiza considerando os emaranhados socialmente informados das suas escolhas e condições de vida e, especialmente, a partir dos termos com os quais ela mesma narra suas experiências – dada minha compreensão da primazia da convivência que vimos mantendo desde 2010, quando a conheci por ocasião da pesquisa de campo da minha tese de doutorado.

Considero fundamental, portanto, o cotidiano – seja aquele da nossa interação, seja o contado por Luiza. Penso este conceito a partir de Veena Das (2006) e a percepção de que a apreensão de fenômenos de escopo amplo a partir do dia a dia das pessoas permite compreender como a violência acessa e impacta as experiências. Como lembra a autora, é no cotidiano que se dá o lento processo de construção das subjetividades e das formas de habitar o mundo – e assim me parece ser possível e coerente desdobrar elementos vividos por Luiza. Ainda sobre a noção de cotidiano, inspiro-me na análise crítica que Ndebele (1986) faz da literatura sul-africana. Para o autor, as narrativas extraordinárias (ou espetaculares) são portadoras de moralidades maniqueístas e produzem formulações simplórias sobre a complexidade das experiências. Neste sentido, Ndebele afirma que no ordinário nascem as formas de resistência política e de transgressão, pois nele reside a construção de sentido (BORGES, 2007).

O objetivo central deste artigo é analisar a trajetória de vida de Luiza considerando a sugestão de Carsten e Hugh-Jones (1995, p. 20) de que a casa é uma chave que: “[...] *brings together aspects of social life which have previously been ignored or treated separately*”. Busco estender a mesma perspectiva à interlocução, que me parece existir no contexto aqui pensando, entre a casa, a mobilidade (geográfica, corporal, física, ‘interdimensional’) e o corpo. Assim, parece-me interessante notar que a casa de Luiza, como mãe de santo, é também uma tenda religiosa; que é, como seu corpo, também habitada por encantados que se movimentam entre diferentes dimensões da experiência. Nessa conjugação de fatores, buscarei mostrar que pares de oposição como aberto/fechado, público/privado e instável/estável são insuficientes para compreender as situações narradas.

Organizo o texto em duas partes. A primeira, formada por três passagens (designadas como Correr, Assentar e Desfazer), acompanha a biografia ou a trajetória da mãe de santo, considerando as questões centrais do texto que remetem à casa, ao movimento e ao corpo. Antecipo, entretanto, que a aparente linearidade – o transcorrer dos anos e das pretensas etapas da vida de Luiza – não deve ser tomada em sentido absoluto ou unívoco, ainda que eu nela me apoie na escrita. A segunda parte do texto (composta por dois itens, Receber e Conectar) desdobra elementos antes narrados para discutir sobre processos de abertura, controle e/ou reunião de seres, quando entendendo a casa da mãe de santo como um esforço ou exercício de construção da convivialidade e um desafio à noção (moderna, ocidental) de propriedade.

Parte 1 – Correr

Muitos pais e mães de santo passam por situações semelhantes no início de sua “mediunidade”², ou seja, no momento em que sentem, pela primeira vez, que “recebem” encantados. Com Luiza, não foi diferente: as entidades começaram a se manifestar em sua infância, quando apareciam para brincar, ao mesmo tempo em que causavam aflições e indicavam sua presença. Das brincadeiras infantis quase inocentes, elas se tornaram mais presentes a partir do casamento da mãe de santo. Criada pelos avós em uma localidade próxima ao local onde viviam os seus pais e os irmãos – com quem nunca perdeu contato –, Luiza se casou, aos quatorze anos, com um primo que tinha por nome Manuel.

Foi na conjunção do casar-se, “tornar-se mulher” e passar a viver na casa dos sogros que os encantados se manifestaram de forma mais intensa no cotidiano da mestra, ocupando seu corpo e a fazendo se comportar de formas não previstas, quando passou a correr pela mata, ou “correr louca”,

2 Termos utilizados pelos interlocutores da pesquisa, assim como suas falas e passagens da literatura, estão entre aspas. Os primeiros, entretanto, coloco entre aspas apenas na primeira vez que mencionados.

desaparecendo por dias. Como me disse, esse movimento corporal intenso não era bem-visto e lhe trazia um problema do ponto de vista do casamento: seu marido poderia pensar que ela simplesmente escapava para procurar outros homens e novas diversões. Por isso Luiza dizia que, a despeito de Manuel não ser perfeito, ele era um bom homem.

Por dentro da realidade, ele foi um homem exemplar, porque homem, para aguentar o que o Manu aguentou, e, dizer assim, não largar, é muito bom. Olha, Martina, era trabalhador. E eu ficava com os meninos, para levar o que comer. Se daqui a pouco chegava uma pessoa lá, ao meio-dia, dizia que não tem nada feito, [diria] “aquela mulher ganhou o homem bem cedo e acabou”. Aí ele voltava com aqueles trabalhadores, aí voltava, para me caçar pros mato para ver onde me achava, porque, às vezes, ele ficava quinze dias sem ter uma pequena notícia de mim [...]; podiam achar que era sem-vergonhice, mas ele nunca pensou nisso. (Luiza, 03/10/2011).

Assim como os trabalhadores de Manuel “caçavam” Luiza pelo mato, sua família passou a “caçar” soluções ao “problema” que se apresentava. Não havia outros casos de mediunidade entre os mais próximos; por isso, o que ela vivia não era narrado nesses termos (LANGDON, 1993). Não estava dado o vocabulário para compreender que os desaparecimentos e as corridas de Luiza aconteciam pela ausência de controle de seu corpo em virtude da presença das entidades.

Isso não impediu, entretanto, que em algum momento, alguém entre conhecidos sugerisse que aquilo era uma “questão de encantaria”. A família, então, decidiu levar uma roupa de Luiza para um curador notório na região com a intenção de descobrir o que lhe acontecia. Por intermédio do contato com a vestimenta, ele diagnosticou o problema, fez um remédio e enviou para que ela o tomasse. Seus encantados, porém, fizeram a garrafa rachar e recusaram o cuidado.

Depois disso, com uma amiga que tinha problemas semelhantes, Luiza foi enviada à casa de Seu Ferreira, um mestre, onde permaneceu por cer-

to período e onde suas “correntes” foram organizadas³. Foi a partir de então que Luiza passou a entender com mais clareza o que se passava com ela. Benta, a amiga com quem esteve nesse período, lhe fez madrinha de uma das filhas. Diferentemente de Luiza, que aceitou a mediunidade e passou a trabalhar com ela, a amiga buscou, em função dos preconceitos que lhe eram endereçados por alguns vizinhos que não compreendiam o Terecô, “amarrar suas correntes”, ou seja, não receber os encantados, impossibilitar seu movimento de vinda. Como me contou sua filha, isso era algo muito perigoso e trouxe diversos problemas de saúde à mãe, que faleceu muito jovem, impedida, pela ação das entidades, de andar (AHLERT, 2018).

Luiza, na relação com seus encantados, desenvolveu “força” e se tornou uma curadora, uma “mulher sabida”. Os doentes eram levados até ela, que fez um altar dentro de casa, onde trabalhava. Ela não aceitava que ingressassem na casa amarrados, mesmo quando estavam violentos – era na casa que enfermos entravam carregados em redes, sem poder caminhar, e de onde saíam dias depois, andando: lá acontecia uma transformação. Na casa, Luiza fez um acordo com os encantados para que eles não mais a fizessem “passar vergonha” ou aflição. O espaço doméstico, de onde as entidades tiravam Luiza e a faziam “correr pelo mundo”, foi o lugar onde ela se constituiu como curadora, onde aprendeu a conversar com as entidades e a ser respeitada.

A casa, entretanto, nunca fora uma só. A família de Manuel era, como a sua própria, uma família que não tinha propriedade de terras e que ia mudando, sob “lombo de animal” entre os povoados, em busca de terras “alheias” mas sem proprietários declarados que impedissem o plantio (as “soltas”, como diria Woortmann (2009), para o Sergipe). Como nos recorda a literatura sobre migração e campesinato, a mobilidade é uma constante

3 Como sugere Lima (2019, p. 31), a corrente é uma forma de alinhar e conectar seres, “[...] é tanto a linha de força e de trabalho de uma tenda quando a ordenação das entidades de forma hierárquica. Assim como uma tenda pode ter mais de uma delas, o médium também pode ter ligação com duas ou mais”.

na vida das pessoas em determinados contextos rurais. Como também nos indicou essa literatura, é reducionista acionar apenas um fator isolado – como as dificuldades financeiras, as questões familiares e de parentesco, a ausência de terra – para justificar os deslocamentos. Na imbricação entre todas essas variáveis que as etnografias qualificam como importantes, cruzam-se ainda vetores subjetivos, simbólicos, espirituais e existenciais. Como sugere Vieira,

A forte vivência da mobilidade deste campesinato que se evidencia pela recorrência do deslocamento espacial se manifesta também na subjetividade dos atores como componente de sua visão de mundo e como valor orientador da ação. (VIEIRA, 2012, p. 65).

A vida concebida como uma série de mudanças e impermanências era evidente nessa época para Luiza – era o “pegar trecho” (GUEDES, 2013a, 2013b), o movimento que marca a vida das camadas populares no Brasil e que a família da mestra fez, diversas vezes, plantando linhas de roça e construindo/ocupando casas em diferentes povoados da zona rural para poder produzir e viver da terra.

Foi nesse contexto de mudanças que Luiza teve, ainda no início do casamento, seus três filhos, que passaram a crescer na sua companhia e do marido em povoados do interior. Logo depois, ainda muito jovem, Manuel ficou doente e, a despeito dos esforços (inimagináveis) de Luiza para tratá-lo no hospital da cidade, não melhorou; então, ela o levou para a roça, para “morrer em casa”. A casa, novamente, era espaço (o mais apropriado) de transformação de estatuto.

Nessa época, contou-me Luiza, a roça não era local para uma mulher sozinha, com crianças pequenas e sem família consanguínea vivendo perto. O fato é que ela tinha ficado próxima da família de Manu e não da sua, um arranjo que deixou de fazer sentido. A mãe de santo, então, pegou seus pertences e, com os pequenos, se mudou para a cidade de Codó. O perímetro urbano era, no final dos anos de 1970 e início de 1980, destino de muitas famílias da região e resultado, em parte, do processo de monetarização das

terras no Maranhão, que se refletiu em situações de grilagem e expulsão de trabalhadores do campo⁴. Isso em parte explicava o que Luiza vivia, mas não era suficiente para entender o cruzamento de fatores que a levou à cidade.

Assentar

Luiza ocupou taperas abandonadas, trocou máquina de costura por uma casinha de taipa, até localizar um telhado em um terreno não longe da casa do pai, que agora, com alguns de seus irmãos, também vivia em Codó. As paredes foram feitas por ela mesma, que sabia construir utilizando o barro. Os filhos foram agasalhados dentro da casa e Luiza começou a “fazer o que aparecia”, normalmente trabalhos relacionados ao mundo rural como a limpeza e roçado de terrenos, assim como a quebra de coco babaçu, atividade recorrente entre as mulheres nessa região do Maranhão. Contou-me que, nesse período, tentou não se envolver com “coisa de encantado” e frequentou algumas tendas apenas para vender laranjas para as pessoas que estavam presentes nos rituais. Nessas caminhadas noturnas – os terecozeiros são notívagos e, para vender nos rituais, é preciso acompanhá-los – Luiza vestia somente camisa de manga comprida e andava com uma faca na cintura, para se proteger, porque era mulher.

Foi o encontro com outra mulher – esposa de político e proprietária de um supermercado tradicional em Codó – que transformou a vida da mãe de santo. Luiza me disse que, ao vê-la no estabelecimento algumas vezes, a mulher teria percebido suas dificuldades financeiras e a interpelou, perguntando se sabia fazer bolo de tapioca e de arroz. Diante da resposta positiva, ela separou os ingredientes necessários para fazê-los, e sugeriu que ela os preparasse e vendesse nas ruas da cidade. Luiza agradeceu, seguiu o conselho e, em pouco tempo, vendia também temperos e verduras. Se antes

4 Observando os dados demográficos do município percebemos que, nas duas últimas décadas do século XX, a cidade cresce, surgem novos bairros e novas demandas, como o caminhão que levava as mulheres para a zona rural para a quebra de coco babaçu.

havia o movimento entre os povoados, agora o caminhar do sustento era batendo de porta em porta pelas ruas da cidade.

A mãe de santo me contou essa história inúmeras vezes, como marco de uma mudança em sua vida de jovem mãe de três filhos. Foi quando tudo “começou a melhorar”; e tanto neste episódio, quanto em outros, fica evidente o trabalho incansável e as diversas atividades que se dispôs a fazer para conseguir sustentar a casa e os filhos. A narrativa não era, portanto, apenas sobre a ajuda que recebeu, mas também sobre o seu (próprio) caráter determinado, sobre a necessidade de e a disposição para “correr atrás” das condições necessárias para viver. É interessante como essa dimensão de movimento, no Brasil, atravessa diferentes contextos etnográficos e configura o pobre como alguém que não pode ficar parado (AHLERT, 2008; BORGES, 2007; GUEDES, 2013b).

O terreno onde Luiza passou a viver em Codó pertencia supostamente – como toda aquela parte da cidade – à família de um coronel importante na política regional e nacional. Um funcionário dela, chamado por Luiza de “encarregado” e por outras pessoas de “jagunço”, costumava passar pelo bairro continuamente, vigiando as taperas e as obras de alteração e construção de casas. Ao se movimentar, ele mapeava as mudanças nos terrenos e nas residências, deixando evidente as “[...] maneiras de gerir, coordenar ou governar coletividades dispersas, impelindo ou impedindo, acelerando ou retendo movimentos, trânsitos, circulações e associações” (COMERFORD, 2014, p. 133).

Luiza tinha receio dessa vigilância; mas, ao mesmo tempo, precisava melhorar sua casa. Durante seis meses do ano chove de forma intensa em Codó e a agência ou vida da água age sobre as construções, especialmente sobre as de barro, como era a casa de Luiza (INGOLD, 2013). A casa tinha se transformado de abrigo em risco e restou à mestra falar com um dos membros da família do coronel para que autorizasse novas paredes de tijolo. Ele negou o pedido, provavelmente motivado pelo fato de a alvenaria indicar uma materialidade e uma presença mais estáveis que o barro. Depois da conversa; entretanto, mudou de ideia e permitiu a edificação, ordenando

que Luiza iniciasse sua casa pelos fundos e só depois alterasse a frente do terreno, para não incentivar os vizinhos a fazerem o mesmo. Ela ouviu a sugestão e começou a construção pelos fundos, exatamente onde fez a sua tenda de Terecô.

A Tenda Espírita de Umbanda Santa Helena foi criada no ano de 1982, contígua à cozinha da casa, nos fundos do terreno. Ela foi edificada em virtude dos pedidos dos encantados de Luiza, que a acompanhavam constantemente e que diziam que ela deveria se tornar mãe de santo. Penso que é coerente dizer que o barracão e Luiza se constituíram paralelamente, na medida em que a mestra “assumiu sua responsabilidade” com as entidades, com a tenda e com um grupo de mulheres que se tornaram suas filhas de santo. Por isso, opto por associar a biografia da mãe de santo e seu processo de vida à da casa-tenda (e vice-versa) (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995).

É no tempo da construção da tenda que Luiza se aquieta das andanças e mudanças entre os povoados, assenta suas entidades e, ainda que sempre provisoriamente, controla e cuida das formas de relação com os encantados. Ela momentaneamente se estabiliza (GUEDES, 2017). Trata-se, também, do momento em que assume um lugar importante na sua rede de parentesco, pois se torna mãe de santo de duas de suas irmãs. Sua centralidade na família se materializa ainda no próprio terreno da casa: ao tempo em que constrói a casa-tenda, ela cede a dois irmãos parte do espaço do lote para construção de suas residências.

Com exceção da tenda nos fundos do terreno, a casa de Luiza é muito semelhante à dos irmãos, construída no formato corriqueiro das outras do bairro: é de alvenaria, na frente há uma porta e uma janela com grades de ferro; é “colada à rua”, suas aberturas se juntam à calçada. As paredes laterais encostam nas das moradias ao lado e terminam por deixar a casa com pouca luminosidade.

Em ruas próximas, marcadas pela mesma arquitetura, viviam outros parentes de sangue e de consideração com quem Luiza tem relações constantes, de forma que, como sugere Marcelin (1999), sua casa não existia sozinha, mas em uma rede:

Ela [a casa] também não é uma entidade isolada, voltada para si mesma. A casa só existe no contexto de uma rede de unidades domésticas. Ela é pensada e vivida em inter-relação com as outras casas que participam de sua construção – no sentido simbólico e concreto. Ela faz parte de uma configuração⁵. (MARCELIN, 1999, p. 36).

A configuração de casas nos lembra que cada uma delas “é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade” (MARCELIN, 1999, p. 36), um espaço de constituição da família. Nesse sentido, parece-me expressivo que Luiza tenha se tornado o centro das casas de suas redes de relação – era para ela que seguiam suas irmãs, seus sobrinhos, netos e afilhados. De filha criada pelos avós, ela ocupava agora uma posição hierárquica superior na articulação das relações entre seus irmãos – o que indicava que os deslocamentos diversos pelos quais tinha passado não levaram ao rompimento de laços com seus parentes. Eles agora se denominavam o “povo de Luiza” – nos termos de Marques (2015), uma pessoa moral.

Desfazer

Com o passar dos anos, Luiza foi se tornando uma mãe de santo conhecida nas suas redes de vizinhança e mesmo na cidade. Quando me contava sobre os momentos em que teve maior visibilidade como mestra – fases nas quais trabalhou intensamente na dedicação aos encantados e às suas filhas de santo –, ela dizia que sua casa “tinha sido grande”. Do ponto de vista da metragem e do tamanho (em seu sentido literal), a casa nunca tinha sido maior do que quando a conheci. Quando se referia à sua grandeza, portanto, Luiza falava sobre outras coisas, como a quantidade de pessoas (e consequentemente de encantados) que por ali transitavam, a existência de

5 Embora Marcelin (1999, p. 37) diferencie a configuração de casas (como “referências espaciais que concretizam cada casa” e a estruturam nas relações) e a família extensa, no caso de Luiza me parece haver uma sobreposição entre as duas formas de relação.

atividades (como trabalhos, giras e toques de tambor) realizadas corriqueiramente.

Quando a casa de Luiza era grande, ela não era fechada. Se sob diversas abordagens podemos ver as casas como espaço de proteção e familiaridade, essas características do doméstico não podem ser tomadas como algo *a priori* no contexto aqui analisado. Sua moradia era uma casa “para receber” (BORGES, 2013) – onde entravam doentes, familiares e estranhos, visitantes e curiosos, terecozeiros e encantados.

Carsten e Hugh-Jones (1995) sugerem a possibilidade de pensarmos na aproximação entre a ideia de morar e incorporar, uma vez que, além de a analogia entre pessoas e casas, podemos pensar em formas de relação entre casas e corpos. Nesse sentido, tal como a casa de Luiza, que recebia pessoas, seu corpo também não era algo separado do mundo. Ainda que não fosse o seu oposto, algo totalmente aberto ou permeável, seu corpo era passível de ser ocupado pelas entidades – ele as “recebia”. Receber ou carregar é a forma como os terecozeiros denominam o que, em alguma literatura, é chamado de transe ou possessão. Ao receberem, dizem, “é como se estivessem dormindo” e quem gira, faz os corpos dançarem e os movimenta, por muitas horas seguidas, são as entidades.

As décadas em que Luiza trabalhou na tenda foram marcadas pelo crescimento da casa, algo que a mãe de santo vê como parte da “força” concedida pelos encantados. O trabalho realizado, entretanto, era “pesado”. Como expliquei em outro momento (AHLERT, 2016), quanto mais um mestre trabalha, mais expedito ele se torna e mais intensas são as suas relações com as entidades. Paralelamente ao seu crescimento, todavia, o trabalho exaure o corpo, o consome. A despeito de todos os cuidados tomados, as atividades “no santo” sempre impactam de alguma forma os corpos dos curadores, pois lidam com energias e demandas diversas. Por isso, pais e mães de santo mais velhos, por vezes, iniciam processos de diminuição das suas atividades nas chefias das tendas por causa do “peso” – o que leva ao arrefecimento das relações entre eles e as entidades.

O caráter trabalhoso somado à forma como Luiza percebia sua trajetória, a levaram a diminuir várias atividades em sua tenda. Apesar de ter seus familiares perto de si e de ter a companhia de encantados e pessoas, Luiza passou a falar, diversas vezes, em “ingratidão e solidão”. Caboclo do Tempo, seu encantado “administrador da casa” registrou, em seus cadernos, conflitos entre pessoas da tenda. Segundo ele, o descaso com Luiza era possível de ser percebido nas pessoas que ela tinha ajudado e que não mais a cumprimentavam ou se lembravam dela. Segundo o encantado, essas situações o levaram a se afastar da tenda e não mais vir brincar “em cima” da mãe de santo.

Depois de um período de intenso trabalho e crescimento, a casa de Luiza diminuiu e, podemos sugerir, envelheceu com ela, ou ela envelheceu com a casa. A velhice enrijeceu seu corpo e dificulta o movimento, facilitado apenas pela presença das entidades quando ela as recebe. A velhice da casa aparece na umidade que infiltra as paredes, descasca as pinturas na tenda, tira a cor das bandeiras de papel penduradas no teto. Em uma fórmula simples (talvez simplista diante da experiência): quando há um incremento da presença das pessoas e dos encantados na vida de Luiza, ela cresce. Quando se afasta do trabalho, arrefece a relação com as entidades e convive menos com as pessoas, ela diminui.

Nos últimos anos Luiza pediu autorização aos encantados para abrandar as atividades realizadas no barracão, passando a não aceitar mais trabalhos ou filhas de santo, mantendo apenas as rezas e o festejo para seu santo de devoção. Rosa (afilhada de Luiza e também sua filha de santo) constantemente limpava o espaço do salão, tirava pó das estátuas, varria o chão, abria as janelas para arejar, trocava as toalhas do altar e da cadeira de Luiza. Ainda assim, a mãe de santo dizia que “ninguém queria cuidar da casa”. Restava-lhe, contou-me, “desmanchar” a tenda. Não se tratava apenas de desconstruir paredes e telhado, mas também de resilir as tramas do “trabalho” feito no assentamento da casa. Essa fundação espiritual, ela dizia: “Só eu sei como desfazer”.

Parte 2 – Receber

Em Codó, é recorrente a construção de tendas nos fundos dos terrenos das casas. As pessoas narram diferentes razões para coincidência entre os espaços, como as dificuldades financeiras e os aspectos espirituais ou religiosos (AHLERT, 2017). Antonádia Borges (2013), escrevendo sobre o Brasil e a África do Sul, especificamente sobre o entorno do Distrito Federal brasileiro e a região noroeste de Kwazulu-Natal, analisa casas de mulheres que eram residências mas que serviam a outras funções, como arquivo com processos estatais, escola de música ou templo religioso. Como nesses casos, Luiza também não vive em uma moradia que se restringe à ideia do doméstico (se é que existe casa que se encerra nessa ideia) ou que pode ser circunscrita na consagrada (e já questionada) dicotomia que fez da casa o espaço do privado, e da rua o do público ou político.

A casa de Luiza abriga uma tenda, espaço ainda chamado de salão ou barracão. Ela é o último cômodo do terreno e pode ser acessada passando pelo interior da residência ou por um corredor lateral que leva à cozinha. Em uma de suas paredes, há duas portas – a do banheiro da residência e a do pequeno quarto de Sebastiãozinho (uma entidade criança com a qual Luiza trabalha), onde ficam guardados objetos sagrados e diversos brinquedos. Entre as duas portas está o altar central do cômodo, com um conjunto de estátuas de santos, padroeiros e entidades, quadros e pequenos objetos (como pratos para acender velas, flores de plástico e rosários).

Em outra parede, há duas grandes aberturas, uma espécie de janela e uma porta grandes se abrem para a cozinha. Por todos os lados, pinturas de anjos, entidades e indígenas decoram as paredes coloridas. Em uma das laterais, elas respeitam o espaço de pequenas janelas de madeira que se abrem para o terreno da casa da cunhada, hoje falecida. Nos cantos, desenhos de pontos que se referem às entidades, velas acesas, santos e flores. No teto, mais pontos desenhados sobre papel, rodeados de bandeirinhas coloridas de crepom.

A vida na companhia dos encantados, contudo, não se evidencia apenas na tenda, pois, seus índices (objetos, fotos, roupas e imagens) se espalhavam por todos os espaços da moradia. Na cozinha pegamos, durante as rezas e “giras”, água gelada, bolo e refrigerante. Algumas pessoas assistem aos rituais de lá mesmo, encostadas na parede ou sentadas nas cadeiras de madeira. Antes dela, há dois quartos. Um deles guarda os alimentos armazenados para o “festejo”, bacias e recipientes, grandes panelas e as indumentárias rituais de Luiza. O outro é seu quarto de dormir que, além de duas camas e um armário, possui um pequeno altar improvisado sobre uma velha cadeira, com as velas, os santos e os remédios que a mãe de santo toma. Um pouco mais à frente, a sala formada por dois sofás, uma estante e uma máquina de costura, tem suas paredes repletas de fotos de festas e de familiares, calendários e flores. Entre as imagens, retratos de pessoas “puras” (ou seja, não incorporadas) ou com entidades presentes em seus corpos.

Podemos dizer ainda que, além de ocuparem toda a casa de Luiza, os encantados tomam as residências vizinhas e a própria rua: nos fundos da casa de Bendita, cunhada de Luiza que morava imediatamente ao lado de sua casa, nós cortávamos as frutas e preparávamos o chocolate quente do festejo; na casa de Chagas, uma das irmãs da mãe de santo, os terecozeiros que vinham “visitar” a festa trocavam as roupas civis pelas indumentárias e guardavam seus pertences. Depois de tocar e dançar tambor durante toda a madrugada na tenda, encantados e pessoas seguiam para a rua em frente à casa da mãe de santo, para finalizar o ritual e para servir uma longa mesa de café da manhã para os vizinhos.

Ao cuidar de sua residência e de sua tenda, e ao realizar seus trabalhos e seu festejo, Luiza precisa dimensionar não apenas as relações sempre delicadas entre as pessoas (suas filhas de santo, seus familiares e vizinhos), mas também entre as diferentes agências presentes na casa em momentos ordinários e rituais, pois elas têm suas particularidades. Embora eu utilize no texto o termo genérico encantado (ou a expressão entidade), existe uma gama bastante diversa de seres em uma casa de terecô, relativa a fato-

res como a multiplicidade de famílias que forma o Tambor da Mata, os encontros entre diferentes religiões e a diversidade de seres que transita pelo mundo⁶ – cada um deles com funções e especialidades diferentes. Logo, parte da tarefa de um mestre é cuidar das interações, evitações e relações entre os diferentes seres que coabitam e se deslocam pelas tendas.

Existe, portanto, em uma casa como a de Luiza, uma “[...] hospitalidade forjada [que] se revela fruto de um esforço político em favor de uma convivialidade que não obedece a limites e separações modernistas do tempo e do espaço” (BORGES, 2013, p. 218). Esse esforço ou atenção às delicadezas da convivência exige disposição e engajamento constante – uma vez que as relações não são dadas nem estão prontas. Igualmente, o altar, a tenda ou a casa não são meros objetos ou construções finalizadas. Como materializações temporárias da relação entre as pessoas e os encantados, eles são parte das mesmas relações que, sempre instáveis, são ciosas de investimento e cuidado.

Conectar

A casa de Luiza é coabitada por pessoas e encantados. Essa ligação se expressa tanto no trânsito das entidades (entre a Encantaria, onde vivem; e a terra, onde vivemos) quanto na existência dos assentamentos enterrados no chão do terreno. Miriam Rabelo (2014), escrevendo sobre o candomblé nagô soteropolitano, nos lembra que o conjunto de elementos que constitui o assentamento de um orixá não é uma representação da entidade, mas ela própria. No Terecô, os assentamentos não são idênticos aos do candomblé, sendo constituídos por alguns elementos relacionados aos encantados; entre eles, as pedras que os pertencem. Em ambos os contextos, entretanto,

6 Nas tendas, por exemplo, as principais famílias de encantados do Tambor da Mata, podem ser acompanhadas por entidades do Tambor de Mina e da Pajelança – outras duas religiões chamadas de “afro-maranhenses”, além de outros seres da Umbanda e do Candomblé nagô, como o povo da rua e os orixás (AHLERT, 2016; FERRETTI, 2001).

existem preceitos e cuidados com os assentamentos e sua presença em um terreiro é uma forma de vínculo entre as pessoas, as entidades e as casas.

Quando se constrói uma tenda de terecô em Codó, os assentamentos são enterrados em seu perímetro ou em seu quintal. Enterrar ou “plantar” um assentamento guarda diversos segredos e procedimentos conhecidos apenas pelos mestres. Quando uma tenda muda de local, eles devem ser desenterrados e levados. Quando ela fecha, como acontece, por exemplo, diante do falecimento de um mestre e da não continuidade da casa, eles devem ser despachados em água corrente ou em uma região de mata; afinal, como possuem um vínculo de participação das entidades, elas continuam visitando o espaço onde eles estão enterrados.

Podemos dizer que, por intermédio dos assentamentos, as tendas não estão circunscritas aos terrenos onde se localizam; elas se conectam com a Encantaria e são ponto de encontro no movimento constante dos encantados. Esse conjunto sagrado de elementos traz, portanto, algumas questões muito interessantes que deslocam a ideia ocidental hegemônica de propriedade como algo tangível, material e delimitável. Uma primeira questão que poderíamos fazer a partir da pesquisa remete à localização da casa de Luiza: como pensar, em termos cartográficos ou de georreferenciamento, uma moradia que é habitada por seres distintos e se abre a outras dimensões da experiência?

A segunda questão trata dos limites de pensar a ideia de propriedade daquela terra: a tenda de Luiza está sob um terreno que a ausência de documentos diz não ser seu, assim como não eram as roças anteriores ocupadas por sua família. Mas, para além de questões jurídico-legais, de quem “é” o terreno de Luiza? Para a mãe de santo, Seu Bambu Verde (a entidade mais importante que recebe, dono da sua “croá” ou cabeça) é seu chefe, e Caboclo do Tempo é seu administrador. O vínculo das entidades com o espaço transcende, inclusive, a relação com a mãe de santo: independentemente de o terreno deixar de ser sua casa, ser retomado pelo suposto proprietário ou ocupado por novas pessoas, se os assentamentos das entidades não forem retirados, elas continuam vinculadas ao local.

A ideia de propriedade prevista em lógicas cartoriais e capitalistas opera cortes nos fluxos de relação, diria Strathern (2014), algo que podemos ver nos constrangimentos vividos pela família de Luiza e de outros pais e mães de santo (AHLERT, 2017) diante de situações de insegurança fundiária e deslocamento não voluntário. Quando aplicada ao corpo, como demonstra Paul Johnson (2014), a ideia de propriedade produziu argumentos para justificar processos como a escravidão. O autor demonstra, nesse sentido, que a leitura dos corpos ocupados pelas entidades ao invés de ensinar a desconfiança ocidental da sua própria noção de indivíduo, terminou por ser utilizada como argumento e justificativa para desumanização. A conjunção feita foi a da ausência de domínio absoluto do corpo (algo que seria evidente no indivíduo ocidental) como falta de propriedade. Consequentemente, impossibilidade de contrato e possibilidade de ser de alguém outro.

O ato de dividir as terras em parcelas e o corpo em propriedade não nos permite compreender cenários como o aqui narrado. Se o que acontece na tenda de Luiza não se confina aos metros visíveis e às quatro paredes coloridas, também os corpos dos terecozeiros, antes do que recipiente de contenção de algo interno, são conexão e instrumentos do movimento, são mobilidade em diversos sentidos. É porque não falamos em noções discretas de casa e corpo que podemos ver os limites das dicotomias ora empregadas para compreender experiências diversas em termos de estabilidade ou mudança; abertura ou fechamento; familiaridade e alteridade.

Evidentemente, não se trata de dizer que não existem formas de constranger, conversar, dar licença ou passagem às pessoas e às entidades nas casas e nos corpos. No terecô em Codó, os fluxos não servem a uma liberdade desprovida de atenção. Nas noites em que se realizam giras, rituais ou festejos, as pessoas circulam pelas casas; mas, não raramente, existem cômodos restritos, como aqueles onde são guardados os pertences pessoais dos terecozeiros. Igualmente, alguns espaços relacionados às entidades ficam, em certos momentos, fechados – como na casa de Luiza acontecia com o quarto de Sebastiãozinho. É possível, ainda, que certos objetos não possam ser manejados por qualquer pessoa, como os tambores

durante os toques. O mesmo vale para os corpos. Como venho indicando, um terecozeiro se relaciona – entre outras formas – com as entidades pelo ocupar do seu corpo. A incorporação, entretanto, não é alheia a diversos cuidados, conversas, sinais e conhecimentos presentes nas experiências de um brincante.

Considerações finais

Luiza, certa vez, disse-me que queria ter sido uma “mulher viajeira”: “Eu chegava aqui, eu trabalhava um mês, dois meses. Pegava meu dinheiro, ia pra Fortaleza. Lá eu trabalhava tempos e tempos. De lá eu ia pra outro lugar. E ia andar o mundo inteiro, não sabe... Era isso que era a minha vontade, era isso que era o meu desejo”. Poderíamos relacionar o desejo da mãe de santo com a discussão sobre autonomia e liberdade como contraposição ao cativo, como pensada por Assunção (2018), onde o cativo remete diretamente à escravidão no Maranhão. Poderíamos, ainda, relacioná-la a Otávio Velho (1995), para quem a liberdade se refere à possibilidade de uma vida de trabalho livre que se distancia das formas de opressão⁷. Os dois diálogos seriam possíveis, dada a vida que Luiza levou e como ela a entendia.

Ao se referir a não realização desse desejo ou sentimento, Luiza indicava duas restrições que se apresentaram em sua vida e que não permitiram suas andanças de mulher livre: os seus filhos e os encantados. A mestra havia casado muito jovem e os deslocamentos entre os povoados onde viveu se deram como mulher casada e mãe, configurando seus movimentos geográficos em torno da família e, especialmente, das crianças. Além dos filhos,

7 Falando sobre esta compreensão de cativo, Vieira (2012, p. 66–67) nos diz que: “Neste projeto destaca-se a valorização do trabalhar para si, ser dono de seu tempo, ser liberto, em oposição a trabalhar em terra de dono, trabalhar de alugado, ser cativo [...] A liberdade se associa principalmente à possibilidade de decidir sobre o uso do tempo, sobre a atividade a ser desenvolvida e sobre as mudanças que venha a fazer. O projeto de autonomia é entendido, por vezes, como a proposta de uma vida de sossego distante das pressões externas, que permita viver com mais tranquilidade”.

Luiza sempre se relacionou com as entidades, o que a vinculou a uma série de compromissos e obrigações (como tabus alimentares e sexuais, atividades cotidianas como as rezas e o acender das velas). Sobre sua percepção dessas restrições, disse-me certa vez: “Aí eu me casei e emprenhei [...]. Aí foi só eu me casar e apareceu essa outra arrumação [as entidades] que eu não tinha, eu não tinha. Aí pronto, a coisa piorou, tudo, acabou”. E concluía: “Aí hoje eu sou essa pessoa, mas nunca foi assim que eu me sentia [...]” (Luiza, 03/10/2011).

Sugiro aqui que não vejamos essa afirmação de Luiza como uma constatação trágica sobre uma vida percebida apenas pelo viés do sofrimento. Como ela reiteradamente me dizia, não haveria vida para ela sem os filhos e “sem poder dançar o terecô”. Ela parecia, portanto, encontrar sentido exatamente na ambiguidade, já que eram esses constrangimentos ao seu movimento de “mulher livre” que promoviam suas relações sociais, que a ligavam, de maneira indelével, ao convívio. Nessa aparente contradição, Luiza não estava confusa ou meramente reativa às situações que lhe alcançaram durante a vida⁸ – ela queria ter andado pelo mundo, mas sabia dos riscos disso.

O maior deles, para ela, é a solidão: “a coisa mais triste que pode acontecer na vida de alguém”. Correndo pelo mundo com seu corpo tomado pelos encantados, caçando solução para os problemas, resolvendo o problema dos outros, mudando de povoado e de casa, construindo casa e tenda, ajudando pessoas a voltar a andar, indo morar em casa alheia para ser cuidada, aquietando os filhos e parentes, fazendo corpos e casas crescerem, a vida de Luiza fazia sentido. Ter família (de sangue e de santo) e ter casa são esforços efetivos na construção e na manutenção das relações. Receber pessoas e entidades, no corpo e na casa, também o é. É sobre não ficar

8 Parte importante do argumento que sustenta meu olhar sobre o material de pesquisa deste texto, é que as pessoas pensam afetiva, intelectual, criativa e epistemologicamente sobre quem são, sobre as dificuldades que enfrentam e sobre as coisas que transformam (BORGES, 2012).

parado, sobre manter o mundo animado, visitar tendas e amigos, “correr atrás”. Mas, trata-se, acima de tudo, de não ficar só.

Referências bibliográficas

AHLERT, Martina. Correrias e trabalhos no Programa Fome Zero. In: SEMINÁRIO FAZENDO GÊNERO 8: CORPO, VIOLÊNCIA E PODER. 2018, Florianópolis. *Anais do Fazendo Gênero 8*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008. p. nd.

AHLERT, Martina. Carregado em saia de encantado: pessoa e transformação no Terecô de Codó (Maranhão – Brasil). *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 275– 294, 2016.

AHLERT, Martina. Gira corpo, gira mundo: política e mobilidade entre pessoas e encantados em Codó (MA). In: PALMEIRA, Moacir; COMERFORD, John; BEZERRA, Marcos Otávio. *Questões e dimensões da política: anais do Encontro de 20 anos do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP)*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017. p. 385–403.

AHLERT, Martina. Notas sobre o governo de corpos e coisas na Encantaria Maranhense. *REPOCS*, v. 15, n. 30, p. 49–66, 2018.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *De caboclos a bem-te-vis. Formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão 1800–1850*. São Paulo: Annablume, 2018.

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. *Revista de Antropologia*, v. 51, n. 2, p. 413–449, 2008.

BORGES, Antonádia Monteiro. Etnografia do Ordinário: reflexões sobre a necessidade de deslocamentos antropológicos na compreensão das formas estatais. *Anais da VII Reunião de Antropologia do MERCOSUL*, Porto Alegre, 2007.

BORGES, Antonádia. Ser embruxado. Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia. *Civitas*, v. 12, n. 3, p. 469–488, 2012.

BORGES, Antonádia. Mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul. *Pagu*, v. 40, p. 197–227, 2013.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. *About the house*: Lévi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COMERFORD, John. Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2, p. 108-142, 2014.

DAS, Veena. *Life and Words*. Violence and the Descent into the Ordinary. Berkeley: University of California Press, 2006.

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma*: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de Barba Soeira*: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

FREIRE, Fladney Francisco da Silva. *Estética, identidade e fluxos no terecô de Bacabal/MA*. 2015. 76 f. Monografia (Graduação em Ciências Humanas) – Universidade Federal do Maranhão, Bacabal, 2015.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis*. Etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás. São Paulo: ANPOCS; Rio de Janeiro: Garamond, 2013a.

GUEDES, André Dumans. Na estrada e na lama com Jorge, um brasileiro: Trabalho e moradia nas fronteiras do desenvolvimento. *Horizontes Antropológicos*, v. 39, n. 19, p. 19-345, 2013b.

GUEDES, André Dumans. Construindo e estabilizando cidades, casas e pessoas. *Mana*, v. 3, n.23, p. 403-435, 2017.

INGOLD, Tim. Making, growing, learning: two lectures presented at UFMG. *Educação em Revista*, v. 29, n. 3, p. 301-323, 2013.

JOHNSON, Paul. Uma genealogia atlântica da “possessão de espíritos”. *Translating the Americas*, v. 2, p. 65-100, 2014.

LANGDON, Jean. O dito e o não dito: reflexões sobre narrativas que famílias de classe média não contam. *Revista Estudos Feministas*, v. 1, n. 1, p. 155-158, 1993.

LIMA, Conceição de Maria Teixeira. *Pagamento de tambor: conexões e visitas no terecô em Codó (Maranhão)*. 2019. 101 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

MARCELIN, Louis Herns. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, v. 5, n. 2, p. 31-60, 1999.

NDEBELE, Njabulo. The rediscovery of the ordinary: some new writings in South Africa. *Journal of Southern African Studies*, v. 12, n. 2, p. 143-157, 1986.

RABELO, Miriam. *Enredos, feitura e cuidados: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VELHO, Otávio Guilherme. *Besta-Fera: recriação do mundo – ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995.

VIEIRA, Maria Antonieta de Costa. Território em movimento – comunidades camponesas da Amazônia Oriental (missão Maria da Praia e romaria do Padre Cícero). *REPOCS*, v. 9, n. 18, p. 63-77, 2012.

WOORTMANN, Klass. Migração, família e campesinato. In: WELCH, Clifford *et al.* (org.). *Camponeses Brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo; Brasília: MDA, UNESP; NEAD, 2009. p. 217-241.

Movimentos semânticos e pragmáticos de uma comunidade

Gabriela de Paula Marcurio

Este capítulo¹ é um esforço para pensar uma noção dinâmica de comunidade. Procuro etnografar os sentidos de *comunidade*² acionados pelos moradores de Paracatu de Baixo, no distrito de Monsenhor Horta, em Mariana, Minas Gerais. Em geral, elas e eles usam esse termo para se referir a um coletivo de pessoas, à terra onde viviam e para qualificar diferentes atividades. Essas definições são circunstanciais e, muitas vezes, conflitantes, na medida em que o termo e o que a ele se refere variam.

Meu argumento é que a polissemia de *comunidade* está relacionada aos movimentos, que abrangem: deslocamentos territoriais, circulação de pessoas na zona rural e entre a zona rural e a zona urbana, ciclos agrícolas, fluxos do rio Gualaxo do Norte e rituais católicos. Artigo as falas dos mo-

1 Resultado de minha pesquisa de mestrado em andamento, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2019/27182-8, orientada pelo Prof. Dr. Jorge Mattar Villela. Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Agradeço à Candice Vidal e Souza e ao André Dumans Guedes pela organização do GT “Antropologia das Mobilidades”, e ao John Comerford, agradeço pelos comentários. Agradeço, ainda, às(aos) pesquisadoras(es) dos grupos Hybris (UFSCar/USP), do qual faço parte, e do Krisis (UNIVASF) por discutirem esse texto em uma reunião.

2 As palavras estão em *itálico* em dois casos. Primeiro, os termos usados pelas minhas interlocutoras de pesquisa, a exemplo do termo *comunidade* que aparece em *itálico* em referência aos sentidos atribuídos por moradores de Paracatu de Baixo. Segundo, as palavras estrangeiras. Entre aspas, estão as referências de falas diretas e as citações bibliográficas.

radores, sobretudo de mulheres com quem mais conversei em pesquisa de campo, com as características que descreveram acerca de seus modos de vida. Esses relatos são desencadeados por um movimento primordial, as mobilizações do passado pela memória. A partir desse movimento temporal que a circulação, as trocas e os fluxos aparecem para definir a *comunidade*.

Trezentos habitantes viviam em Paracatu de Baixo quando, em 5 de novembro de 2015, a barragem de Fundão se rompeu. A maior parte do território foi destruída por, aproximadamente, 50 milhões de metros cúbicos de rejeitos de minério de ferro que foram liberados, conforme a Agência Nacional de Águas (ANA, 2016, p. 23). As famílias foram deslocadas compulsoriamente para a sede municipal, onde vivem até hoje, sem seus quintais com verduras e frutas, sem suas roças de mandioca, milho e feijão que consistiam nos principais meios de trabalho e fonte de alimentação dos moradores.

Esse é o maior desastre da história envolvendo rompimento de barragem de rejeitos e o maior crime socioambiental do Brasil, cometido pela Samarco S.A., propriedade da Vale S.A. e da BHP Billiton Brasil Ltda., duas das maiores mineradoras globais (MILANEZ; LOSEKANN, 2016). A lama de rejeitos matou 19 pessoas entre trabalhadores da Samarco e moradores de Bento Rodrigues, o primeiro subdistrito atingido. Destruiu cercas, pontes e casas. Arrastou árvores e animais. Poluiu a Bacia do Rio Doce e devastou mais de 1.469 hectares de terra, atravessando 41 municípios em uma extensão de 663 quilômetros de Mariana/MG a Linhares/ES, até desaguar no Oceano Atlântico (POEMAS, 2015, p. 9).

A luta por reconhecimento e garantia dos direitos das *atingidas* e dos *atingidos* completou cinco anos com avanços importantes, mas poucas soluções. Em Mariana, foi organizada a Comissão dos Atingidos pela Barragem de Fundão (CABF) com o auxílio do Ministério Público de Minas Gerais (MPMG) e da assessoria técnica da Cáritas Brasileira Regional Minas Gerais. Ao passo que as mineradoras, o Governo Federal, os governos dos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo firmaram o Termo de Transação e Ajus-

tamento de Conduta (TTAC), criando a Fundação Renova, organização responsável pela reparação do desastre, coordenada pelas empresas.

Dessa forma, os moradores de Paracatu de Baixo foram tragados por embates jurídicos disputados em reuniões, assembleias e audiências. Acompanhando as atividades da *comunidade*, identifiquei o uso recorrente de um método comparativo para distinguir a vida antes e depois do rompimento da barragem. As(os) *atingidas(os)* evocam o passado para mencionar seus modos de vida em Paracatu em contraste com suas vidas “em Mariana”, na sede municipal. Processos semelhantes foram descritos em diferentes situações de violências e de desastres, acontecimentos que transformaram a vida daqueles que os testemunharam, a exemplo dos sobreviventes do holocausto na Segunda Guerra Mundial, de acordo com Michael Pollak (1989); o desastre de Bhopal, segundo a descrição de Veena Das (1995); ou, de maneira mais geral, a ação da memória em relação a um trauma, como analisaram Antze e Lambek (1996).

Na tentativa de seguir esse método comparativo, utilizo duas figuras de linguagem para representar antes e depois do desastre. Uso o pleonasma cotidiano ordinário para descrever os movimentos diários dos modos de vida da *comunidade*, conforme os moradores me contaram. Uso o paradoxo rotina extraordinária para enfatizar as alterações da vida após o desastre, marcada pela incerteza, pela temporariedade e pelo sofrimento. Essa análise não propõe essencializar o passado, mas, sim, por luz às formas de narrar e reivindicar das(os) *atingidas(os)*, cujo eixo fundamental é esse movimento desencadeado pela memória.

A partir desse uso do passado para as deliberações no presente, voltei minha atenção aos diferentes movimentos que aparecem nas falas das(os) *atingidas(os)*. A memória costura os relatos após o desastre, na medida em que ela constitui os movimentos cotidianos que caracterizam a *comunidade*. Pretendo mostrar que se, por um lado, os movimentos parecem intrínsecos à vida em Paracatu de Baixo, por outro, na cidade os movimentos ora são intensificados, com a inserção de um movimento político institucionalizado, mais próximo às organizações de movimentos sociais, ora o mundo

parece estagnado, numa organização temporária e incerta que confina os moradores em “casas da Renova”, longe de seus vizinhos e parentes, com as crianças *presas*, sem *liberdade*.

Ressalto a diferença dos movimentos da *comunidade* em relação aos movimentos impostos pelo rompimento da barragem e pelas mineradoras. Tenho cuidado com esse argumento justamente para não contribuir com uma aproximação perversa de que o desastre e o deslocamento compulsório seriam do mesmo tipo do que a *comunidade* era e é. Pelo contrário, em minha hipótese ainda em investigação, esses são efeitos de uma configuração estática que produz a destruição e a morte.

Antes de trabalhar com o método comparativo das(os) *atingidas(os)*, retomo, nas duas primeiras partes do texto, a discussão do conceito de comunidade. Na primeira parte, debruço-me especialmente sobre os estudos de comunidade no Brasil para não extrapolar os limites deste capítulo. Meu objetivo é indicar como se consolidou a definição de comunidade isolada, inerte e homogênea. Apesar de os primeiros trabalhos seguirem essas características, demonstro como se trata também de uma solidificação da definição atribuída pelas críticas a esses estudos. Diferentemente, não pretendo fazer uma análise totalizante da ordem social, tampouco desvelar uma realidade; mas, distinguir a abordagem que adoto em minha pesquisa. Assim, na segunda parte, tento relacionar esses estudos com novos usos do termo: de um lado, verificando como esse conceito é apropriado em projetos desenvolvimentistas; de outro, expondo como a noção de comunidade é dinâmica para grupos locais.

Nas partes seguintes, volto a Paracatu de Baixo para mostrar como a *comunidade* é mencionada em diferentes sentidos, visto que a definição estática é renunciada nas descrições feitas pelos moradores ao privilegiarem os movimentos. Na terceira parte combino os relatos acerca dos movimentos cotidianos da *comunidade*, segundo o que elas e eles me disseram do que “a comunidade era” e do que “é da comunidade”. E, por fim, na última parte, refiro-me aos movimentos na cidade, mostrando como a *comunidade* é confiscada, nos termos de Jorge Mattar Villela (2020), pelas

mineradoras e como as(os) *atingidas(os)* reivindicam seus modos de viver, atualizando movimentos do passado e desencadeando novos movimentos.

Definições inertes sobre a mudança

Descrever a *comunidade* pelos seus movimentos esbarra no conceito cristalizado pela Antropologia e pela Sociologia nos anos 1950. Os estudos de comunidades foram introduzidos no Brasil por Emilio Willems (1947) e Donald Pierson ([1951] 1966) com pesquisas no interior paulista, em Cunha e na vila de Cruz das Almas, respectivamente. Inspirados no antropólogo norte-americano Robert Redfield (1941), os pesquisadores descreveram aspectos gerais da vida social de agrupamentos rurais no interior do país. Esses estudos pretendiam identificar os processos de mudança social impulsionados pelo desenvolvimento industrial, pela construção de grandes obras de infraestrutura e pela urbanização. Para isso, definiam a comunidade como uma unidade social com relações tradicionais elementares, que seriam mapeadas e generalizadas em formulações teóricas posteriormente. Essas formulações alimentariam políticas públicas direcionadas à modernização da área rural brasileira que, à época, concentrava a maior parte da população do país.

Instituições internacionais como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), o Smithsonian Institute e a Universidade de Columbia financiaram grandes expedições de pesquisa, a exemplo do Projeto do Vale do Rio São Francisco coordenado por Pierson (MAIO; OLIVEIRA; LOPES, 2013). Esses estudos foram fundamentais para a consolidação das Ciências Sociais, especialmente em São Paulo, liderados pela Escola de Sociologia e Política. Os pesquisadores dessa geração ou estavam nessa empreitada, ou a criticavam, lembrando o famoso debate entre Guerreiro Ramos ([1957] 1995, p. 77), crítico ao método “importado” de pesquisa das “minudências da vida social”, e Florestan Fernandes (1958), defensor das análises locais e empíricas precedentes às generalizações teóricas.

O desafio de trabalhar com a noção de comunidade sem cair em simplificações que a coloca em uma dicotomia com a cidade, como um grupo isolado e homogêneo, é uma preocupação desde então. As saídas encontradas pelos pesquisadores contornavam os estudos de comunidade ao evitarem as análises dos “microcosmos” locais ou pesquisarem um aspecto específico da vida social, sem a pretensão de uma análise total. Tento destacar essas questões nesta breve revisão da literatura antes de seguir adiante com meu argumento em relação à *comunidade* de Paracatu de Baixo, para localizar de maneira mais clara as lacunas que o movimento pode ocupar nesse conceito.

A definição dos estudos de comunidade apresentada por Oracy Nogueira (1953, p. 97), os identifica como um “[...] verdadeiro movimento intelectual, o mais vigoroso, até o momento, na história da pesquisa sociológica do país”, nos seguintes termos:

[...] levantamentos de dados sobre a vida social em seu conjunto, relativos a uma área cujo âmbito é determinado pela distância a que se situam nas diversas direções, os moradores mais afastados do centro local de maior densidade demográfica, havendo entre os moradores do núcleo central e os da zona circunjacente, assim delimitada, uma interdependência direta para a satisfação de, pelo menos, parte de suas necessidades fundamentais. (NOGUEIRA, 1953, p. 95).

Desse modo, para Nogueira (1953, p. 97), os estudos levariam ao “conhecimento da realidade nacional”. Apesar das críticas, ele afirmou que havia sustentação teórica e metodológica para os estudos de comunidades, assinalando que o problema estava em alguns trabalhos que exageraram em considerar o isolamento e o fechamento das comunidades (NOGUEIRA, 1953).

A discussão metodológica era central para a definição da comunidade como objeto de estudo. De acordo com a revisão de Mousinho Guidi (1962), os estudos de comunidade usaram um método de pesquisa de “comunida-

des primitivas” para analisar “comunidades civilizadas”.³ Mousinho Guidi (1962, p. 48) definiu a comunidade como a “unidade”, estabelecida em determinada “área ecológica”,⁴ com um grupo de pessoas integrado socialmente que compartilha interesses e valores. A partir disso, ela identificou quatro tipos de variações nos estudos realizados no Brasil: 1. Os estudos que tinham como objeto um problema, exemplo do trabalho de Willems (1947) acerca das alterações causadas com a construção de uma estrada em Cunha; 2. Os estudos de uma “área cultural”, como o de Pierson ([1951]1966) a respeito da “cultura rural” em Cruz das Almas; 3. Os estudos que combinaram “área cultural” e aplicação prática, exemplo de Wagley (1953) acerca do desenvolvimento rural de uma “comunidade amazônica”; 4. Pesquisas que trabalharam as três questões, caso de Marvin Harris (1956) em Rio de Contas, município baiano planejado no período colonial devido à mineração na Chapada Diamantina (MOUSINHO GUIDI, 1962, p. 53).

As considerações feitas por João Baptista Pereira (CONSORTE; PEREIRA; TORRES, 2010, p. 16) acerca desse período ressaltaram a disputa entre metodologias, num cenário de definição e de separação entre Antropologia e Sociologia. Anteriormente aos estudos de comunidade prevaleceu a tradição ensaística, caracterizada pelas interpretações gerais do Brasil. Segundo Oliveira e Maio (2011), representantes dessa tradição, como Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda, criticaram essa transição. No entanto, os estudos de comunidade empregaram uma metodologia de pesquisa de campo e análises qualitativa e quantitativa inéditas no país.

Contudo, as críticas perduraram mais do que os próprios estudos. Segundo Octávio Ianni (1961), havia uma confusão entre objeto e método, o que fez os estudos serem escassos teórica e analiticamente. No âmbito

3 Segundo Redfield (1947), a “sociedade folk”, da qual a comunidade rural faz parte, é um tipo ideal na sociedade civilizada, representa um polo cujo oposto é a “sociedade urbana”, no “continuum folk-urbano”.

4 A noção de área ecológica de Julian Steward (1936) influenciou os estudos de comunidade brasileiros, na medida em que contribuiu para os estudos norte-americanos do campesinato, a exemplo de Wolf (1955) e Mintz (1973).

mais específico da Antropologia, Klaas Woortmann (1972) enfatizou a permanência culturalista nos estudos sobre totalidades funcionais dos grupos sociais. Posteriormente, Suely Koffes (1996) retomou o debate explicando que a crítica precisava ser contextualizada, assim como os estudos. Inspirada na distinção de Clifford Geertz (1989, p. 32) dos estudos “nas” e não “das” comunidades, Koffes (1996) afirmou que o problema não era uma confusão método-objeto, mas um equívoco na articulação do particular com o universal.

Os estudos de comunidade tiveram curta duração, entre as décadas de 1940 e 50. Seu fim foi questionado por Josildeth Consorte (1996), lembrando de sua participação no projeto do estado da Bahia com a Universidade de Columbia, como assistente de Marvin Harris. Consorte (1996) explicou que as possibilidades teóricas e as hipóteses dos estudos no Brasil ficaram aquém das elaboradas pela Antropologia norte-americana. De todo modo, ela detectou o mesmo problema que Koffes (1996):

Ninguém ignorava que as comunidades em estudo não eram isoladas, que sua inserção numa esfera mais ampla de relações era um dado de sua realidade, embora alguns estudos estivessem mais preocupados em analisar aspectos de seu isolamento. O que talvez não estivesse claro para todo mundo era como lidar com a problemática da mudança, exatamente a que em tudo dependia da articulação dos dados sincrônicos com os diacrônicos, da parte com o todo, do particular com o universal, e que, consequentemente, orienta a intervenção na realidade. (CONSORTE, 1996, p. 65).

A definição de comunidade coesa, homogênea, fechada e inerte prevaleceu nas referências aos estudos de comunidade, apesar de os próprios autores a rebaterem. De acordo com Maria Goldwasser (1974, p. 71), os estudos não alcançavam um conceito de comunidade unívoco, já que ele “permanece em elaboração”. Assim, havia uma tendência de as pesquisas se distanciarem da comunidade como um tipo ideal e enfatizarem “aspec-

tos dinâmicos”, dando lugar a “conflitos e tensões sociais” (GOLDWASSER, 1974, p. 72–77).⁵

Essa tendência pode ser observada em algumas pesquisas que reconheceram a aproximação, mas não se identificaram como estudos de comunidades, casos de Antonio Candido ([1964] 2010, p. 24), que combinou o estilo ensaísta com a pesquisa empírica de um “agrupamento de parceiros” no interior paulista, e de Beatriz Heredia ([1979] 2013), cujo foco era específico na família e na produção camponesa na Zona da Mata pernambucana.

A captura da comunidade

Desde os primeiros estudos mencionados na parte anterior, verifica-se a necessidade de estabilização das comunidades para os interesses de conhecer, melhorar, ajudar ou governar. No caso de Paracatu de Baixo, a comunidade deve ser estática para ser capturada, reconstruída e reparada. Nesta parte discutirei como as comunidades aparecem nas etnografias recentes, de um lado pela concepção desenvolvimentista, de outro pelas formulações de populações locais.

O meu problema de pesquisa se insere nesse debate considerando as implicações da apropriação do termo comunidade pela Fundação Renova e pelas mineradoras. Diego Ortiz López (2020) notou, em sua etnografia, com os atingidos de Bento Rodrigues que a noção de comunidade é usada exaustivamente nas falas dos técnicos⁶ e nos materiais produzidos pela Renova. Por isso, López (2020, p. 147–150) propôs uma diferenciação, inspirado em Carneiro da Cunha (2009), entre a “comunidade” fabricada pela Renova e a comunidade da qual os atingidos falam.

5 Processo semelhante foi descrito por Silverman (1979) a respeito da mudança dos estudos norte-americanos de “folk” para os estudos do campesinato.

6 As(os) atingidas(os) chamam de técnicos os representantes das mineradoras e os assessores da Cáritas. Em geral, eles são engenheiros, arquitetos, cientistas sociais e psicólogos.

O uso corporativo do termo comunidade é verificado em contextos de grandes empreendimentos e políticas desenvolvimentistas, de acordo com manuais e glossários que guiam as ações empresariais mundiais, como demonstrou Deborah Bronz (2019), especificamente a respeito de uma empresa mineradora brasileira que segue os parâmetros da *International Fiance Corporation* (IFC) e do *International Council on Mining and Metals* (ICMM). Nesses documentos, a comunidade é: “[...] um recorte e uma unidade territorial definida a partir do empreendimento, um conjunto de pessoas que demanda ‘apoio’ e ‘ajuda’, uma unidade governável, um espelho refletindo a própria imagem da empresa” (BRONZ, 2019, p. 335).

A fabricação da comunidade pela Fundação Renova é evidente nas estratégias para construir o reassentamento. O projeto para Paracatu de Baixo é totalmente diferente do que as(os) *atingidas(os)* recomendam e do que falam da terra que habitaram, tema das partes seguintes deste texto. Nos discursos dos técnicos e nos documentos divulgados pela empresa, a comunidade aparece como uma unidade social que pode ser retirada de um lugar e transplantada em outro, nomeado “Nova Paracatu”.⁷ O cadastro de famílias feito inicialmente pelas mineradoras precisava ser fixo, considerando apenas aquelas que tiveram casas destruídas. Além disso, essa estratégia empresarial excluía novas famílias; afinal, em mais de cinco anos após o desastre, pessoas se casaram, outras se separaram e crianças nasceram formando novos núcleos familiares que não entravam na conta inicial das mineradoras.

7 Alguns exemplos de pesquisas que analisaram situações semelhantes relacionadas a reassentamentos estão em Santos (1984), a respeito do deslocamento de povos indígenas no sul do Brasil devido à construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Sigaud (1992) ao descrever as dificuldades na luta por reassentamento, após o deslocamento de populações para longe do rio São Francisco em decorrência da construção da barragem de Sobradinho. Rebouças (2000) que destacou o insucesso de reassentamentos com famílias ribeirinhas do Pontal do Paranapanema. Ao passo que Lima (2008) e Scott (2009) analisaram os reassentamentos de famílias deslocadas pelas barragens de Castanhão e de Itaparica, respectivamente.

A Fundação Renova (2020) aposta em “Uma comunidade com infraestrutura de cidade”, construindo prédios públicos e investindo em um sistema de água tratada. A oposição criada pela empresa entre “comunidade” e “cidade” não se concretiza para as(os) *atingidas(os)*, considerando as próprias condições em que vivem, pois mesmo na sede municipal o acesso ao saneamento básico não é garantido para todos os moradores. No entanto, essa não é a única necessidade do reassentamento, as(os) *atingidas(os)* reivindicam terrenos de tamanho suficiente para fazerem roças e criarem galinhas e porcos, terem um poço para peixe, bem como água suficiente para o uso nessas atividades.

Os projetos de desenvolvimento são tema da Antropologia Social, segundo James Ferguson (2002), desde os anos 1920, considerando a abordagem inicial de Malinowski (1929) a respeito da noção de mudança social. De acordo com Roger Bastide (1974), a escola britânica sustentou a formação da Antropologia Aplicada, primeiramente voltada à administração do Império Britânico, disseminada após a Segunda Guerra Mundial. Nesse período, os estudos de comunidade foram elaborados nos Estados Unidos e no Brasil com interesses semelhantes em guiar a modernização e o desenvolvimento de áreas rurais, como indiquei na parte anterior.

Desde então, a atuação de antropólogos nesses projetos foi incentivada, como sugeriu Lucy Mair (1984), para mediar a relação com as comunidades atingidas. As análises críticas ao discurso desenvolvimentista tiveram força nos anos 1990, a exemplo da pesquisa de Arturo Escobar (1991) que problematiza os projetos financiados por agências internacionais, planejados pelo “primeiro mundo” para “ajudar”, “modernizar” e “desenvolver” as comunidades do “terceiro mundo”.

O conceito de comunidade ganha novos contornos quando analisado a partir das formulações de povos locais. Muito se fala de comunidade nos trabalhos antropológicos produzidos no Brasil recentemente, sobretudo de “comunidades tradicionais”, termo reconhecido pela Constituição Federal de 1988 (ALMEIDA, 2008). Nesse sentido, aparecem diversos usos e definições jurídicas e políticas que são acionadas por diferentes populações, entre

elas quilombolas, ribeirinhos e comunidades de fundo de pasto, para citar poucos exemplos.

Desde então, as comunidades proliferam nas etnografias. Faço um pequeno recorte das pesquisas em que as comunidades estão relacionadas a diferentes movimentos, embora nenhum desses trabalhos tenham se dedicado à relação semântica dessa noção. Alessandra Santos (2014) mostrou como o movimento faz território entre os quilombolas de Pedro Cubas/SP, ao passo que Daniela Perutti (2015) descreveu o movimento de tecer relações no quilombo Família Magalhães/GO. Os acampamentos e os documentos se movimentam para o reconhecimento da comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos/MG, de acordo com Pedro Mourthé (2015). Mexer, mudar e andar pelo país é fundamental para a vida dos quilombolas de Pinheiro/MG, segundo Yara Alves (2016). E, por fim, o estudo de comunidade de Márcia Maria Nobrega de Oliveira (2019) com o povo da Ilha de Massangano, onde as almas estão ameaçadas pela estagnação do rio São Francisco com a barragem de Sobradinho.

Nessas pesquisas, as relações das comunidades se tornam centrais, de modo que os movimentos por territórios, as migrações, as trocas, os fluxos de rios, a circulação de almas e as mudanças não invalidam a noção de comunidade. Essas etnografias têm uma solução para “O problema com a comunidade”, tradução minha do título do livro de Amit e Rapport (2002, p. 2) que diz respeito aos perigos em falar de algo monolítico, homogêneo, ligado à identidade e a um território bem definido num “mundo em movimento”. As etnografias mostram que é possível falar de comunidade em referência à mudança e ao movimento, pois o termo e seus sentidos não estão suspensos num mundo que mexe, mas o acompanha.

De outra forma, os problemas dessas comunidades geralmente são os empreendimentos de interesses empresariais e governamentais nos territórios. Construção de barragens, hidrelétricas, estradas, operação de mineradoras, expansão da fronteira do agronegócio e grilagem de terra são alguns dos conflitos enfrentados no campo. Assim, a análise dessas ques-

tões passa pelo discurso de desenvolvimento nacional e local, como tentei delinear nesta seção.

Diferentemente de evitar o conceito de comunidade por ser restrito ou abrangente demais, pretendo acompanhá-lo seguindo a trilha de minhas interlocutoras de Paracatu de Baixo. Nas partes seguintes, detalharei os movimentos da *comunidade* e construirei meu argumento de que seus sentidos não se prendem ao conceito dos estudos de comunidade nem à definição das mineradoras.

A comunidade descrita pelos movimentos

Acompanhei os moradores de Paracatu de Baixo por 50 dias entre outubro de 2018 e fevereiro de 2019.⁸ Nesse período, participei das reuniões de *atingidas(os)* com técnicos da Renova e da Cáritas. A maioria desses encontros eram debates a respeito do projeto de reassentamento. Nessas ocasiões, era muito comum ouvir um morador começando uma fala anunciando: “Em Paracatu era assim [...]”, seguido por uma caracterização da construção de uma casa, da utilização da água das nascentes, ou ainda a organização de uma celebração católica, como: a Festa do Padroeiro Santo Antônio, a Festa do Menino Jesus, a carreata de Nossa Senhora Aparecida e a Folia de Reis.

Dessa forma, identifiquei o método comparativo que diferencia a vida em Paracatu da vida “em Mariana”. As distinções dos modos de viver se manifestam em conversas triviais, por exemplo, a respeito das verduras colhidas no quintal e a necessidade de comprar verduras na cidade. O que eu denomino com o pleonasmo cotidiano ordinário aparece constantemente na fala das(os) *atingidas(os)* em referência à *comunidade*, seja pensando em contrastes para deliberações no presente ou para reivindicações pensando em resultados futuros, seja para atualizar e compartilhar memórias. Nas conversas que tive, foi recorrente a menção às características de Paracatu ou a algum acontecimento que foi acionado pela memória após o de-

8 Pesquisa de Iniciação Científica financiada pela FAPESP, processo nº 2018/07693-5.

sastre. Adiante tentarei mostrar alguns desses aspectos que me foram relatados, colocando em evidência o que me chamou a atenção: a contiguidade entre *comunidade* e movimento.

Antes de eu conhecer Paracatu de Baixo, Luzia, *atingida* da *comunidade* e membro da CABF, descreveu o lugar a partir de um desenho. Estávamos em uma sala do escritório da Comissão dos Atingidos em Mariana. Ela pegou um papel e uma caneta e fez um traço, explicando que representava o rio Gualaxo do Norte; um círculo sobreposto era a *comunidade*; alguns pontos em torno do círculo, os “sitiantes” de Paracatu de Cima com propriedades maiores, predominantemente para as produções cafeeira e de gado leiteiro. No centro da *comunidade* está a Igreja de Santo Antônio, uma das únicas construções que resistiu à lama de rejeitos na parte baixa. Na parte alta, algumas casas não foram destruídas, bem como a colina onde está o cemitério.

Seguindo as descrições de Luzia, combinando com as conversas que tive com outras moradoras, especialmente Maria Geralda, Dayanne, Rosalina e Maria das Dores, entendi que todas as casas tinham horta e quintal com verduras e frutas, roças com mandioca e feijão. Muitas famílias criavam porcos e galinhas. Algumas tinham cavalos e vacas, outras, ainda, tinham poços de peixe. Os terrenos das casas eram divididos na família; assim, conforme um filho se casava, uma casa era construída no mesmo terreno. Essa configuração de casas de parentes e vizinhos implicava uma grande circulação de pessoas, animais, cultivos e alimentos.

As crianças viviam *soltas e livres*, como minhas interlocutoras mencionaram, sempre demonstrando o contraste à vida *presa* na cidade. Segundo Maria Geralda, seus filhos a acompanhavam na roça até a hora da escola. Em Paracatu de Baixo, havia uma escola de Ensino Primário e Fundamental I. As crianças, os adolescentes e adultos que cursavam o Ensino Fundamental II e Médio percorriam 11 km até a escola do distrito de Águas Claras. Ela me explicou, ainda, que esse movimento entre casas, escolas e roças variava de acordo com a época e os cultivos. Na época do café, muitos moradores trabalhavam para os “sitiantes”, como era o caso dela.

Um deslocamento constante para a cidade levava os jovens em busca de trabalho. Eles moravam em Paracatu, mas passavam a semana “em Mariana”, trajeto de aproximadamente 34 km. Luzia descreveu esse movimento que ela também fazia, dizendo que “os filhos” levavam os alimentos como “formiguinhas” para a cidade e voltavam no final da semana. As moradoras me contaram que esperavam no único ponto de ônibus, no fim da tarde, para ver os passageiros que chegavam e os que seguiam para a comunidade de Pedras.

Os movimentos de circulação, troca e deslocamento de gentes, animais e alimentos são aspectos gerais de comunidades rurais. A coletânea organizada por Comerford, Carneiro e Dainese (2015) trabalha exatamente com os modos de movimentar e “girar”, nos termos da Folia de Reis, nas roças de Minas Gerais. Essas análises verificam as relações e a composição de extensas redes de parentes e vizinhos na zona rural e na zona urbana. O trânsito e as trocas por esses espaços são contínuos, o que permite muitas vezes que as pessoas decidam onde vão se estabelecer e por quanto tempo.

O contraste feito pelos moradores de Paracatu de Baixo pelo método comparativo não é meramente uma oposição rural-urbano, é uma maneira de marcar as diferenças numa escala das possibilidades. Trata-se mais de uma diferença moral e social do que geográfica, como colocou Comerford (2014) a respeito dos deslocamentos de famílias da Zona da Mata mineira para outras regiões, formando redes que estendem a comunidade. No entanto, em Paracatu de Baixo não se vê apenas deslocamentos e mobilidades pelo espaço. Há um movimento fundamental nos relatos da *comunidade*: o movimento do tempo que as(os) *atingidas(os)* acionam com a memória. Esse processo se aproxima do que Ana Claudia Marques (2013) verificou no sertão pernambucano acerca dos mapas de pertencimento feitos a partir do repertório mnemônico.

Os movimentos da *comunidade* eram reforçados com as festas católicas. Cada comunidade tem seu santo padroeiro e sua festa principal; dessa maneira, os moradores transitavam pelos distritos, especialmente aqueles que participavam da Folia de Reis com o itinerário pelas comunidades. “A

Festa do Padroeiro Santo Antônio é da comunidade”, uma “festa de música”, como me explicou Maria Geralda, porque recebia barracas de vendedores de brinquedos e comidas, shows de cantores de música sertaneja e pessoas dos distritos vizinhos. Já na celebração de Nossa Senhora Aparecida ocorria a carreata que saía de Paracatu de Baixo e passava em outros distritos, entre eles Pedras, Águas Claras, Cláudio Manoel e Monsenhor Horta.

A importância dos rituais católicos foi enfatizada por Maria Geralda, pois “todos são católicos em Paracatu. Quem é de lá mesmo, tem raiz lá”. Para comprovar seu argumento, ela esclareceu que havia uma igreja evangélica e uma família que participava dos cultos na *comunidade*: “eles não eram de lá, [...] foram morar em Paracatu”. E essa família não tinha *raiz* na *comunidade*; portanto, não era católica. Essa relação da *comunidade* com a terra e a Igreja fica evidente, na medida em que os moradores organizam os rituais mesmo depois do desastre.

A igreja resistiu à lama, mas tem suas marcas marrons por quase toda a fachada. Essa construção é o principal motivo da ida das(os) *atingidas(os)* a Paracatu, visto que elas e eles lutaram para utilizá-la em festas e em funerais. A Fundação Renova bloqueou a entrada da igreja até o início de 2018. Após “muita luta” e com o apoio da Arquidiocese de Mariana, os moradores tiveram permissão para usar o templo. Apesar das festas estarem diferentes, porque “antes eram mais bonita” e “tinham mais gente”, a *comunidade* festeja junho com Santo Antônio, setembro com Menino Jesus e outubro com Nossa Senhora Aparecida.

No rio Gualaxo do Norte, que atravessa a *comunidade*, também se veem os movimentos em seus fluxos e correntezas. No caminho de Paracatu de Baixo, passando o distrito de Monsenhor Horta, segue-se a estrada tortuosa pelos morros mineiros. Do alto se enxerga o rio cortando o vale. Seguindo o caminho, uma ponte caída em sua margem, resultado do turbilhão de lama. O rio dessedentava os animais, irrigava as roças e era “o nosso lazer”, como disse Luzia lembrando das cachoeiras. Ela continuou afirmando que, diferentemente da situação da cidade e do reassentamento,

Paracatu tinha água em abundância. Eram oito nascentes, “as águas eram livres”, concluiu Luzia.

A água relacionada à liberdade foi descrita, também em Minas Gerais, por Zhouri, Oliveira e Laschefski (2011, p. 39) acerca das alterações causadas na alimentação e na independência de camponeses atingidos por uma represa no Vale do Jequitinhonha, mudando as formas de acesso à água e a vazão dos rios. Ao passo que Galizoni e Ribeiro (2013, p. 80) identificaram diferentes tipos de águas, formas de gestão e qualidades em comunidades na Serra da Mantiqueira, mostrando que a água boa é a água livre.

Os movimentos, em diferentes sentidos e manifestados por formas variadas, indicam aspectos da *comunidade*, de acordo com relatos posteriores à destruição da terra onde essas manifestações ocorriam. A possibilidade do movimento garantia o que as(os) *atingidas(os)* chamam de *liberdade*. A *liberdade* aparece na condição de se movimentar pelos terrenos, pelas casas dos parentes e vizinhos, de falar alto para conversar de uma casa à outra, de deixar as crianças *soltas* na *comunidade*, de ir para roça ou para cidade, de comer o que pegar na horta sem precisar de dinheiro para comprar na feira. O rompimento da barragem, o deslocamento dos moradores e o controle do tempo e do espaço feito pelas mineradoras e pela Fundação Renova cerceiam a *liberdade*. Assim como “as águas”, elas e eles eram *livres* em Paracatu. Já “em Mariana”, a vida nas casas distantes uma das outras é relacionada à falta de *liberdade* e a estar *preso*.

O movimento é imprescindível para *comunidade*. Ele aparece nas falas que a descrevem e a definem. O método comparativo usado para pensar, falar e agir invoca o passado para constituir o cotidiano ordinário e a rotina extraordinária, da qual tratarei na parte a seguir. Ressalto que essas duas constituições não têm a pretensão de retratar a realidade da *comunidade*, elas são fragmentos das descrições que ouvi a respeito de uma interrupção abrupta e violenta dos modos de viver.

Nesse sentido, as definições de *comunidade* elaboradas após o desastre correspondem mais a uma multiplicidade do que a uma unidade. Mostrarei, na próxima parte, que a *comunidade* também não é homogênea, o

que indica como esses relatos se encontram e estão em conflito. A polissemia de *comunidade* cria possibilidades. Ao mesmo tempo em que a *comunidade* pode ter acabado, ela ainda é criada pelos moradores.

O deslocamento da comunidade

As mineradoras proprietárias da barragem de Fundão administram o lugar em que as(os) *atingidas(os)* moram, quanto elas e eles recebem de indenização mensal e como organizam o tempo, determinando suas atividades diárias. Elas e eles explicam que são “atingidos todos os dias” durante mais de cinco anos, já que, a cada dia que passa, o sofrimento e a espera aumentam. De acordo com diversos relatos de moradores de Paracatu de Baixo, ou “não tem nada para fazer”, pois estão *presos* na cidade, ou “não tem tempo para nada” devido à agenda de reuniões semanais com os técnicos e à chegada inesperada de advogados, jornalistas e pesquisadores.

“Tudo mudou”, o “mundo acabou”, costumam dizer as(os) *atingidas(os)*. Eu chamo de rotina extraordinária essa configuração que não se estabelece como o cotidiano da *comunidade*, porque é temporária na cidade; incerta, pois as promessas das mineradoras e os prazos estabelecidos judicialmente não são cumpridos; e, ameaçadora, considerando os riscos de novos rompimentos de barragens em Minas Gerais. Em outro artigo analisei essa rotina, descrevendo especialmente as reuniões e as estratégias elaboradas pela *comunidade* para “aprender a ser atingido” e “aprender a linguagem” (MARCURIO, 2020).

Nessa rotina emergiu mais uma noção de movimento, relacionada aos movimentos sociais. O duplo sentido intencional indica o mover-se, as linhas de fuga, lembrando da proposta de Marcio Goldman (2007), inspirado em Deleuze e Guattari, a respeito de movimentos sociais que não se prendem à identidade e à institucionalidade que se convencionou associar a eles. Apesar da importância inicial do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) após o desastre, os moradores de Paracatu de Baixo não se vincularam a ele. No entanto, as reuniões, a “linguagem” e a organização

da CABF são semelhantes às configurações descritas, por exemplo, por Comerford (1999) acerca de sindicatos rurais em Minas Gerais, e por Guedes (2015) a respeito de garimpeiros goianos associados ao MAB.

Essa combinação de movimentos foi identificada por Mourthé e Alves (2015, p. 183) com o argumento de que os movimentos quilombolas são um “universo muito mais móvel que a burocracia estatal ou jurídica”. Aproximo os movimentos das(os) *atingidas(os)* a esse universo móvel, onde a *comunidade* luta pelos seus modos de vida dinâmicos. Os processos judiciais, as atas e os documentos tentam descrever e definir a *comunidade*. Os técnicos estabelecem os ritmos das vidas e os prazos de cada atividade. Cercados, os moradores buscam possibilidades para constituir formas de viver.

A luta das(os) *atingidas(os)* para a reparação integral dos direitos ocorre pelo mesmo movimento temporal que descrevi na parte anterior, o método comparativo: o que a *comunidade* tinha precisa ser reparado, indenizado e compensado. As reivindicações dos moradores ocorrem por esse método ao diferenciarem o que “era” e o que “é”, o que “tinha” e o que “tem” em relação às condições de vida “em Mariana” e às propostas do projeto de reassentamento. Acima mostrei como os moradores descrevem a *comunidade* acionando os movimentos, aqui elucidarei como esse método funciona na rotina.

Para isso, descrevo brevemente uma situação que presenciei em uma reunião em fevereiro de 2019. A pauta consistia em expor o planejamento urbanístico e o saneamento básico do reassentamento. Os técnicos contratados pela Renova conduziram a reunião com apresentações de slides ilustrando a “Nova Paracatu”. Os moradores podiam tomar poucas decisões, já que estavam decididos pela Fundação o sistema de captação de água tratada, a estação de tratamento de esgoto, as localizações dos prédios públicos, os projetos e os desenhos da praça e da igreja. Mesmo assim, os técnicos disseram que “é a comunidade que tem que decidir”, incentivando a participação nas escolhas das espécies de árvores a serem plantadas, dos bancos da praça e da pavimentação das ruas.

Os debates começaram abordando o que “tinha” e o que “não tinha” em Paracatu. Um morador perguntou se no reassentamento teria um espaço destinado para os cavalos, para amarrá-los, pensando nos dias de cavalgada. Em resposta, uma moradora discordou da realização da cavalgada na praça, pois os cavalos sujariam e estragariam tudo, em suas palavras. Um terceiro morador se levantou para sugerir a construção de um espaço específico para essa atividade. Diante disso, uma senhora idosa da *comunidade* respondeu com firmeza que não existia cavalgada em Paracatu de Baixo; portanto, não deveriam pensar a esse respeito. O homem que formulou a questão discordou, explicando que a cavalgada existia antes da pavimentação das ruas de Paracatu, nos anos 1990, depois disso se tornou um “encontro de cavalos na praça”. A discussão continuou em outros aspectos, até que a senhora se levantou e encerrou a conversa: “Você não morava lá, você não sabe como era!”.

Essa situação põe luz à relação entre memória, passado e *comunidade*. As diferentes descrições sugerem perspectivas do que é e do que era a *comunidade*, de quais características a definem e de quem a compõe. O que faz de algo ou de alguém “da comunidade”? Parece-me que essa pergunta emerge depois do deslocamento compulsório, quando a *comunidade* se tornou uma questão. Dessa maneira, é possível ouvir que “a festa de Santo Antônio é da comunidade”, ou que uma pessoa “não é da comunidade”.

O passado dá as possibilidades de movimento ao ser acionado por diferentes narrativas, muitas vezes conflituosas, a respeito de como “era”, quando “foi” e o que “tinha” na *comunidade*. Portanto, o passado não se restringe a um modelo a ser reproduzido. Se, por um lado, a Fundação Renova trabalha nos termos da reconstrução da “Nova Paracatu”, por outro, os moradores se aliam à terra devastada. Para elas e eles, é impossível reconstruir a *comunidade*: a terra e o rio estão poluídos; suas casas que, na maioria das vezes, foram casas de seus pais e de seus avós, desabaram; não houve vítimas fatais no momento do desastre em Paracatu de Baixo, mas posteriormente muitos adoeceram e, especialmente os idosos, morreram “de tristeza”.

A *comunidade* luta pelo reassentamento mostrando os problemas e as diferenças a partir da escassez de movimento: sem o rio Gualaxo do Norte, sem a estrada que liga a Pedras, sem os mesmos vizinhos, sem a mesma igreja, sem o morro do cruzeiro, sem o mesmo cemitério, sem a terra preparada para a agricultura. Além disso, quando estiverem reassentados, as crianças já estarão grandes, “não vamos conhecer ninguém”, temem os moradores.

Novos caminhos são abertos usando o método comparativo em busca de formas de habitar a cidade. As(Os) *atingidas(os)* tentam, mas não podem escolher exatamente suas residências, pois elas são alugadas pela Fundação Renova. A maneira como se referem às casas deixa claro: são as “casas da Renova”. Maria das Dores, senhora “nascida e criada” em Paracatu de Baixo, explicou-me o processo de escolha de sua residência na cidade. “A Renova queria me colocar numa quitinete!”, ela anunciou indignada. Negou-se veementemente, já que em Paracatu ela vivia em uma casa de três quartos grandes, sala, terreiro, quintal, cozinha grande com fogão a lenha, diversas plantações em sua horta, criações de animais e poço de peixe, como descreveu. A Fundação lhe respondeu que o espaço seria suficiente, pois ela vivia sozinha. Maria das Dores continuou: “briguei até conseguir uma casa”. Ainda assim, quando se mudou, recebeu o “kit de móveis” e se surpreendeu novamente com a mesa de quatro cadeiras: “Um absurdo! Tenho seis filhos e seis netos!”, indicando a impossibilidade do encontro de sua família na casa. Diante disso, ela comprou uma mesa de oito cadeiras.

Um outro movimento pode ser percebido na zona urbana, um desvio do controle e das limitações impostas pela Renova: a construção de casas próprias em áreas de “ocupação”. As parcelas de indenizações já recebidas são utilizadas para a aquisição de terrenos em áreas periféricas, onde os moradores constroem suas casas com a ajuda de antigos vizinhos da *comunidade*. Nesse processo, as(os) *atingidas(os)* erguem suas casas próximas umas das outras, como o caso de uma família que construiu duas casas em um mesmo terreno, uma habitada pelos pais e a outra habitada pelo filho,

pela nora e pelos netos. Dessa forma, muitas(os) *atingidas(os)* moram no mesmo bairro, estabelecendo relações de vizinhança.

As situações que descrevi nesta parte podem ser analisadas de uma maneira mais precisa com os conceitos de Villela (2020). Paracatu de Baixo foi destruída, os modos de vida e os termos relacionados a eles foram confiscados. Segundo o autor:

Confiscar não é apenas explorar nem expropriar. É decompor e recompor uma composição, transformar composição em organização, rearticular as suas partes impedindo por diversos meios (legais, regulamentares, perceptivos, morais, familiares, arquitetônicos, epistemológicos) que elas perseverem a composição anterior. (VILLELA, 2020, p. 282).

Além de pessoas, casas, alimentos e rituais, a *comunidade* e a *liberdade* foram confiscadas, após o desastre, pelas mineradoras. Essas confiscações não se restringem à ordem pragmática, também podem ser semânticas, como mostrou Sara Munhoz (2020) a respeito do desejo por consenso e estabilização dos termos jurídicos. Retorno ao debate das duas primeiras partes do texto em que a comunidade, como conceito e como unidade social, é caracterizada como inerte e homogênea para ser descrita, analisada, definida e ajudada.

São os movimentos, em seus diferentes sentidos, que levam a *comunidade* a um caminho anti-confiscatório de insurgência, isto é, ao “[...] movimento de criação contínua das possibilidades de vida, de ativação da potência de pensar, agir e sentir” (VILLELA; VIEIRA, 2020, p. 22). A circulação de pessoas entre roças, distritos e cidade, as trocas de cultivos e alimentos entre parentes e vizinhos, as mobilizações de diferentes tempos, as construções de casas na periferia, as idas à Igreja de Santo Antônio e as reivindicações pela reparação integral criam as possibilidades de viver depois desastre.

A potência motriz da *comunidade* está na terra natal. *Ter raiz* em Paracatu, como disse Maria Geralda, permite que elas e eles façam compa-

rações acionando o passado para viver o presente e reivindicar o futuro. A *raiz* difere de estar *preso*, forma que se encontram na cidade e que encerra os movimentos cotidianos. Os modos de vida *soltos* e *livres* estão na *raiz* da *comunidade*.

Considerações finais

Trabalhei com argumentos de minha pesquisa em andamento para mostrar os relatos de moradores de Paracatu de Baixo a respeito da *comunidade*, dos modos de vida e de seus movimentos, tanto no que eu chamo de cotidiano ordinário quanto na rotina extraordinária, imposta com o rompimento da barragem de Fundão. Percebi que as falas das(os) *atingidas(os)* são encadeadas pelo método comparativo, uma forma de a memória operar com tempos marcados pelo antes e o depois do desastre, em que o passado é utilizado como uma maneira de reivindicar, deliberar e criar.

A *comunidade* pode ser mais do que um território e do que um grupo de pessoas definido com práticas comuns, como sugerem as definições clássicas. A breve retomada do conceito de comunidade e seus usos recorrentes aproximam meu trabalho de uma corrente extensa que não se limita ao isolamento e à homogeneidade das comunidades. A repetição excessiva do termo e de seus problemas não invalidam seu uso, conforme mostram as etnografias recentes. Paracatu de Baixo revela possibilidades da *comunidade* em movimento, cuja definição é coextensiva a ele.

A necessidade de uma definição estática é própria dos anseios jurídicos das práticas estatais e empresariais. Os movimentos, a polissemia e os conflitos não são capturados por essas práticas que, inclusive, tentam desestimular, barrar e apagar as variações. Além disso, os movimentos da *comunidade* não se reduzem nem ao modelo institucionalizado de um movimento social com a organização das(os) *atingidas(os)*. Os movimentos, enraizados no passado, seguem de muitas maneiras, dizem respeito às roças, às hortas, aos vizinhos, às casas e ao Padroeiro Santo Antônio. São essas

relações que compõem a luta pelos direitos de moradia, de água e de terra após o desastre.

Referências bibliográficas

AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA). *Encarte especial sobre a Bacia do Rio Doce: rompimento da barragem em Mariana/MG. Conjuntura dos Recursos Hídricos no Brasil, Informe 2015*. [S. l.]: Agência Nacional de Águas, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

ALVES, Yara de Cássia. *A casa raiz e o vó de suas folhas: Família, Movimento e a casa entre os moradores de Pinheiro – MG*. 2016. 179 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

AMIT, Vered; RAPPORT, Nigel. *The trouble with community: anthropological reflections on movement, identity and collectivity*. London: Pluto Press, 2002.

ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael (ed.). *Tense past: cultural essays in trauma and memory*. New York: Routledge, 1996.

BASTIDE, Roger. *Applied Anthropology*. New York: Harper Torchbooks, 1974.

BRONZ, Deborah. As comunidades não cabem nos modelos: análise de um manual empresarial de relacionamento com comunidade. In: TEIXEIRA, Carla; LOBO, Andréa; ABREU, Luiz Eduardo (org.). *Etnografias das instituições, práticas de poder e dinâmicas estatais*. Brasília: ABA Publicações, 2019, 2019. p. 311–340.

CANDIDO, Antonio [1964]. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 11. Ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 311-373.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

COMERFORD, John Cunha. Onde está a “comunidade”? Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o “urbano”. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas*, v. 8, n. 2, p. 7-29, 2014.

COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2015.

CONSORTE, Josildeth. Os estudos de comunidade no Brasil: uma viagem no tempo. In: FALEIROS, Maria; CRESPO, Regina (org.). *Humanismo e compromisso: ensaios sobre Octávio Ianni*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. p. 51-68.

CONSORTE, Josildeth; PEREIRA, João Baptista; TORRES, Lilian. Estudos de comunidade: um encontro. *Ponto Urbe*, v. 6, p. 1-21, 2010.

DAS, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

ESCOBAR, Arturo. Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology. *American Ethnologist*, v. 18, n. 4, p. 658-682, 1991.

FERGUSON, James. Development. In: BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan (org.). *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge, 2002. p. 234-243.

FERNANDES, Florestan. *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*. São Paulo: Ed. Anhambi, 1958.

FUNDAÇÃO RENOVA. *Informe do Reassentamento de Paracatu de Baixo*. 18 ed. Mariana, 30 out. 2020.

GALIZONI, Flávia; RIBEIRO, Eduardo. Água, Terra e Família: uma etnografia dos recursos hídricos nas comunidades camponesas da Mantiqueira mineira. *Revista UFMG*, v. 20, n. 2, p. 68-93, 2013.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 13-41.

GOLDMAN, Marcio. Introdução: Políticas e subjetividades nos ‘Novos Movimentos Culturais’. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 9, p. 8-22, 2007.

GOLDWASSER, Maria. Estudos de Comunidade: Teoria e/ou método?. *Revista de Ciências Sociais*, v. 5, n. 1, p. 69-81, 1974.

GUEDES, André Dumans. Andança, agitação, luta, autonomia, evolução. Sentidos do movimento e da mobilidade. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 9, p. 111-141, 2015.

GUERREIRO RAMOS, Alberto [1957]. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

HARRIS, Marvin. *Town & country in Brazil: a social-anthropological study of a small Brazilian town*. New York: The Norton Library, 1956.

HEREDIA, Beatriz [1979]. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2013.

IANNI, Octávio. Estudo de comunidade e conhecimento científico. *Revista de Antropologia*, v. 9, n. 1, p. 109-119, 1961.

KOFFES, Suely. As pedras e o arco: os estudos de comunidade e a atualidade de antigas questões. In: FALEIROS, Maria; CRESPO, Regina (org.). *Humanismo e compromisso: ensaios sobre Octávio Ianni*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. p. 41-50.

LIMA, Roberto. Mundar o sertão: ou quando o Jaguaribe virou açude no Ceará. *Avá*, v. 13, p. 59-76, 2008.

LÓPEZ, Diego Ortiz. *O Bento das crianças: o (re)fazer da vida após o rompimento da barragem de Fundão em Mariana (MG)*. 2020. 179 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-

Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

MAIO, Marcos Chor; OLIVEIRA, Nemuel; LOPES, Thiago. Donald Pierson e o Projeto do Vale do Rio São Francisco: cientistas sociais em ação na Era do Desenvolvimento. *Dados*, v. 56, n. 2, p. 245–284, 2013.

MAIR, Lucy. *Anthropology and development*. London: Macmillan Education UK, 1984.

MALINOWSKI, Bronislaw. Practical Anthropology. *Africa*, v. 2, n. 1, p. 22–38, 1929.

MARCURIO, Gabriela de Paula. A rotina extraordinária da comunidade de Paracatu de Baixo (MG) após o rompimento da barragem de Fundão. *Equatorial*, v. 7, n. 13, p. 1–23, 2020.

MARQUES, Ana Claudia. Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19, n. 4, p. 716–733, 2013.

MILANEZ, Bruno; LOSEKANN, Cristiana (org.). *Desastre no Vale do Rio Doce: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição*. Rio de Janeiro: Folio Digital; Letra e Imagem, 2016.

MINTZ, Sidney. A note on the definition of peasantries. *The Journal of Peasant Studies*, v. 1, n. 1, p. 91–106, 1973.

MOURTHÉ, Pedro. *Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)*. 2015. 162 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

MOURTHÉ, Pedro; ALVES, Yara. Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre caminhadas quilombolas. *Cadernos de campo*, v. 24, p. 183–201, 2015.

MOUSINHO GUIDI, Maria Laís. Elementos de análise dos ‘Estudos de Comunidades’ realizados no Brasil e publicados de 1948 a 1960. *Educação e Ciências Sociais*, v. 10, n. 19, p. 45–85, 1962.

MUNHOZ, Sara Regina. Confiscações semânticas e afetivas: famílias na jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça. In: VIEIRA, Suzane

A.; VILLELA, Jorge M. (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. p. 210–243.

NOBREGA DE OLIVEIRA, Márcia Maria. *Andar “mais eu”*: os modos de composição entre terra, correntezas e povoações na Ilha do Massangano, PE. 2019. 316 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

NOGUEIRA, Oracy. Os Estudos de Comunidades no Brasil. *Revista De Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 95–103, 1955.

OLIVEIRA, Nemuel; MAIO, Marcos Chor. Estudos de Comunidade e ciências sociais no Brasil. *Revista Sociedade e Estado*, v. 26, n. 3, p. 521–550, 2011.

PERUTTI, Daniela Carolina. *Tecer amizade, habitar o deserto*: uma etnografia do quilombo Família Magalhães (GO). 2015. 266 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIERSON, Donald [1951]. *Cruz das Almas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

POEMAS – Grupo Política, Economia, Mineração, Ambiente e Sociedade. *Antes fosse mais leve a carga*: avaliação dos aspectos econômicos, políticos e sociais do desastre da Samarco/Vale/BHP em Mariana (MG). Relatório Final, Mimeo, 2015.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.

REBOUÇAS, Lídia Marcelino. *O planejado e o vivido*: o reassentamento de famílias ribeirinhas no Pontal do Paranapanema. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2000.

REDFIELD, Robert. *The folk culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1941.

REDFIELD, Robert. The folk society. *The Amer. J. of Sociology*, v. LII, n. 4, p. 293–308, 1947.

SANTOS, Alessandra Regina. *Nesse solo que vós estais, lembrai-vos que é de morrer: uma etnografia das práticas de caminhar, conhecer e mapear entre os habitantes de Pedro Cubas, um remanescente de quilombo do Vale do Ribeira-SP*. 2014. 125 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

SANTOS, Silvio Coelho dos. Construção de Barragens e Sociedades Indígenas No Sul do Brasil. *Revista Ciências e Cultura*, v. 36, n. 6, p. 1-26, 1984.

SCOTT, Parry. *Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

SIGAUD, Lygia. O efeito das tecnologias sobre as comunidades rurais: o caso das grandes barragens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 7, p. 1-13, 1992.

SILVERMAN, Sydel. The peasant concept in anthropology. *The Journal of Peasant Studies*, v. 7, n. 1, p. 49-69, 1979.

STEWART, Julian. The economic and social basis of primitive bands. In: KROEBER, Alfred (ed.). *Essays in Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1936. p. 311-350.

VILLELA, Jorge Mattar. Confiscações, lutas anti-confiscatórias e antropologia modal. In: VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. p. 277-307.

VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar. Introdução. In: VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. p. 11-33.

WAGLEY, Charles. *Amazon town: a study of man in the tropics*. New York: The Macmillan Company, 1953.

WILLEMS, Emilio. *Cunha, tradição e transição em uma cultura do Brasil*. São Paulo: Rothschild Loureiro, 1947.

WOLF, Eric. Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist*, v. 57, n. 3, p. 452-471, 1955.

WOORTMANN, Klaas. *A Antropologia brasileira e os estudos de comunidade*. *Universitas*, v. 11, p. 103-140, 1972.

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel; LASCHEFSKI, Klemens. A supressão da vazante e o início do vazio: água e “insegurança administrada” no Vale do Jequitinhonha – MG. *Anuário Antropológico*, v. II. p. 23-53, 2011.

“Minha história dá um livro”: família, casa e territorialidades nas mobilidades de mutirantes em São Paulo

Carlos Filadelfo

Introdução

Este texto tem como foco etnográfico a análise de narrativas de famílias pertencentes a um movimento de luta por moradia específico, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra Leste I, ou apenas Leste I, como comumente é nomeado. Esse movimento, desde a década de 1980, tem obtido atendimento para famílias militantes via mutirão autogestionário, mecanismo de construção de empreendimentos habitacionais que conta com a mão de obra das próprias famílias no controle e na execução das obras, com recursos financeiros de programas habitacionais públicos para o atendimento de famílias de baixa renda.

A discussão apresentada aqui corresponde a um recorte da minha tese de doutorado, na qual pretendi “[...] levar a sério a utilização de *família* como um termo de uso constante e fundamental para os movimentos de moradia, a fim de analisar seus diferentes usos e sentidos e perceber seus efeitos e funcionamentos cotidianos e políticos” (FILADELFO, 2015, p. 15).

Para tanto, a tese se organizou, de certa forma, em um eixo temporal correspondente a uma linearidade presente nas narrativas das *famílias* da Leste I sobre suas trajetórias desde antes de entrar no movimento, passando

pelo ingresso, pela entrada no mutirão e pela obtenção da casa própria¹. Mas cada tempo desses equivale a uma série de relações sociais próprias e de espaços transitados e ocupados específicos, os quais também foram descritos e analisados. Este texto apresenta parte do primeiro capítulo, que aborda as trajetórias de mutirantes antes do ingresso no movimento, construídas em torno de ideias, pessoas, relações e realidades materiais sobre casa, família e parentesco e o que os levou a procurar o movimento de moradia.

A expressão “Minha história dá um livro” foi muitas vezes utilizada por mutirantes que conheci ao longo do trabalho de campo em resposta aos meus questionamentos sobre suas histórias de vida, suas trajetórias anteriores ao momento de ingresso no movimento e no mutirão. Essa formulação obviamente não se restringe ao universo social aqui analisado, há um uso social recorrente e disseminado da expressão; mas, há aqui uma precisão na atribuição de sentidos ao que se quer dizer quando se associa a história de vida a um livro. Via de regra, a expressão se refere a uma trajetória linear, com muitos percalços, dramas, marcos temporais, que culmina na vitória do atendimento habitacional por meio da participação no movimento de moradia e no mutirão, que tem como desfecho a conquista da casa própria.

Paloma², por exemplo, *família* do mutirão Unidos Venceremos, da Leste I, já reside no seu apartamento adquirido depois de participar no mu-

1 O termo *famílias* é usado para denominar o conjunto de integrantes organizados em grupos de origem (“porta de entrada” no movimento) e nos mutirões (nesse último, também se usa *mutirantes*). Essa nomeação costuma ser atribuída aos indivíduos que participam mais ativamente das reuniões e ações da Leste I, independentemente do seu arranjo familiar e doméstico, ou do grupo doméstico que efetivamente se constituirá quando houver o atendimento. Assim, uma *família*, embora tenha como parâmetro de nomeação o fato de que o público atendido é constituído por famílias, mesmo com múltiplos arranjos, é recorrentemente utilizado em referência a um indivíduo, que pode tanto ser *representante* ou *titular* da família a ser atendida como solteiro(a) ou uma pessoa que morará sozinha.

2 Para preservar o anonimato de meus interlocutores, todos os nomes pessoais utilizados aqui são fictícios.

tirão. Foi também uma das coordenadoras de todo o processo de mutirão autogestionário para a construção do conjunto habitacional com 100 apartamentos para a moradia de 100 *famílias*. O trecho da entrevista realizada com ela, transcrito abaixo, sintetiza algumas das questões acerca da elaboração das trajetórias anteriores ao ingresso no mutirão:

E, assim, passei muita necessidade. Não gosto nem de falar muito, assim, porque hoje eu falo que estamos no paraíso. Então, a gente passou muita dificuldade, muita necessidade na nossa vida; mas, hoje, graças a Deus, nós vencemos. Necessidade, graças a Deus, que eu falo assim, é na parte da alimentação, um apoio, que a gente não tinha isso. Então, aquele apoio de uma mãe chegar assim “Olha filha, é isso, a real é essa”, a gente não teve. Nem eu, nem minhas irmãs, ninguém teve. Então, eu falo sempre para minha filha, eu falo “Filha, hoje você está no paraíso, você tem uma mãe, tem um pai”. E a gente que, na minha época que era eu e meus irmãos, a gente não tinha essa necessidade de acordar e falar assim “Olha, eu tenho um pão para comer, eu tenho um leite para tomar”, o que a gente queria, a gente tinha que correr atrás. Então, assim, eu sempre falo que, desde pequena, Deus tinha plano na minha vida, porque Deus me guardou grandemente. Foi muita luta que nós fizemos. Eu falo que minha história eu faço um livro [risos].

Próximo ao término da entrevista, perguntei, para Paloma, se haveria mais alguma história, ao que ela respondeu: “Não, não, estou tranquila. Minha história maior que eu tenho é minha vitória, meu apartamento.”.

Primeiramente, é importante destacar, no interior da construção narrativa, o uso de termos que pressupõem uma linearidade que se encerraria no atendimento. Ela passou por muita “necessidade”, o que a levou a realizar muita “luta” para finalmente atingir o “paraíso”, o que corresponde a uma “vitória”. Há um paralelo significativo com as narrativas dos próprios movimentos de moradia, em geral, e do movimento Leste I, em particular. Suas cartilhas e os discursos de suas lideranças e coordenadores sempre narram a obtenção de empreendimentos habitacionais, como

“conquistas” ou “vitórias”, obtidas a partir de muita “luta”, passando por muitas “necessidades” e “dificuldades”. A história de Paloma é só um exemplo que demonstra uma partilha de um mesmo léxico narrativo entre as trajetórias pessoais e as trajetórias dos movimentos e, particularmente, dos mutirões.

Essa partilha não é casual, já que se trata de trajetórias que se confundem com a do mutirão como um todo, processo de muita luta até se atingir a finalidade pretendida, assim como do próprio movimento mais amplo. Essas trajetórias pessoais se embebem dos discursos produzidos política e publicamente pelos movimentos, assim como o conjunto dessas trajetórias particulares também contribuem para uma narrativa dominante de toda uma coletividade intitulada “mutirão” ou “movimento”.

Por outro lado, não são tanto trajetórias pessoais do que se trata aqui, mas principalmente trajetórias que envolvem arranjos familiares. As necessidades de Paloma não foram vividas só por ela, mas por todos com quem residia, em função da ausência de seus pais. O atual “paraíso” no qual vive é constantemente lembrado a suas filhas como um privilégio que a mãe não teve. A grande “vitória” não é só sua; é, sobretudo, de toda a sua família, que reside no novo apartamento.

A história que “dá um livro” é uma história de muita “luta”, exemplificada por trajetórias familiares, articuladas com os diferentes arranjos habitacionais, ocupacionais e territoriais pelos quais os integrantes das *famílias* de mutirantes passaram anteriormente ao ingresso no movimento e no mutirão.

O presente texto pretende lançar luz a essas trajetórias dos mutirantes anteriormente ao ingresso no mutirão, marcadas por intensas mobilidades, formuladas predominantemente em termos de família e parentesco, inseparáveis e articuladas aos distintos arranjos habitacionais e às territorialidades onde se viveu e onde se trabalhou. Com isso, busca-se complexificar definições apriorísticas, estanques e lineares de casa, família e mobilidades e correlações diretas entre luta por moradia e territorialidades fixas, que, ao contrário, são marcadamente variáveis e flexíveis.

Deslocamentos espaciais para São Paulo

A Leste I tem atuação em grande parte da zona leste de São Paulo, atendendo famílias em busca de casa própria nessa região. Portanto, todas as famílias dos mutirões que pesquisei já residiam anteriormente em diferentes bairros da zona leste, geralmente bairros periféricos e pobres³.

No entanto, por mais aproximações do ponto de vista socioeconômico, assim como dos arranjos habitacionais precários, que possam ser feitas entre as famílias de mutirantes, há uma multiplicidade de trajetórias que nem sempre se enquadram numa homologia, tratada por parte da bibliografia, entre um amplo território homogêneo, a periferia, e uma população também homogênea, as chamadas classes populares⁴.

Pode-se dizer, por outro lado, que esses mutirantes se aproximam em um aspecto dos moradores de periferia pesquisados por estudos da antropologia urbana entre os anos 1970 e 1980 (DURHAM, 1973; CALDEIRA, 1984): sua maioria tem origem em contextos rurais do nordeste brasileiro. De fato, a grande maioria dos mutirantes da Leste I é ou proveniente do Nordeste ou constituída de filhos de nordestinos, mas não só. Também há pessoas vindas de outros estados, como Minas Gerais, assim como do próprio estado de São Paulo e até mesmo um caso da Bolívia. Em relação ao Nordeste, há mutirantes, ainda que em número bem menor, que vieram de capitais ou regiões metropolitanas nordestinas ou realizaram inicialmente deslocamentos de realidades rurais ou pequenas cidades para cidades maiores e de lá para São Paulo.

3 Meu trabalho de campo se concentrou no já referido Unidos Venceremos e no Paulo Freire, realizados com recursos da COHAB paulistana, e no Florestan Fernandes e José Maria Amaral, ainda em construção, com recursos do programa Minha Casa Minha Vida Entidades. Todos os mutirões se localizam na zona leste da cidade de São Paulo, no distrito de Cidade Tiradentes.

4 Para uma problematização da singularidade da periferia, como território homogêneo da pobreza, e a complexificação dos territórios paulistanos ver, dentre outros: Telles (2010), Telles e Cabanes (2006), Marques e Torres (2005), Feltran (2011) e Almeida, D'Andrea e De Lucca (2008).

Essa bibliografia nomeou os moradores de periferia como “migrantes rurais”. No entanto, como já alertaram Moacir Palmeira e Alfredo Almeida (1977), o uso de “migrantes” e “migração” agrega, em um mesmo conjunto, situações concebidas e vivenciadas de maneiras muito distintas pelas perspectivas dos próprios sujeitos a respeito de seus deslocamentos. Pode-se acrescentar a isso uma concepção de “migração” que pressupõe um deslocamento único e definitivo, em um só sentido. Além, é claro, de o termo “migrantes” ser utilizado majoritariamente como referência a um recorte de classe específico (classes populares) ou a uma origem comum rural, aplainando as heterogeneidades sociais dos que se deslocam. Aqui, ao contrário, busca-se pensar esses deslocamentos de outros locais para São Paulo nos próprios termos acionados pelos sujeitos, que não utilizam “migração” nem “migrantes”. Suas narrativas revelam movimentos constantes de idas e vindas entre vários locais de maneiras muito mais complexas e diversas do que aqueles termos sugerem.

Esses deslocamentos a São Paulo tenderam a ocorrer a partir de redes de parentesco. Via de regra, um parente (irmão ou irmã, tio ou tia, primo ou prima) primeiro se estabeleceu em São Paulo; assim, nenhum dos entrevistados foi pioneiro na ida para a cidade, apoiando-se em parentes que já residiam lá para se estabelecer. Nesse sentido, ir para São Paulo depende tanto dos parentes que já viviam lá, como das dinâmicas familiares que determinaram idas e vindas de um indivíduo, uma família ou um grupo de parentes.

Conceição, por exemplo, nasceu em um sítio no interior de Alagoas, onde seu pai tinha um pedaço de terra ao lado do pedaço de seu irmão. A família de Conceição se transferiu inicialmente para outra cidade no mesmo estado, quando ela tinha seis ou sete anos. Seu pai havia comprado outro pedaço de terra ali para “uso da gente”, com cultivo de feijão, mandioca e milho; mas, a terra era muito seca, o que limitava a agricultura como fonte de renda. A rotina de Conceição se resumia a estudar na cidade e ir “ajudar na roça” depois. No ano de 1960, quando ela tinha 14 anos de idade, foi para São Paulo. Segundo ela, “veio a família toda: pai, mãe, todos os irmãos”, já

que: “Lá no Nordeste a vida era muito difícil. Meu pai trabalhava na roça e achou mais fácil vir pra São Paulo para criar os filhos”.

Se a “família toda” foi para São Paulo, nem por isso ela deixa de identificar seus parentes que lá já moravam também como “família”. Logo na chegada, amplia-se não só o sentido de “família”, como se constitui um novo arranjo doméstico, mais amplo, que passa a integrar velhos e novos residentes. Mas esse arranjo é temporário, pois logo o pai compra uma casa para se acomodar com sua esposa e filhos, reconstituindo um grupo doméstico e a família nuclear conjugal, também com a ajuda de um parente.

Mesmo quando o mutirante já nasceu em São Paulo, o movimento de morar em casa de parentes até que a situação não mais se sustente e os pais e filhos precisem encontrar moradia para a constituição de um novo grupo doméstico é similar. Marina, por exemplo, mutirante e coordenadora do Unidos Venceremos, já nasceu em São Paulo de pais que haviam saído recentemente do interior paulista:

Marina: Então, eu nasci aqui em São Paulo, no Vila Formosa que é um bairro bem mais ou menos. Mas eu morava no porão da casa da minha tia, porque meus pais vieram do interior e ficaram na casa da minha tia, tiveram os filhos e depois saíram.

Carlos: Tia do seu pai ou da sua mãe?

Marina: Irmão da minha mãe. Aí a gente ficou morando no porão. Aí, quando a minha mãe começou a ter os filhos, minha mãe teve sete filhos, aí começou a ficar meio apertado. Aí, quando o meu pai chegou em casa [...] Meu pai começou a pagar aluguel e não aguentou, porque tinha muito filho. Não pagava aluguel, e era despejado, não tinha condições. Aí chegou um dia na casa da minha tia e disse que tinha comprado um barraco em São Mateus. Aí nós estamos lá até hoje.

Mais uma vez se estabelece na casa de parentes quando se chega; então, por questões familiares, nesse caso o elevado número de filhos, é preciso encontrar uma casa, que, novamente, esbarra em dificuldades financeiras para ser adquirida. Morar com parentes e procurar casa são soluções

buscadas com apoio da família para enfrentar as necessidades também familiares e não individuais. O interessante nesse caso específico é que a casa onde a família de Marina inicialmente mora é escolhida a partir de laços consanguíneos com seu tio materno, mas a casa é identificada à sua tia, esposa de seu tio consanguíneo, uma parente por afinidade, portanto. A ressalva é importante não pela diferença entre consanguíneos e afins na propriedade da casa ou numa maior ou menor proximidade a partir de vínculos de parentesco, mas fundamentalmente por diferenças de gênero na relação com a casa como espaço familiar e de moradia⁵.

Uma determinada casa, e isso é algo muito geral nas perspectivas dos mutirantes, é identificada a uma mulher que reúne atributos de esposa e/ou mãe mais do que ao marido e/ou pai. É ela que é considerada a dona da casa e o referencial para se definir de qual casa se fala e a quem pertence à casa, independentemente de o marido ser o proprietário legal da propriedade ou o responsável pelo aluguel. Isso indica uma apreensão generalizada de uma vinculação ideal da mulher enquanto mãe (e/ou esposa) com a casa onde vive uma família, sejam quais forem suas configurações. Nessa perspectiva, os laços matrimoniais muitas vezes são representados como muito instáveis, muitas vezes resultando em separação; além de haver uma coalizão muito maior entre mães e filhos do que entre pai e filhos, o que se aproxima

5 Utilizo gênero aqui como categoria descritiva, no sentido proposto por Strathern (1981) e apropriado por Piscitelli (2006, p. 31-32) como “[...] um modo de criar e expressar diferenças que assume, nesta e em outras culturas, um forte valor metafórico. Essa perspectiva – levando em conta que as distinções entre características consideradas femininas e masculinas são utilizadas para comentar, hierarquizando, diversos aspectos do social – retém uma dimensão da ideia de gênero como princípio de organização social; no entanto, não supõe que gênero tenha o mesmo significado e papel estrutural em todas as sociedades. Nessa abordagem, gênero é pensado como categoria descritiva, isto é, passível de uma descrição atenta aos significados e às maneiras como opera em contextos particulares. Compreender como o gênero participa do social exige refletir sobre o modo como essas conceptualizações são acionadas em relações específicas”.

muito dos modelos de famílias matrifocais, porém de uma maneira mais ideológica do que concreta⁶.

Por outro lado, a mulher, que é esposa e mãe e que por isso é vinculada à casa, é tia de Marina e não sua mãe o que faz com que, em nenhum momento, Marina se inclua à família de sua tia, mas se considere parte de uma família distinta que ocupa a mesma casa. São duas famílias distintas coabitando apenas temporariamente.

Entretanto, deslocar-se de áreas rurais nordestinas para São Paulo também se realiza através de diferentes arranjos familiares/domésticos e apoios distintos dos parentes que lá já residiam. Ricardo, por exemplo, seguiu um percurso comum entre os que foram para São Paulo individualmente. Ele nasceu no sertão baiano e foi para São Paulo com 22 anos de idade em busca de oportunidades de trabalho que não encontrava em sua cidade de origem. Ele trabalhava em fazenda e, por estar localizada numa área em que raramente chove, foi para São Paulo em busca de “serviço” e morou inicialmente com sua irmã.

A experiência de ida para São Paulo de Ricardo é distinta da de Conceição. Ele foi sozinho, já adulto, em busca de melhores oportunidades de vida. Mas seu deslocamento da Bahia a São Paulo ocorre indissociavelmente da trajetória mais ampla de irmãos que chegam sucessivamente, trazidos por ele mesmo ou pela irmã mais velha, que primeiro se estabeleceu em São Paulo, por sua vez já trazida por sua tia paterna. O caso é interessante, pois mostra uma dinâmica familiar que dificilmente pode ser traduzida em termos de unidades domésticas que se dissolvem e se reconstituem sucessivamente.

Sua irmã traz vários irmãos, a partir da ordem de nascimento, até que chega a vez de Ricardo. Ele reside na casa de sua irmã até o ponto em que

6 Smith (1973) formulou originalmente o conceito de matrifocalidade. Para aplicações do conceito para análise de famílias de classes populares urbanas, ver Fonseca (2000) e Neves (1985). No entanto, evito definir especificidades de arranjos familiares populares que seriam desviantes ou alternativos em relação ao modelo dominante de família conjugal das classes médias, como o conceito de matrifocalidade parece sugerir.

julga já ter passado lá tempo suficiente, pois quando se mora na “casa dos outros”, “os outros não têm liberdade também”. Isso sugere que por mais que ele tenha causado um rearranjo doméstico, ao integrar o conjunto de moradores de uma casa em razão dos laços de parentesco com sua irmã, ele não se sentia como integrante de um grupo doméstico propriamente dito ou mesmo que aquela casa também fosse sua. O termo “família”, portanto, não coincide perfeitamente com um conjunto de pessoas corresidentes, com uma casa ou com um grupo doméstico⁷. E talvez não por acaso, ele não disse que morou com “família”, mas com “parentes”. Embora em muitas situações esses dois termos sejam intercambiáveis, “parentes” tende a marcar uma maior distância social.

Ao sair da casa de sua irmã, Ricardo mora sozinho por um tempo e depois se casa. Com a posterior separação conjugal, ele mesmo, e não mais sua irmã, traz um irmão mais novo, com quem também mora até que Ricardo vai para o mutirão e seu irmão permanece na casa até se casar. Como se vê, o casamento também é um processo entendido como fundamental para a constituição de uma família e/ou de um grupo doméstico.

Em relação à trajetória de Ricardo, também são os parentes, mais uma vez, que “trazem” os familiares ou parentes e que disponibilizam suas casas até que a pessoa possa se estabelecer, ou melhor, “cuidar da sua vida”. “Vida”, portanto, corresponde a uma certa trajetória já independente dos laços de coabitação com os parentes pioneiros e anfitriões, ainda que eles sejam responsáveis inicialmente por possibilitar que cada vida seja vivida e cuidada pelo recém-chegado na sua nova configuração familiar, seja casado, solteiro ou residindo com outros irmãos. Outro aspecto fundamental é a centralidade da casa como elemento que, por um lado, é uma objetificação (STRATHERN, 2006) dos contínuos rearranjos familiares e domésticos ocasionados pelos deslocamentos e pelas mudanças, por outro lado, é concebida como espaço de “liberdade” e autonomia. A casa, portanto, muito mais

7 Sobre a diferença entre família e grupo doméstico, ver, por exemplo, Almeida (1986), Fonseca (2000) e Fortes ([1974] 2011).

que uma materialidade, é constituída por quem mora e por quem transita por ela, passando por processos de retração e de ampliação contínuos⁸.

A coabitação de recém-chegados com parentes já residentes em São Paulo pode ser um arranjo temporário ou mais duradouro, ainda que raramente desejável como uma situação definitiva. Mas morar com parentes pode ser visto como algo positivo, principalmente se essa condição se refletir em economia de aluguel e obtenção de apoio.

Roberta, por exemplo, não foi para São Paulo em busca de trabalho ou melhores condições de vida como a maioria dos mutirantes que chegaram à cidade já adultos, tampouco se deslocou com sua família. Ela nasceu em Ribeira do Pombal, Bahia, mas logo se mudou para Feira de Santana, no mesmo estado, com seus pais e seu irmão. Quando seus pais morreram, ela tinha 17 anos e seu tio foi “buscar” ela e seu irmão para morarem em São Paulo. Na época da entrevista, aos 50 anos de idade ela ainda morava com seu filho de 26 anos, numa casa dos fundos da casa de seu tio materno à espera da conclusão do mutirão. Não pagava aluguel, o que era considerado por ela ótimo já que estava aposentada por tempo de serviço, recebendo apenas um salário-mínimo. Mesmo assim, ela entrou no movimento em busca de sua casa própria e, quando a conheci, havia adotado uma postura ativa como coordenadora em um mutirão ainda em andamento. A situação de coabitação com parentes em casos como o de Roberta, ainda que ela constitua uma unidade doméstica distinta da do seu tio, apresenta uma duração mais longa do que a média de situações encontradas.

Independentemente da duração dessa situação, diz-se que se “mora de favor”, o que deixa claro a expectativa de transitoriedade da habitação numa casa que não é sua, que é dos “outros”, mesmo que sejam “parentes” ou “família”. No entanto, “morar de favor” não necessariamente quer dizer morar de graça. Em muitos casos, paga-se aluguel aos proprietários

8 Para perspectivas etnográficas que tratam a casa não apenas na sua materialidade, mas que exploram as diferentes maneiras pelas quais casas, ideias e pessoas se conectam e se relacionam, ver Carsten e Hugh-Jones (1995).

da casa, mesmo quando não é exigido, para ajudar nos gastos domésticos, não sobrecarregar financeiramente os donos ou mesmo para evitar tensões domésticas. Se a situação de Roberta, sem pagamento de aluguel, residindo com um tio que se encarregou de cuidar dela com a morte de seus pais, é concebida como uma situação aparentemente isenta de conflitos, há muitos outros casos que permitem afirmar que morar e conviver cotidianamente com parentes implica riscos de conflitos, o que pode acelerar os planos de mudança e a busca de outra moradia, embora se pague aluguel.

Maurício nasceu em Inhambupe, Bahia, na zona rural. Ele é o quarto de um total de dez irmãos. Seu pai sempre trabalhou com “lavoura”, atividade que Maurício também exerceu até ir para São Paulo aos 24 anos de idade, onde mora há mais de 30 anos. Segundo ele, o trabalho de seu pai foi responsável por um padrão de vida relativamente superior à média das famílias de sua cidade. Ele tinha terra própria: “[...] não era rico, mas também tinha o poder mais ou menos de vida, sempre tinha o que comer, carro pra ir pra cidade”. Apesar disso, Maurício estudou pouco pois não teve oportunidades devido ao grande número de irmãos e “[...] com um monte de irmão, os mais velhos têm que trabalhar pra ajudar os mais novos pra estudar”.

A ajuda mútua entre irmãos se refletiu também na sua ida para São Paulo. Sua irmã mais velha foi primeiramente para São Paulo e estava “bem de vida”, morando na Vila Industrial, bairro da zona leste: “Eu vim da Bahia para cá por causa da minha irmã. Ela foi passear lá. Eu me empolguei, eu falei ‘Eu vou com você’. Aí eu peguei e vim com ela, estou até hoje aqui”. Ele foi também em busca de melhores condições de vida, pois o “custo de vida” na sua cidade natal estava muito alto. E não foi sozinho, mas com mais um irmão e uma irmã.

Quando chegaram, ele e seus irmãos moraram com sua irmã por cerca de dois anos, mas sempre pagando aluguel – algo que ele fez questão de ressaltar – numa outra casa no terreno de sua irmã. No entanto, seu cunhado (marido de sua irmã) bebia muito e não respeitava ninguém. Um dia, chegou bêbado e quebrou a janela da casa onde Maurício morava. Maurício

chegou ao limite após um acúmulo de situações de conflito com seu cunhado, quase o agredindo fisicamente. Ele saiu assim que pôde e alugou uma casa com seu irmão e uma outra irmã em outro bairro da zona leste. Essa irmã voltou para a Bahia e ele continuou morando com seu outro irmão; além disso, outros dois irmãos que vieram posteriormente da Bahia passaram por essa casa. Sua trajetória habitacional inicial em São Paulo é narrada de maneira indissociável às de seus irmãos.

Ir morar em São Paulo, portanto, é um processo que orienta e explica muitas das relações entre casa e família para os mutirantes, já que quase todos vieram de outras cidades e estados ou são filhos de não paulistanos. Se as redes de parentesco são fundamentais para o deslocamento de seus locais de origem para São Paulo, nem por isso deixa de ser necessária uma descrição de como elas se configuram, uma vez que não só há elementos em comum como também há acentuadas variações de relações entre parentes que já estão na cidade e os que chegam. Portanto, não estou em busca de condições homogêneas de migração comuns a todos os que vieram ou foram trazidos para São Paulo, ou mesmo pensar as causas macroestruturais que ocasionam deslocamentos demográficos para São Paulo; ao contrário, procuro apreender os sentidos e as práticas de parentesco, família e casa nesses deslocamentos.

O apoio de parentes que já residem em São Paulo se dá prioritariamente pela oferta da casa para local de moradia dos recém-chegados. Mas essa oferta pode se desdobrar em situações de duração variável e de tensões latentes. Os casos de conflito retratados costumam ser entre parentes por afinidade, geralmente de mesmo gênero, como o caso de Maurício com seu cunhado. Há também casos que sugerem uma diferenciação de gênero no maior ou menor tempo de permanência na casa de parentes. Os homens tendem a sair assim que conseguem emprego ao passo que as mulheres saem quando se casam, embora essa não seja uma regra absoluta. A irmã de Maurício, solteira, morou com seus irmãos. Encontrei pouquíssimos casos de mulheres solteiras e sem filhos residindo sozinhas, como parece ser mais comum entre os homens.

Por outro lado, é importante indicar que os deslocamentos dos mutirantes não correspondem a movimentos lineares, em um único sentido e definitivo, como de costume se atribui a movimentos migratórios. Não só a irmã de Maurício retornou à Bahia como também dois de seus irmãos, que abriram pequenos negócios, compraram casas de aluguel e conseguiram certo montante de dinheiro para retornar à Bahia e lá abrir supermercados e padarias, considerados suficientes para lhes oferecerem melhores condições do que as encontradas anteriormente à ida para São Paulo. As relações com os que ficam também nunca se perdem. Ainda que viagens aos seus locais de origem não sejam regulares, vai-se visitar a família quando se tem condições financeiras; e os atuais custos relativamente reduzidos de ligações telefônicas proporcionam contatos frequentes com a “família” que ficou. Maurício, por exemplo, retornou à sua cidade devido à iminência da morte de seu pai e se preocupou pelo fato de ele estar sem apoio de um filho homem para protegê-lo assim como à sua casa, o que fez com que ele considerasse retornar definitiva ou mais regularmente para acompanhar seu pai. Tudo indica que da mesma forma que a ida para São Paulo ocasiona rearranjos familiares e domésticos também o faz lá, apesar de as maneiras pelas quais isso efetivamente ocorra terem ficado inacessíveis ao pesquisador pelo recorte da sua pesquisa de campo, localizada exclusivamente em São Paulo.

As idas e vindas entre a cidade de São Paulo e outras regiões, portanto, são importantes não só para contextualizar quem são esses mutirantes como para ilustrar a multiplicidade de arranjos familiares, domésticos e habitacionais. É a coabitação inicial que leva a ideias sobre a casa que, de certa forma, justificam a inserção no movimento posteriormente: espaço para “chamar de seu”, de liberdade, de privacidade, de maior tranquilidade frente às incertezas de pagamento de aluguel, de oferta de melhores condições para os filhos do que as que seus pais tiveram. Mas essa breve análise desses deslocamentos revela um alto grau de complexidade não só da *casa* como também da *família*, termos fortemente flexíveis, que são fundamentais para se entender os movimentos de moradia como coletividades. Essa

flexibilidade pode ser mais bem compreendida a partir de uma discussão das trajetórias habitacionais dos mutirantes.

Trajetoórias habitacionais em São Paulo

O casamento é um dispositivo fundamental numa concepção generalizada e dominante do que produz família, mas num sentido restrito: família como unidade nuclear conjugal, geralmente com filhos, que deve residir numa unidade doméstica independente, aut noma. Nesse sentido, um ditado recorrentemente citado pelos mutirantes é “Quem casa quer casa”.

Os rearranjos domésticos da casa da família de Denise, coordenadora da Leste I e mutirante do Paulo Freire, indicam a centralidade do casamento nos rearranjos familiares e de moradia, quando ela se refere ao conjunto de 12 irmãos do qual faz parte:

É que assim, como a leva à grande, enquanto um estava nascendo o outro estava casando. Não chegou a morar todo mundo junto. Porque minhas irmãs casaram muito novas. Tenho uma irmã que com dezesseis anos era mãe, a mais velha. Mas é uma tropinha! Mas sabe do que eu gosto? É que n os somos muito unidos. A gente não se v  com constância, porque cada um tem sua vida, um estuda, o outro faz [...] mas, se precisar[...]. Eu acho muito legal isso com a gente.

Casar constitui família ao mesmo tempo em que reconfigura o arranjo doméstico anterior, uma vez que menos filhos v o residir com os pais. No entanto, a unidade dessa “família” não se desfaz, assim como se amplia com a inserção de noras e genros e dos filhos gerados. Denise define, primeiramente, a família como unidade que coabita uma unidade doméstica, em seguida estende o seu significado, ao considerar que os vínculos afetivos se mant m mesmo após os casamentos, o que gera união, outro elemento importante para a produção de uma família (assim como de um mutirão e de um movimento de moradia). A união pressupõe uma moralidade a respeito

do que se deseja e se valoriza em uma família, ainda que nem sempre isso efetivamente ocorra.

Nessa perspectiva do casamento como mecanismo de produção de família e de novas unidades domésticas, passa a haver um intenso deslocamento da família nuclear entre casas de aluguel que tende a cessar apenas quando se obtém a casa própria por meio do movimento. Os locais de moradia são os mais diversos, ainda que em situações geralmente precárias – casas autoconstruídas, casas com poucos cômodos, barracos em favelas etc. Desloca-se entre várias casas e vários bairros; mas, quase todos os destinos se concentram na zona leste de São Paulo, embora os limites dessa territorialidade sejam variáveis e se more em municípios vizinhos à zona leste, da região metropolitana de São Paulo, como Ferraz de Vasconcelos e Mauá.

Quando se casa, o casamento e ter filhos são, na maioria das vezes, processos quase coincidentes temporalmente, além de parecerem descrever uma mesma realidade. Quando alguma mutirante explicava o fato de seus filhos não morarem com ela, o enunciado podia variar entre ele ou ela “é casado” ou ele ou ela “tem filhos”. Nessa chave, com a produção dessa nova “família”, acompanhar seus deslocamentos habitacionais até o ingresso no mutirão e a conquista da casa própria poderia ser o mesmo que pressupor que essa unidade, conjugal com filhos, se desloca de maneira fixa constituindo sempre um mesmo grupo doméstico nas diferentes moradias, mas há muitas variações nesse sentido, os arranjos familiares são muito mais plásticos. Assim, afasta-se a suposição de que o casamento e ter filhos são etapas fixas de um ciclo de desenvolvimento doméstico (FORTES, [1974] 2011). Não há uma linearidade necessária entre casamento e reconfiguração de um grupo doméstico e a composição posterior de novos grupos domésticos a partir do casamento dos filhos.

Retomo a trajetória de Conceição, que foi para São Paulo com a “família toda”, a fim de complexificar os impactos que as trajetórias habitacionais têm sobre a ideia de *família* e *casa* e sobre os arranjos familiares e habitacionais concretos. No início da entrevista, Conceição disse que morou 40 anos na mesma casa em Itaquera, construída por seu pai. Qual não

foi minha surpresa quando, ao longo da entrevista, descobri que ela estava se referindo à casa de seus pais e que ela, efetivamente, havia morado lá por apenas 18 anos. Os 40 anos na verdade se referiam à casa como moradia de um sujeito coletivo, a sua “família”, cujos integrantes (pai e mãe, filhos e filhas, genros e noras e netos e netas) não necessariamente chegaram a residir todos juntos, mas a “casa” era referência para se pensar a “família” como uma unidade, mesmo que não estivesse em regime de coabitação.

As trajetórias habitacionais da “família” de Conceição iniciam-se antes da construção dessa casa específica e transcorrem durante um período de 12 anos, quando sua “família” continuou se deslocando entre várias moradias até a mudança definitiva, em 1972.

Conceição constrói a narrativa como um sujeito coletivo, mas nessa época nem todos os integrantes da “família toda” que foi para São Paulo participaram dos deslocamentos. É justamente com o início do trabalho dos filhos que essa família se reconfigura. No caso das mulheres especificamente, isso fica mais claro. Ela trabalhou sua vida inteira em “casa de família”, como empregada doméstica, assim como outras de suas irmãs. Na maioria das casas onde trabalhou, ficava lá durante a semana inteira; só saiu “para casar”, voltando a trabalhar como empregada doméstica de maneira não contínua a depender das necessidades de cuidados com os filhos. Morar em outra casa não impedia que ela e suas irmãs contribuíssem com o orçamento doméstico da casa de seus pais e mesmo com os gastos de construção da nova casa.

Muitas questões emergem dessa trajetória. Uma, talvez mais óbvia, é a plasticidade do termo “família”. Conceição se refere à “família toda” que foi para São Paulo como a unidade constituída de pais e filhos. Mas logo quando chegam ficam em casa de integrantes de “família” que tinham aqui e ela também vai trabalhar em “casa de família”, se referindo a uma outra unidade, à qual ela não pertence, ainda que resida com seus integrantes.

Outra questão se refere à identificação, já citada, entre a “família toda” e a casa construída por seu pai. Poder-se-ia deduzir que uma vez casada, Conceição constituiria uma nova família numa nova unidade domés-

tica, independente da de seus pais, mas não foi o que aconteceu. Ela conta uma trajetória habitacional com muitas idas e vindas da casa de seus pais, de tal forma que nem sempre ela conseguia ativar uma memória linear da ordem das casas onde morou. No início, ela e seu marido não tinham condições de pagar aluguel e foram morar com seus pais. Após um período de dois anos, conseguiram alugar uma casa; mas, com a perda do emprego do marido, eles voltam à casa de seus pais. Depois, moram na casa do seu sogro. Passam também um tempo na casa de seu irmão. Mora novamente em “casas de família”, onde aceitam que ela more com seus filhos pequenos, enquanto seu marido fica na casa da família dele etc. Mas a casa de seus pais continua uma referência não só afetiva, de apoio, como também de moradia efetiva: “Eu sei que, de vez em quando, a gente estava na minha mãe. Não dava pra pagar aluguel, a gente ia pra lá”. Depois de tantas idas e vindas, eles finalmente se fixam numa casa nos fundos do terreno da casa de seus pais até que se mudam para o mutirão.

Esse tipo de arranjo habitacional com compartilhamento entre familiares de um mesmo terreno é muito comum nos relatos dos mutirantes. O termo normalmente utilizado para se referir a um terreno com várias pequenas casas construídas e interligadas é *quintal*. O *quintal* não necessariamente conta com casas habitadas apenas por parentes. Alguns mutirantes pagavam aluguel ao proprietário do quintal por uma pequena casa sem que com ele partilhassem qualquer tipo de vínculo anterior (parentesco ou amizade).

Dois exemplos podem ser discutidos a respeito do compartilhamento de terrenos por parentes. O primeiro, de Marina, nascida em São Paulo, cujos pais vieram do interior paulista, já citada anteriormente, ilustra a construção da casa por seus pais e das subsequentes casas no terreno como um arranjo não fixo, mas fortemente flexível.

O pai de Marina comprou um barraco em um amplo terreno praticamente vazio. Esse terreno era grande e seu pai, aos poucos, foi garantindo o direito de recém-chegados construírem barracos lá, repassando para um total de milhares de famílias morarem, assim como as articulava poli-

ticamente em busca de melhorias de condições para todos ali, tornando-se uma liderança comunitária. O pai de Marina fechou uma parte do terreno maior e constitui um *quintal* para ele e sua própria “família”. O *quintal* é constituído de várias casas onde os diferentes irmãos moraram em diferentes momentos de sua vida e em distintas situações familiares: ainda solteiros ou mesmo depois de casados ou até conseguirem comprar casas próprias. Novas casas foram construídas e as casas existentes foram sendo ampliadas a depender de quem casa, de quem vai morar, com quem vai se morar; há um contínuo fluxo dos integrantes da “família” de Marina. Espaço tido como fundamental para oferecer melhores condições de vida a todos os irmãos de Marina, mas também à terceira geração, os netos, estes que, mesmo residindo fora do *quintal* com seus pais, sempre têm à disposição o terreno para morar, construir, não pagar aluguel e ter boas condições de trabalho e estudo. De certa forma, a importância atribuída à “luta” de seu pai para conseguir o terreno e construir não só para a sua família, mas para que muitas outras famílias lá se fixassem, guarda paralelo com a *luta* dos movimentos de moradia e a importância atribuída à casa própria para o bem da família, o que inspirou Marina a se tornar coordenadora da Leste I e do mutirão Unidos Venceremos.

Mas há aqui uma importante reflexão sobre *casa*. Marina afirma que agora tem “três casas”: o apartamento do mutirão do Unidos Venceremos, a de sua filha que mora com marido e filho e a de sua mãe. Casa, portanto, não é só uma materialidade, muito menos o lugar onde efetivamente se mora, mas os lugares constituídos por partilha de laços de filiação – são três gerações unidas por uma linha de descendência feminina –, de três mulheres que já coabitaram em momentos distintos, mas que nem por isso deixam de se sentirem afetivamente próximas, o que torna as três casas comuns às três mulheres.

As relações familiares, uma vez que se parte do princípio de que ainda há uma unidade entre pais, filhos e netos, embora não estejam mais coabitando no *quintal*, são nesse arranjo de casas passíveis de serem visualizadas, mas não se limitam ao *quintal*. Há uma verdadeira configuração de

casas (MARCELIN, 1996), uma vez que laços de solidariedade e afetividade se configuram continuamente não só entre as casas de parentes do *quintal* mas também dessas casas com as de Marina, de seus irmãos e de seus filhos, mesmo localizadas em outros bairros da cidade de São Paulo. Muitas outras narrativas permitem pensar que as relações familiares não se restringem a uma casa específica ou a um *quintal*. Conceição, por exemplo, residia no fundo do terreno de seus pais e agora em um apartamento do mutirão, mas ela continua apoiando financeiramente a casa de sua filha, que atualmente reside na Bahia, onde também passa algumas temporadas com seu marido. Seu marido, que trabalha como embalador de frutas costuma chamar seu filho, que está desempregado, quando é necessária mais mão de obra para as atividades que desempenha. Há também exemplos de mutirantes ajudados por seus filhos, tios, irmãos e mesmo avós. Há, portanto, uma ampla rede de mútua solidariedade conectando casas que nem sempre são próximas geograficamente, cujo critério de conexão são mesmo as relações de parentesco que produzem uma “família” ainda que não coabite uma mesma casa.

No entanto, residir em um mesmo terreno ou um mesmo *quintal* com familiares e parentes nem sempre é pensado como um arranjo desejável. Como muitos casos citados já deixaram claro, muitos mutirantes, quando se casam, também residem na casa de familiares do cônjuge. Paloma, por exemplo, assim que se casou foi morar no *quintal* da família de seu esposo, que ela definiu como “casa de parentes”. Aqui há uma diferença fundamental entre parentesco por consanguinidade e por afinidade percebida a partir da casa, do local de moradia, e atualizada na diferença entre *família* e *parentes*. Ainda que Paloma esteja casada com seu marido, ela trata a casa como dele, ou melhor, da “família” dele, à qual ela se refere como seus “parentes”. A relação de consanguinidade de seu marido com os outros moradores do *quintal* é mais estável e segura do que o seu casamento, o que aumenta os riscos de permanência nessa situação de coabitação com uma família que não é a sua.

Paloma considera que seu casamento pode terminar a qualquer momento com o risco de ser despejada da casa, o que a motiva a participar do mutirão para ter sua própria casa. “Parentes”, do ponto de vista dela, define os parentes por afinidade, produzidos pelo seu casamento; ela se refere principalmente às cunhadas, esposas dos irmãos do marido, como “parentes”, não pelo fato de os irmãos de seu marido não serem também seus parentes, o que para ela de fato são, mas mais uma vez por identificar a casa à mulher enquanto mãe/esposa. Esses parentes com quem ela coabitou no *quintal* são todos “família” de seu esposo e não dela. Sua “família”, como ela afirma em outro momento da entrevista, é tanto quem com ela reside atualmente no apartamento conquistado, seu marido e suas filhas, como seus pais e seus irmãos. Mesmo assim, seu casamento não parece ser tão estável como a relação com as suas filhas, uma vez que é com elas que ela se preocupa em oferecer a casa, ao passo que a casa do seu esposo, dos “parentes”, nunca foi considerada como sendo sua. Apesar disso, Paloma, quando entrou no movimento, também chamou suas cunhadas, que também trouxeram seus maridos para o mutirão. À época da entrevista, duas delas já residiam com suas famílias no Unidos Venceremos.

Assim, nesse caso específico – mas também é uma concepção elaborada por outros mutirantes – “família” refere-se a parentes consanguíneos (filiativos e de fraternidade), com quem há uma maior identificação e a quem se atribui uma maior estabilidade de relações. Ao passo que *parentes* quer dizer parentes por afinidade, com quem as relações são consideradas mais instáveis, com quem nem sempre se quer morar, se quer conviver ou mesmo podem ser fonte de potenciais conflitos ou animosidades.

É claro que os *quintais* não são os únicos arranjos habitacionais em que se coabita com parentes. Já foram citados casos de mutirantes que residem em moradias de parentes quando chegam à cidade (às vezes, casas; às vezes, apartamentos), mas também quem nasceu em São Paulo continua se deslocando e invariavelmente residindo com parentes, principalmente seus pais ou pais do cônjuge, se casado, mas também na casa de irmãos, tios, primos e avós (em poucos casos, casas de comadres e compadres ou

padrinhos e madrinhas). Por outro lado, os conflitos que ocorrem entre parentes nem sempre se dão entre afins. Há relatos de irmãs e irmãos que humilham quem na sua casa vai residir, que cobram ajudas, que exigem desempenho de pesadas atividades domésticas, numa clara subordinação daquele que lá reside “de favor”. Morar com parentes, portanto, ao mesmo tempo em que pode servir de apoio, pode instaurar uma relação de conflito, seja efetivo, seja como possibilidade a ser evitada.

Por outro lado, nem todas as *famílias* dos mutirões residiram sempre com parentes anteriormente. Solteiros ou solteiras, casais com filhos, mãe solteira ou separada com filhos, residiram pagando aluguel em casas na zona leste. A escolha por uma determinada casa, fosse em favelas, *quintais*, casas de cômodos, se dava basicamente pelo valor de aluguel. Ainda que na sua vasta maioria, os mutirantes morassem em bairros periféricos, onde os valores de aluguel tendem a ser mais baratos do que em bairros mais centrais, nas narrativas a que tive acesso, os bairros e as regiões onde se morou são sempre hierarquizados com termos como “bom”, “ruim”, “mais ou menos”, assim como pela maior ou menor acessibilidade à escola para os filhos, hospitais no caso de pessoas mais idosas e principalmente pela maior ou menor distância de oportunidades de trabalho, distância essa não só geográfica como também medida a partir das conexões de transporte público. Bairros mais ricos como Tatuapé e Vila Carrão, por exemplo, localizados no início da zona leste, costumam ser referidos como *centro*, por serem bairros menos segregados, mais ricos, com boa oferta de infraestrutura urbana e serviços. Também São Mateus, onde a família de Marina construiu seu *quintal*, apesar de mais pobre é considerado mais vantajoso por ser mais próximo ao centro. Alguns exemplos que impedem de pensar em uma homogeneização territorial de toda a zona leste classificada sob o termo *periferia*.

Por outro lado, é claro que nos bairros periféricos de São Paulo, onde a maioria dos mutirantes moraram, há uma precariedade das casas habitadas do ponto de vista material. Poderíamos assim incorrer no risco de essencializar essas casas e afirmar que haveria uma homogeneização das condições

de habitação, de seus moradores, de seus arranjos familiares e de suas dificuldades e lutas, o que nos levaria a nos referir a essas habitações e famílias como homogêneas entre si e próprias à periferia paulistana. Contrariamente, essas casas, ocupadas em função de dificuldades econômicas, comportam uma multiplicidade de arranjos familiares, habitacionais e de valores e concepções a elas atribuídas. É possível ir além da concepção de que família é um tipo de arranjo apenas entendido como composto por uma dicotomia entre relações de parentesco de consanguinidade e afinidade, descendência e aliança ou entre o biológico e social (SCHNEIDER, 1984). Há vários outros fatores de produção de família ou de familiarização (COMERFORD, 2003).

Dessa forma, as diferentes noções de família e a multiplicidade de arranjos familiares também podem ser complexificadas não só pela casa ou pela coabitação ou por configurações de casa mas também por conjugalidades, maternidades, partilha de alimentos, desenvolvimento de afetos, dentre outras relacionais (CARSTEN, 2000)⁹.

Contudo, talvez a principal contribuição da discussão acima tenha sido problematizar perspectivas que associam família e casa de maneira indissociável e intercambiável, sempre a partir de localizações e domínios sociais e territoriais fixos. Tudo se passaria como o ato de se fixar é que constituisse família e casa. Se isso pode de fato acontecer, vimos como, de acordo com os mutirantes, são suas mobilidades que produzem família e casa ao mesmo tempo em que múltiplos sentidos, combinações e arranjos habitacionais e familiares nunca deixam essas intensas mobilidades cessarem.

9 Janet Carsten, em *Cultures of Relatedness* (2000) propõe o uso analítico de *relatedness* a fim de pensar parentesco não a partir de uma polarização entre biológico e social, como os estudos mais clássicos de parentesco fizeram, movimento analítico já denunciado por Schneider (1984). O uso de *relatedness* abre maiores possibilidades para abordagens etnográficas que não partam de pressupostos analíticos de parentesco, mas que, ao contrário, partam dos idiomas e práticas nativos acerca de conexões estabelecidas entre pessoas não apenas ligadas por consanguinidade e afinidade, descendência e alianças. Essa perspectiva orienta meu esforço etnográfico de compreender as “famílias” de mutirantes em seus próprios termos, inclusive de parentesco, mas também por outras formas de conexões.

Algumas reflexões etnográficas sobre casa, família e mobilidades

A partir das trajetórias familiares e habitacionais dos mutirantes, foi possível perceber uma acentuada multiplicidade de sentidos atribuídos ao termo “família” e “casa”; mas, não se trata de uma multiplicidade apenas ideológica. Ambos os termos também se referem a arranjos concretos, ainda que fortemente flexíveis diacrônica e sincronicamente.

Assim, foi muito mais rentável analiticamente não partir de pressuposições do que se entende por esses termos e por seus arranjos, mas percebê-los tal como concebidos por meus interlocutores. Ainda que haja uma tendência, uma vez atendida, que a *família* corresponda ao grupo doméstico ora constituído, que irá habitar uma unidade habitacional adquirida, há enormes variações a esse arranjo. No lugar de famílias como grupos corporados, coincidentes com a casa, emergiram processualmente múltiplas dinâmicas e arranjos familiares e domésticos.

A multiplicidade aqui elencada não se dissolve quando há a finalização do atendimento habitacional, mas continua orientando os novos arranjos familiares, de moradia e afetivos. E, mais do que isso, as ideias e relações aqui discutidas continuam interferindo nas configurações dos mutirões e dos movimentos, além de orientar as próprias políticas habitacionais.

A partir do momento em que se ingressa no movimento, é possível perceber conexões e combinações entre as perspectivas e práticas aqui analisadas e as dos mutirões e dos movimentos de moradia. A participação no mutirão e no movimento impacta e é impactada por dinâmicas relações de parentesco e familiares, levando a constantes redefinições do que é família, de seus limites e de seu papel como objeto e sujeito do atendimento habitacional.

A principal dimensão aqui explorada foi a acentuada mobilidade espacial encontrada entre as trajetórias das famílias pesquisadas. Mobilidades principalmente geográficas: entre seus locais de origem e São Paulo; internamente entre bairros da cidade de São Paulo, entre bairros e regiões; entre

diferentes arranjos habitacionais etc. Mobilidades que não ocorrem em um sentido linear e único, muito menos que se encerram após a chegada em São Paulo ou à obtenção definitiva da casa própria.

São mobilidades, fluxos e circulações de pessoas, mas também de ideias, objetos, apoios mútuos, dentre outros aspectos, que podem ser percebidos a partir da apreensão de redes familiares e de parentesco, e consequentemente de suas casas e regiões de moradia.

Suas narrativas revelam movimentos constantes de idas e vindas entre vários locais de maneiras muito mais complexas e diversas do que termos como “migração” e “migrantes” sugerem, problematizando uma dicotomia estanque entre rural e urbano, como a maioria das pesquisas urbanas tendeu a mostrar.

Nesse sentido, também me inspirei em trilhas analíticas propostas por um conjunto de pesquisas recentes como em dossiê organizado por John Comerford e Carmen Andriolli (2015, p. 7), em que as etnografias apresentadas, a partir de contextos variados, focalizam sentidos, práticas e experiências de mobilidade entre coletividades definidas a partir de algum grau de relação com universos tidos como rurais. A preocupação analítica em torno da mobilidade é coerente com a própria centralidade desses processos para os interlocutores. Em vez de se considerar territórios como fixos e estanques, tais abordagens permitem problematizações que nos interessam de perto:

Marcos morfológicos fixos, por exemplo, com a projeção espacial de relações sociais sendo tomada como premissa, sem referência simultânea ao atravessamento por movimentações, são problematizados. A casa, a propriedade, a vizinhança, a comunidade, a região, o rural, o urbano são como que postos a borbulhar. (COMERFORD; ANDRIOLLI, 2015, p. 9).

Dessa forma, com especial atenção à mobilidade e circulação, tal como concebidas pelos interlocutores, foi possível apreender, inclusive, produções de estabilizações e delimitações mais fixas de espacialidades que

só farão sentido se forem compreendidas as instabilidades e as intensas movimentações¹⁰.

Isolar o momento anterior ao ingresso no movimento e no mutirão correspondeu a um esforço heurístico de busca de uma linearidade correspondente à perspectiva dos próprios mutirantes. De acordo com sua maioria, o passado é rememorado como forma de legitimar o presente, de uma reputação de lutadores e merecedores. Mas essa linearidade também é por eles posta em questão, a partir de suas relações e práticas espaciais, notadamente de deslocamentos e mobilidades. Suas realidades de vida anteriores são compreendidas e constituídas por intensas mobilidades que também apenas aparentemente se encerrariam com a estabilidade da casa própria conquistada. Assim, as diferentes categorias temporais e espaciais não são autoevidentes, nem descrevem realidades estanques linearmente, mas são indissociáveis de múltiplas relações e participam discursiva e concretamente na contínua produção de arranjos e movimentos variáveis e flexíveis.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro. Redescobindo a família rural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 1, n. 1, p. 63-83, 1986.

ALMEIDA, Ronaldo; D'ANDREA, Tiaraju; DE LUCCA, Daniel. Situações periféricas: etnografia comparada de pobreza urbanas. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 82, p. 109-130, 2008.

CALDEIRA, Tereza P. R. *A política dos outros: cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of relatedness*. New approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

10 Sobre como o foco etnográfico em família e parentesco permite dissolver fronteiras e domínios espaciais fixos e estanques, ver também Comerford (2014) e Marques (2015).

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (ed.). *About the house*. Lévi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COMERFORD, John Cunha. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

COMERFORD, John Cunha. Onde está a “comunidade”? Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o “urbano”. *Ruris* – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas, v. 8, n. 2, p. 7-29, 2014.

COMERFORD, John Cunha; ANDRIOLLI, Carmen. Apresentação ao Dossiê: Movimentos e práticas de circulação em coletividades rurais. *Ruris* – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas, v. 9, n. 1, p. 7-11, 2015.

DURHAM, Eunice R. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para a cidade*. São Paulo: Ática, 1973.

FELTRAN, Gabriel S. *Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Editora UNESP/CEM, 2011.

FILADELFO, Carlos. *A luta está no sangue: família, política e movimentos de moradia em São Paulo*. 2015. 271 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

FONSECA, Claudia. *Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

FORTES, Meyer. [1974]. O ciclo do desenvolvimento do grupo doméstico. Tradução de Alcida Rita Ramos. *Série Tradução*, v. 1, n. 5. Brasília: DAN/UnB, 2011

MARCELIN, Louis H. *L’Invention de la famille afro-américaine: famille, parenté et domesticité parmi les noirs du Recôncavo da Bahia, Brésil*. 1996. 382 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MARQUES, Ana Claudia. Movimentos em família. *Ruris* – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas, v. 9, n. 1, p. 13-37, 2015.

MARQUES, Eduardo; TORRES, Haroldo (org.). *São Paulo: segregação, pobreza urbana e desigualdade social*. São Paulo: Ed. Senac, 2005.

NEVES, Delma Pessanha. Nesse terreiro, galo não canta. Estudo do caráter matrifocal de unidades familiares de baixa renda. *Anuário Antropológico*, Fortaleza, n. 83, p. 199–221, 1985.

PALMEIRA, Moacir; ALMEIDA, Alfredo Wagner B. *A invenção da migração*. Projeto emprego e mudança socioeconômica no Nordeste. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1977.

PISCITELLI, Adriana. *Jóias de família: gênero e parentesco em histórias sobre grupos empresariais brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

SCHNEIDER, David Murray. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SMITH, Raymond. T. The matrifocal family. In: GOODY, Jack (ed.). *The Character of Kinship*. Cambridge/London/NY/Melbourne: Cambridge University Press, 1973. p. 121–144.

STRATHERN, Marilyn. Self-Interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery. In: ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet (ed.). *Sexual Meanings*. The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 166–191.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TELLES, Vera da Silva. *A cidade nas fronteiras do legal e ilegal*. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.

TELLES, Vera da Silva; CABANES, Robert (org.). *Nas tramas da cidade: trajetórias urbanas e seus territórios*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

Periferias “móveis”: seguindo experiências de realizadores (áudio)visuais nas margens da metrópole

Guilherme Aderaldo

Você não tem um sistema de transporte que ligue uma periferia a outra simplesmente por serem periferias. Não tem nenhum ônibus que saia do Grajaú à Cidade Tiradentes, por exemplo, porque essas rotas todas vão passando pelas avenidas principais e desembocam no centro. Na Estação da Luz. Na Praça Ramos. No Terminal Bandeira, não é? (Fernando Solidade, NCA, 2011)¹

Para ser un lugar, toda parte debe estar situada entre uno o varios trazados desde y a cualesquiera otras partes. La vida, pensaba yo, se vive por senderos, no sólo en lugares, y los senderos son un tipo de línea. Es también a lo largo de senderos que la gente adquiere conocimiento del mundo que les rodea y describe ese mundo en historias que después cuentan. (INGOLD, [2007] 2015, p. 17)².

- 1 Tanto Grajaú quanto Cidade Tiradentes são regiões localizadas, respectivamente, nos extremos das zonas sul e leste de São Paulo, ambas conhecidas pelo baixo índice de desenvolvimento humano (IDH). Já a Estação da Luz, assim como a Praça Ramos e o Terminal Bandeira, são marcos históricos conhecidos, localizados no centro velho da cidade.
- 2 “Para ser um lugar, cada parte deve estar localizada entre um ou vários traçados de e para quaisquer outras partes. A vida, pensei, é vivida ao longo de trilhas, não apenas em lugares, e trilhas são uma espécie de linha. É também por caminhos que as pessoas adquirem conhecimento do mundo ao seu redor e descrevem esse mundo em histórias, que contam posteriormente” (tradução livre).

Introdução

O primeiro dos dois trechos destacados acima me foi dito por Fernando Solidade. Jovem fotógrafo e realizador audiovisual, à época, ligado ao Núcleo de Comunicação Alternativa (NCA), coletivo que se destacou na cena cultural “periférica” de São Paulo devido ao seu extenso repertório de atividades de produção e difusão audiovisual³ e que, por sua vez, integrava, juntamente com diversos outros núcleos independentes de produção de mídia, uma rede de comunicação intitulada Coletivo de Vídeo Popular (CVP), que serviu de base empírica para a tese de doutorado que defendi nos últimos meses do emblemático ano de 2013.

Na ocasião em que escutei a reflexão em destaque, estávamos na região de Taboão da Serra, na casa onde vivia Daniel Fagundes, outro parceiro de pesquisa, que também fazia parte do coletivo NCA. E, ao ouvir Fernando, fiz algo que não costumava fazer: retirei imediatamente de minha mochila um pequeno bloco de notas, que sempre carregava comigo e anotei sua fala em sua frente, enquanto dizia para ele, em tom de brincadeira, que precisava registrá-la, já que sua analogia me havia permitido entender, sob nova perspectiva, o significado da categoria “periferia”.

Fato é que, naquele fim de tarde de 2011, suas palavras se somaram a uma coleção expressiva, embora fragmentada, de descrições de campo, documentos, vídeos, depoimentos, *prints* de postagens em redes sociais, entre outros registros, que eu já vinha acumulando na pesquisa e que indicavam haver, da parte de meus interlocutores, um verdadeiro engajamento

3 São muitas as atividades realizadas pelo coletivo, entre produções autorais (documentários, ficções e vídeos experimentais), oficinas de educação audiovisual, cineclube, festivais e organização de uma “videoteca”, responsável pela sistematização e empréstimo de um significativo acervo público especializado em cinema popular/periférico que, apesar da extinção do núcleo, em 2017, atualmente pode ser consultada online, no seguinte endereço: <https://www.youtube.com/channel/UCoxNuVWhp-TQhxsB3erqb-g>

epistêmico⁴ em torno da elaboração de uma percepção relacional e sistêmica da noção de “periferia”, a qual pudesse ser usada em contraposição a concepções estanques e essencialistas do termo, já que estas últimas tendiam a reproduzir um certo isolamento identitário das populações subalternizadas, que se desdobrava, com frequência, num eficiente mecanismo de controle e conservação de poderes instituídos.

Ao escutar o colega, portanto, pude ter o que Magnani (2002, p. 17) tão bem definiu como um “*insight* etnográfico”, ao destacar que:

[...] a natureza da explicação pela via etnográfica, tem como base um *insight*, que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo, que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele), nem aquele com o qual o pesquisador começou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos. Mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto, é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o ‘concreto vivido’.

Não obstante a espontaneidade e a aparente simplicidade do raciocínio, o gesto de Fernando trazia uma ponderação intelectualmente muito potente e que, apesar da metáfora utilizada, não dizia exatamente respeito à avaliação do sistema de transportes urbanos. No fundo, a imagem da interdependência entre as linhas de ônibus destinadas às regiões periféricas

4 Tomo como referência a reflexão tecida por Freire-Medeiros e Name (2019), em diálogo com Martín Alcoff ([2011] 2016), para definir o que entenderei por “epistemologia” ao longo do presente capítulo. Segundo os referidos autores, a “‘epistemologia’ pode ser entendida como toda e qualquer noção, conceito ou ideia que, de forma deliberada ou não, designa o que conta como conhecimento válido [...]. Mas não apenas: epistemologia está relacionada, como observa a filósofa panamenha Linda Martín Alcoff, com a ‘forma como o conhecimento deve ser produzido, a quem deve ser autorizado’ e ‘como a presunção de credibilidade deve ser distribuída’ (MARTÍN ALCOFF, [2011] 2016, p. 133)” (FREIRE-MEDEIROS; NAME, 2019, p. 154).

e as infraestruturas centrais, responsáveis por organizar a sua distribuição, foi um recurso retórico usado para comunicar algo bem mais complexo e abrangente.

Seu objetivo com o exemplo era, na realidade, enfatizar que, em sua perspectiva, mais do que simplesmente cumprir a função de caracterizar o lugar onde vive ou no qual se encontra na cartografia urbana, o termo “periferia” deveria ser tomado como uma forma de qualificar um tipo de relação que ele estabelece com a cidade e com os discursos hegemônicos sobre ela. Ou seja, era como se meu colega estivesse querendo me dizer: “eu não deixo de estar na ‘periferia’ quando estou me deslocando”, ou ainda: “é justamente quando me desloco que sinto estar na periferia”.

Nesta acepção, em conformidade com a análise de Ingold ([2007] 2015) destacada na segunda epígrafe, a categoria “periferia” passa a ser lida não como sinônimo de pontos fixos e isolados na paisagem urbana; mas, de forma relacional, como uma linha (ou traçado) capaz de conectar múltiplas populações e espacialidades interligadas por meio de percursos que atravessam toda a cidade. Com efeito, o uso que ele fez do termo em seu exemplo notabilizou o fato de que, em sua visão, a palavra seria responsável por nomear processos abrangentes e irreduzíveis à materialidade das áreas e populações normalmente designadas por seus usos normativos (demográficos, estatísticos, administrativos, publicitários etc.). Ou seja, a “periferia” que estimulava a produção dos filmes, fotografias e outras intervenções sensíveis em torno das quais Fernando se engajava, não poderia jamais ser reduzida a uma variedade estática de lugares, passivamente dispostos no mapa, pois envolvia vínculos dispersos por toda a tessitura da metrópole.

Mais do que uma identidade cultural homogênea ou “guetos” isolados, portanto, a “periferia”, concebida nesta chave interpretativa, corresponderia a uma aliança passível de agregar, em torno de uma referência comum, distintas populações marcadas por processos de subalternização (indígenas, negros, mulheres, LGBTQI+, refugiados, migrantes, moradores de favelas e áreas precárias etc.). Tratava-se, assim, de uma posição epis-

têmica privilegiada para o entendimento das dinâmicas socioespaciais que atuam na constituição da cidade e da paisagem desigual que a caracteriza.

Em certa medida, o *insight* ao qual tive acesso mediante a analogia tão engenhosamente construída diante de mim por Fernando, foi um elemento que, naquele momento, me permitiu confirmar, com relativa segurança, o que até então não passava de uma intuição de pesquisa, ou seja, o fato de que câmeras, ilhas de edição, gravadores, microfones, entre outros recursos sociotécnicos largamente presentes no cotidiano destes jovens interlocutores vinham sendo utilizados por estes não de forma instrumental, simplesmente como recursos voltados à representação de identidades e realidades socioculturais e espaciais consideradas como dadas, mas como verdadeiras ferramentas intelectuais, capazes de viabilizar a construção de linhas de fuga conceituais e narrativas, em relação a estereótipos comumente atribuídos às populações subalternizadas e a seus espaços e formas de habitação.

Em outras palavras, a emergência e a acessibilidade das tecnologias digitais, pareciam estar fornecendo a esses sujeitos, naquele momento, as condições ideais para a construção de novas referências identitárias, espaciais e cognitivas, corroborando a ponderação de Reis (2017), quando essa autora notabiliza o fato de que tais dispositivos (digitais) reforçam a proximidade entre sistemas de comunicação e mecanismos de produção de territorialidades; afinal:

[...] Num momento em que predomina uma matriz informacional de natureza digital, os mecanismos territoriais podem se desprender das formas consideradas mais rígidas, pesadas e estáticas [...]. Essa dinâmica própria da técnica contemporânea lança questões sobre a experiência territorial num espaço ampliado [...] pelos meios digitais, o que abre novas possibilidades de produção da vida social, política ou cultural. Também desafia a compreensão dessas territorialidades que, em seu hibridismo, exigem novas chaves interpretativas [...]. (REIS, 2017, p. 27, grifos meus).

Foi exatamente esta constatação – de que dispositivos digitais potencialmente viabilizam a produção de novas referências territoriais e conceituais –, que me incentivou a, com base nos vínculos estabelecidos com a mencionada rede de comunicadores Coletivo de Vídeo Popular (CVP), buscar entender como essa “periferia”, concebida enquanto posição epistêmica, vinha estimulando experimentações estéticas, formas de socialidade e modelos de ação política inovadores, por meio de práticas criativas centradas na produção, exibição e debate de filmes, em circuitos audiovisuais alternativos aos tradicionais circuitos comerciais. Duas perguntas que, de certo modo, orientavam a minha intuição intelectual, enquanto seguia interlocutores como Fernando e Daniel por diferentes espaços urbanos naquele momento, foram: 1) que cidade os filmes produzidos por esses jovens realizadores “periféricos” buscavam afirmar? E 2) que práticas socioespaciais se desdobravam deste referencial renovado de urbanidade?

Valendo-me, portanto, destas indagações, tratarei, nas linhas seguintes, justamente, desta “cidade periférica” (e móvel) que minha etnografia buscou reconstituir. Para tanto, começo descrevendo transformações recentes na conjuntura sociourbana brasileira e, em particular, de São Paulo, visando a apontar para o modo pelo qual processos (políticos, sociais e simbólicos) contemporâneos, ao atuarem na reconfiguração dos padrões de segregação desta metrópole, contribuíram decisivamente para a produção de experiências subjetivas desestabilizadoras e desidentificadas com referenciais sedentários e estanques da noção de “periferia”, sobretudo entre parcelas mais jovens da população; algo que estimulou o desenvolvimento de novas experimentações associativas, como o CVP.

Na sequência, tomarei como exemplo a trajetória de um de meus principais parceiros de pesquisa, o realizador audiovisual, escritor e fotógrafo Daniel Fagundes, com vistas a demonstrar tanto os impactos provocados pelas transformações comentadas no tópico anterior em seu percurso biográfico/profissional quanto as inovações estéticas e intelectuais produzidas por sua filmografia, no tocante aos modos de entendimento e repre-

sentação das dinâmicas socioespaciais que constituem, relacionalmente, as “periferias” paulistanas.

Por fim, concluo, trazendo alguns apontamentos breves sobre a importância dos estudos associados à grade analítica das “mobilidades”, com a finalidade de atribuir inteligibilidade aos recursos conceituais empregados, no esforço pela compreensão dos referenciais de urbanidade que esses cinemas “periféricos” tem se esforçado para (re)construir.

Anos 2010: reconfiguração dos padrões de segregação, produção de novas subjetividades juvenis e renovação das formas de ação coletiva nas “periferias” paulistanas

As regiões periféricas de São Paulo, sobretudo na primeira década dos anos 2000, passaram por um conjunto complexo de transformações, já densamente analisadas pela literatura socioantropológica mais recente (MARQUES, 2015; CALDEIRA, 2012, 2014; PEREIRA, 2020; RICHMOND *et al.*, 2020). No período, a combinação entre, por um lado, 1) a hegemonia de governos de centro-esquerda, comprometidos com uma agenda voltada à diminuição de desigualdades e, por outro, 2) condições macroeconômicas relativamente favoráveis, levou a uma importante ampliação da capacidade de consumo dos seus moradores e a um aumento da escolarização, sobretudo entre a população mais jovem.

Tais processos, por sua vez, impuseram uma sensível reconfiguração dos padrões de segregação característicos da metrópole paulista, à medida que a maior heterogeneidade no tocante às dinâmicas demográficas, econômicas e culturais das populações periféricas se desdobrou em efeitos muito concretos na vida cotidiana, fazendo com que a fronteira que, até a década de 1990, diferenciava mais rigidamente os espaços de residência e sociabilidade dos diferentes estratos sociais se tornasse mais porosa.

A despeito da permanência, portanto, de uma série de violências estruturais, historicamente relacionadas aos territórios marginalizados – cuja expressão mais nítida mostra-se, até hoje, na ininterrupta (e vergonhosa)

matança da população jovem e negra –, é inegável que falar em “periferias” nesses primeiros anos do século XXI tornou-se algo diferente do que significava tratar dessa temática na supracitada década de 1990, quando o grupo de rap Racionais MC’s se notabilizou como o grande porta-voz de um cenário profundamente segregado e relegado ao abandono.

Conforme dito, essas transformações todas afetaram, especialmente, a realidade cotidiana dos jovens que, se por um lado, passaram a gozar de uma série de aberturas, responsáveis por incentivar deslocamentos mais amplos pela cidade, para trabalhar, estudar, consumir ou se socializar, por outro, não puderam usufruir do alargamento das condições para essa circulação sem, ao mesmo tempo, deixarem de se submeter a uma infinidade de constrangimentos. Ou seja, apesar de uma tímida melhoria nas condições de vida e da ampliação no espectro da sua circulação, a população jovem e residente das áreas marginalizadas da metrópole paulista, nos anos 2010, seguiu sendo o alvo privilegiado das ações repressivas do estado, assim como continuou atuando profissionalmente nas posições mais precárias de um mercado de trabalho profundamente impactado pela hegemonia do modelo político-econômico neoliberal e o consequente desmonte de uma série de direitos sociais. Ademais, essa mesma população continuou sendo vítima constante de episódios de racismo, entre outras formas de violência, em diversas circunstâncias.

Outra consequência desse conjunto difuso de transformações foi a ampliação de uma disputa simbólica em torno das formas de interpretar e representar a noção polissêmica de “periferia”. Afinal, ao mesmo tempo em que a categoria passava a ser amplamente explorada pelo mercado de bens simbólicos – devido à maior capacidade de consumo/endividamento dos setores populares – aparecendo, amiúde, como marcador identitário positivo, na lógica “multiculturalista” (HALL, [2003] 2009) que associava a palavra a chaves interpretativas como “nova classe média” ou “classe C”, ela também era tratada como sinônimo de carência, pobreza e vulnerabilidade.

Frente a esse quadro, cercado de ambiguidades, as novas gerações passaram a construir mecanismos extremamente criativos, sofisticados e

eficazes de articulação sociocultural, com vistas a se posicionarem intelectual e politicamente nessa disputa sobre as formas de ler e representar a desigualdade urbana de São Paulo, assim como seus signos, visto que boa parte dessa população já não se identificava com a ideia de uma “periferia” completamente segregada e violenta nem com as reluzentes imagens das “periferias empreendedoras”, constantemente celebradas pelas mensagens publicitárias, presentes nos circuitos mediáticos e institucionais dominantes.

Realizei minha pesquisa de doutorado, justamente, buscando compreender como práticas culturais vinham sendo mobilizadas, sobretudo (mas não somente) pelos mais jovens, com vistas a elaborar respostas à controvérsia de como lidar cognitiva e politicamente com uma categoria (“periferia”) tão essencial – pelo modo como revela a desigualdade no tocante ao acesso a direitos –, mas que, na medida em que passava a ser assumida pelo mercado e pela política institucional, começou a aparecer, simultaneamente, associada à diferença (cultural) e à desigualdade (social).

Diante da facilitação do acesso a ferramentas digitais e do surgimento de uma variedade de políticas públicas direcionadas ao fomento de iniciativas culturais protagonizadas pelas populações “periféricas”⁵, no período pesquisado formaram-se diversos coletivos, articulados em torno de redes capilarizadas de produção de mídias populares. Além disso, com o desenvolvimento da web 2.0, o consequente compartilhamento de saberes sobre técnicas de produção editorial e formas de manipulação de tecnologias georreferenciadas passou também a estimular outras modalidades de intervenção intelectual da parte dos mesmos atores, como a produção de pequenas editoras independentes e a multiplicação de mapeamentos con-

5 A respeito destas transformações no âmbito das políticas culturais, ver: Muniagurria (2018) e Raposo e Aderaldo (2019).

tra hegemônicos de processos sociais muitas vezes ocultados pelos poderes “oficiais”⁶.

Como venho dizendo, interessei-me, naquele momento, por entender como essa parcela da juventude “periférica”, mais escolarizada, conectada e inscrita em circuitos cosmopolitas de produção e consumo cultural, passava a empregar seus conhecimentos e a *expertise* técnica adquirida de diferentes modos (passagens por cursos oferecidos por ONGs, formações universitárias, acompanhamento de tutoriais na internet etc.) na elaboração de ferramentas epistêmicas capazes de fazerem circular perspectivas alternativas e contra-hegemônicas de entendimento das dinâmicas socioespaciais urbanas e, mais especificamente, da fronteira centro/periferia.

Tomando, então, como plano de referência o caso específico da comunicação audiovisual, eu me baseei no estudo da mencionada rede Coletivo de Vídeo Popular (CVP), cujo acompanhamento etnográfico “multissituado” (MARCUS, 1995), ao longo de três anos, me permitiu demonstrar como esta experiência associativa foi capaz de viabilizar um modo muito original de elaboração teórica e política da posicionalidade “periférica” em meio a um cenário urbano e cultural substancialmente transformado.

A rede CVP havia sido formada em 2007, com o objetivo de consolidar um sistema de comunicação autônomo, que fosse capaz de conectar diferentes áreas e populações marginalizadas de São Paulo por meio do engajamento político audiovisual.

Todavia, o ponto mais interessante e, de certo modo, surpreendente, relacionado ao CVP, conforme já demonstrado em trabalhos anteriores (ADERALDO, 2017a, 2017b, 2018, 2019; ADERALDO; RAPOSO; 2016; SOTOMAIOR, 2016), é que a rede funcionava, entre outras coisas, como uma espécie de abrigo virtual, ou seja, como um anteparo que permitia aos seus integrantes manterem certa autonomia política em relação a todo um emaranhado de instituições do chamado “terceiro setor” (ONGs, fundações

6 Sobre esses mapeamentos contra hegemônicos e as pedagogias militantes que os envolvem, ver: Aderaldo (2018) e Aderaldo (2019).

empresariais, setores da oficialidade pública etc.), com as quais os jovens realizadores audiovisuais que a integravam conviviam e das quais muitas vezes dependiam economicamente, apesar das críticas que faziam nas interações cotidianas.

O fato é que a maioria dos sujeitos envolvidos com o CVP havia aprendido a manipular as ferramentas audiovisuais depois de passarem por seguidas experiências de formação em cursos oferecidos por ONGs; além disso, gradualmente, o acúmulo dessas experiências, não só como aprendizes, mas também como prestadores de serviços, educadores, entre outras funções que passaram a exercer, deu lugar à consciência – compartilhada coletivamente –, de que, apesar da seriedade e da importância de algumas ações, tais organizações se encontravam inscritas numa espécie de ecossistema corporativo, embasado no discurso da chamada “responsabilidade social” que, para funcionar, dependia de sua capacidade em converter a “diferença” dos jovens entendidos como “público-alvo” dessas iniciativas num valor que soasse atrativo nos termos da filantropia empresarial; o que, não raro, levava-os a desempenharem papéis profundamente constrangedores, na medida em que se viam obrigados a “vestir a camisa” de “vítimas excluídas”, sempre à espera de “oportunidades”, ao invés de se fazerem reconhecer como sujeitos políticos emancipados, reivindicando direitos.

Em outras palavras, essas pessoas foram se dando conta de que o sistema que prometia lutar contra desigualdades estruturais por meio da democratização do acesso a conhecimentos no campo da produção audiovisual acabava, em muitos casos, retroalimentando as mesmas desigualdades que dizia combater, uma vez que suas engrenagens simbólicas eram amparadas por uma “economia moral” (FASSIN, 2018) que perpetuava relações de poder muito perversas, as quais os jovens experimentavam de forma concreta no cotidiano quando, por exemplo, recebiam um prêmio num festival e viam o reconhecimento pelo mesmo ser creditado às instituições que deram a eles a “oportunidade” ou quando uma dessas organizações explorava sua mão de obra qualificada na produção de vídeos institucionais, economizando recursos e, posteriormente, se promovia dizendo ter oferecido

a “oportunidade” aos “jovens aprendizes”, como se estes (e não a própria instituição) tivessem sido os maiores beneficiários da ação. Também eram frequentes as críticas em relação às barreiras que se criavam para que esses realizadores pudessem, de fato, ingressar como profissionais nas posições mais prestigiadas do mercado audiovisual brasileiro, justamente por carregarem o estigma de serem vistos como “jovens de periferia” ou “jovens de projeto social”.

Foi, portanto, justamente a reflexão coletiva sobre essas formas (sorrateiras) de manutenção de desigualdades, que estimulou a formação do CVP. Na época da pesquisa, conforme dito, além de acompanhar reuniões e discussões dos integrantes da rede, examinei muitos materiais bibliográficos e audiovisuais que eles produziram, os quais tematizavam, com certa insistência, o modo pelo qual interpretações dogmáticas da ideia de “periferia” acabavam, amiúde, sendo convertidas em formas complexas de exploração simbólica e laboral dos jovens produtores culturais.

Em campo, por exemplo, com certa frequência, pude escutar falas como as que destaco a seguir: 1) “Às vezes, essa coisa de nos apresentar como ‘jovens realizadores da periferia’ serve para desvalorizar a nossa mão de obra. Nem sempre o que eles entendem por ‘periferia’ é a mesma coisa que a gente entende” ou, ainda, 2) “Eles querem lucrar com a nossa diversidade”. Tais formas discursivas, ao serem associadas aos filmes, textos, entre outros materiais que os jovens produziam, mostravam nitidamente como meus interlocutores estavam impelidos a desenvolver não só posicionamentos políticos, mas também teorias e protocolos estéticos que os permitissem fazer circular novos recursos interpretativos sobre a desigualdade urbana, sem recair em velhos clichês.

Com vistas, portanto, a refletir mais detidamente sobre os processos vinculados ao desenvolvimento dos mencionados protocolos estéticos, assim como a respeito das teorias socioespaciais subjacentes a eles, no caso da produção audiovisual “periférica”, valer-me-ei, no tópico seguinte, de cenas da trajetória pessoal e profissional de um de meus principais parceiros de pesquisa, o realizador audiovisual, fotógrafo e escritor, Daniel Fagundes.

Luz, câmera, imaginação! As geografias circulatórias do “cinema periférico” de Daniel Fagundes

Conheci Daniel em 2009, quando eu ainda dava os primeiros passos em minha pesquisa de doutorado. E, após nosso primeiro encontro, ele se tornou um de meus principais interlocutores durante a escrita da tese; de lá para cá, também nos tornamos grandes amigos e parceiros em diferentes projetos comuns⁷.

A câmera o encontrou quando, conforme lembrou numa conversa recente que tivemos, ele “[...] pensava numa maneira de pedir demissão da metalúrgica na qual trabalhava, depois de inúmeras situações de constrangimento”. Foi ao passar em frente à sede de uma ONG no caminho de volta para casa, depois de um dia intenso e desgastante de trabalho, que o jovem avistou uma faixa, na qual podia ler a seguinte frase: “Já pensou em fazer um filme?”. Tratava-se da chamada das oficinas da Associação Cultural Kinofórum⁸, importante instituição que há mais de 20 anos se dedica à formação audiovisual de jovens em diferentes regiões periféricas da capital paulista. Ali, Daniel encontrou o que me descreveu como “[...] um caminho, nem sempre fácil, mas que se mostrou uma oportunidade e uma alternativa de emprego da minha força de trabalho, de forma criativa e fora da lógica braçal conhecida até então”.

À época ele tinha 17 anos; de lá para cá, outros 17 anos se passaram. Não por acaso, Daniel sempre faz questão de observar que seus filmes acompanharam não só suas transformações pessoais e subjetivas como também as transformações sociais do próprio país e da cidade de São Paulo, onde vive até hoje, com sua família.

7 Além de falas em eventos públicos, eu e Daniel também temos compartilhado a autoria de alguns artigos, ainda não publicados e, mais recentemente, demos início a uma websérie chamada “Em Movimento”, cujo primeiro episódio, que teve como convidado o antropólogo Alexandre Barbosa Pereira, pode ser visto em: <https://www.youtube.com/watch?v=SVF97VltFPM&t=78s>

8 Para mais detalhes, ver: <http://www.kinoforum.org.br/>

A oportunidade de fazer algo fora do preestabelecido caminho fabril, comum a tantos jovens com sua mesma origem surgiu, como faz questão de ressaltar, junto com a ascensão do governo Lula, em 2002. Primeiro governo de “centro-esquerda” do pós-ditadura e que tinha um forte apelo simbólico, por ter como liderança um ex-metalúrgico, assim como o próprio Daniel.

Os governos petistas, apesar de suas muitas contradições, foram responsáveis, ao longo dos quatro mandatos que estiveram no poder – até o contestável impeachment da presidenta Dilma Rousseff, em 2016 –, pela realização de um conjunto diversificado de políticas de combate às desigualdades, como a lei de cotas nas universidades e o estímulo a um ousado projeto de distribuição de recursos no campo da cultura, com o programa Cultura Viva do, hoje extinto, Ministério da Cultura (MinC).

Naquele período, também foram desenvolvidos projetos voltados à preservação das culturas tradicionais e políticas dedicadas ao incremento da cultura digital. Implementou-se, ainda, a lei de valorização das culturas negras e indígenas nos currículos escolares e foi criado o Programa Universidade para Todos (PROUNI) que, embora muito controverso⁹, inegavelmente introduziu milhares de jovens das periferias nas faculdades particulares, entre os quais, o próprio Daniel.

Além disso, no momento em que o jovem realizador começou a produzir os primeiros vídeos, o então vereador Nabil Bonduki (PT) havia recém-apresentado o Projeto de Lei nº 681/2002, instituindo nas instâncias municipais o Programa de Valorização às Iniciativas Culturais (VAI)¹⁰, durante a gestão da prefeita de São Paulo Marta Suplicy – à época, também filiada ao PT –; isso fez com que, naquela altura, condições políticas muito favoráveis começassem a surgir, possibilitando, por exemplo, o repasse

9 Sobre as controvérsias em torno deste modelo de política educacional, ver, especialmente, Macedo (2020).

10 Sobre o VAI, ver: <https://programavai.blogspot.com/>. Conferir, também, Raposo e Aderaldo (2019).

de verbas para o financiamento de iniciativas desenvolvidas por coletivos culturais sem formalização jurídica na cidade, os quais, até então, nunca haviam sido sequer notados pelos poderes públicos.

O Núcleo de Comunicação Alternativa (NCA) – coletivo do qual Daniel fazia parte, juntamente com Fernando –, deu seus primeiros passos nesse momento, em 2005, efetivando, conforme já adiantei, uma série de atividades de difusão cinematográfica. Foi, aliás, com o recurso do programa VAI que, em 2009, o coletivo fez aquela que, talvez, tenha sido sua produção mais impactante, o filme (doc-fic) “Videolência” (NCA, 2009), que tinha como objetivo apresentar a realidade e os desafios (políticos, culturais, econômicos e intelectuais) enfrentados pelos realizadores de vídeo popular do período.

Naquela altura, Fernando estava cursando filosofia como bolsista na Faculdade São Camilo, enquanto Daniel cursava produção audiovisual na Universidade Paulista (UNIP), também como bolsista (Prouni), ao lado de outro integrante do coletivo, Paulo Pucci. Diego Soares, o quarto membro, fazia um curso técnico na Escola Livre de Cinema e Vídeo de Santo André, todos numa intensa imersão em estudos na área buscando, cada um a seu modo, respostas para vários dilemas comuns, do tipo: como fazer filmes retratando a realidade desigual que viviam sem reproduzir estereótipos comumente usados nas instituições do terceiro setor e na mídia corporativa? E como falar da periferia sem deixar que esse “rótulo” limitasse a capacidade de movimento das mensagens que queriam transmitir?

O filme, lançado em 2009, de certo modo, captou todas essas questões, as quais já eram largamente compartilhadas com um volume muito maior de jovens que passava a fazer seus primeiros vídeos naquele período. Boa parte deles ingressou na rede CVP posteriormente. A particularidade que fez com que a obra do NCA fosse reconhecida como um verdadeiro marco referencial para os realizadores “periféricos” de São Paulo, no entanto, se refere ao modo como, ao invés de tomar a “periferia” simplesmente como uma categoria identitária autoevidente, o vídeo buscou problematizar seus usos normativos e irrefletidos, ao mostrar que o próprio

termo (“periferia”) era razão de disputas muito acirradas entre diferentes atores, com distintos interesses.

Ao longo de seus 60 minutos, o que vemos é uma profunda e rigorosa investigação sobre os diferentes usos e significados atribuídos à ideia de “periferia” por ONGs, coletivos de realizadores audiovisuais independentes, meios de comunicação, empresas financiadoras de projetos sociais, campanhas publicitárias, indústria audiovisual hegemônica, movimentos sociais etc. Tudo isso para sustentar uma tese de fundo, que consiste em apontar para o fato de que os setores dominantes buscam definir a “periferia” sempre de modo a promoverem seus interesses. E como controlam os meios hegemônicos de produção de representações (cinema comercial, TV, publicidade, empresas jornalísticas etc.), estes acabam se valendo de recursos audiovisuais com vistas a fazerem suas interpretações da desigualdade urbana passarem como a própria “realidade”, perpetuando, assim, o domínio ideológico sobre as classes subalternizadas. Essa seria, portanto, a “videolência” que dava título ao filme.

Dessa maneira, o vídeo do NCA se esforçou por desconstruir o automatismo da “periferia” enquanto “identidade cultural” fixa e buscou revelar como as formas de representação desta categoria (“periferia”) refletiam, no fundo, relações de poder muito complexas, cujo enfrentamento deveria exigir, antes de tudo, alternativas intelectuais relacionadas às formas de ler o urbano e nomear os signos de sua desigualdade.

Além disso, a obra evidenciou outra característica que se mostraria notável nas demais produções audiovisuais que contaram com a participação de Daniel e de outros jovens que, assim como ele, deram os primeiros passos no audiovisual durante a primeira década dos anos 2000; a saber, a marca da circulação. Ou seja, de cinemas que se esforçam por aproximar atores sociais e realidades socioespaciais muitas vezes inesperadas, como: favelas, ocupações, universidades, movimentos sociais etc.

O NCA encerrou as atividades em 2017, por uma série de razões, entre as quais a dificuldade de seus membros conciliarem as pressões da vida adulta (filhos, trabalho, mudanças de endereço etc.) com projetos “enga-

jados”, sem retornos financeiros significativos e num ambiente político oposto ao que estimulou sua formação, quando o setor cultural entrava num período de enorme precarização e sucateamento. Com o fim do coletivo, Daniel criou junto com sua companheira, Fernanda Vargas, uma pequena produtora de vídeos chamada Caramuja: pesquisa, memória e audiovisual¹¹.

A Caramuja, por sua vez, além de viabilizar a continuidade das produções “engajadas”, também se tornou uma forma de “ganhar a vida”¹² num momento em que, conforme dito, todo um ciclo socioeconômico e político positivo relacionado à economia da cultura chegava ao fim no país, sobretudo após a eleição do presidente de extrema direita Jair Bolsonaro, em 2018. Neste novo (e hostil) cenário, o realizador mudou-se para a área central de São Paulo e, além das atividades profissionais cotidianas que cumpria na produtora¹³, mergulhou, juntamente com Fernanda, em outros projetos autorais de investigação audiovisual sobre questões centradas em temas que interseccionam marcadores como raça, classe, gênero e dinâmicas socioespaciais “móveis”.

Este foi o caso de “Oxente Bixiga” (CARAMUJA, 2021), documentário que trata do bairro central no qual a dupla de realizadores e sócios fundado-

11 Vale notabilizar para os propósitos deste capítulo que a ideia de ter a variação feminina do caramujo como símbolo da produtora decorre da identificação com o fato de o animal carregar sua “casa” nas costas, o que permite que ele possa se fixar nos próprios caminhos que traça, tornando o movimento no lugar de sua permanência.

12 Reflexões antropológicas recentes têm investido esforços na tentativa de “repensar a economia”, enfocando as análises sobre processos dinâmicos ligados às formas de “ganhar a vida”, ou seja, sobre formas que não tomem como ponto de partida referenciais normativos preestabelecidos de problemas, tais como “precarização” e “pobreza”, para a análise da vida social dos interlocutores. Segundo esta concepção, é preciso colocar acento, sobretudo, nas formas (criativas e complexas) que as pessoas produzem para gozarem de uma vida que consideram digna. Para mais detalhes a respeito, ver o dossiê “Perspectivas antropológicas sobre las formas de (ganarse la) vida”, no seguinte link: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/8270>

13 Refiro-me a atividades como filmagens particulares, vídeos institucionais, além de distintos editais públicos, nos quais Daniel se inscrevia, utilizando o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) da Caramuja. Para maiores detalhes sobre a atuação e o portfólio produzido pela produtora, ver: <https://www.caramuja.com/>

res da Caramuja viveu por cinco anos; qual seja, o Bixiga, também conhecido como Bela Vista. Historicamente identificado pelas marcas da imigração italiana e pela famosa festa associada a essa “comunidade”: a “Festa da Achiropita”¹⁴, o lugar, visto “de dentro” ou, em outras palavras, por meio de uma perspectiva epistêmica “periférica”, revela inúmeras outras camadas, por se tratar de um território de referência igualmente importante para a memória da população negra e nordestina de São Paulo. Foi, aliás, justamente desta percepção que nasceu a ideia, inicialmente, para a pesquisa feita por Fernanda, no contexto de um mestrado na área de Ciências Sociais na Universidade Federal do ABC (UFABC) e, num segundo momento, para o referido documentário¹⁵. A dupla realizou um trabalho conjunto de pesquisa de arquivos e produção de registros audiovisuais, frequentando festas populares, redes de comércio inspiradas nas “tradições nordestinas”, ensaios da escola de samba Vai-Vai, espaços religiosos, museus e lugares de memória, além do acompanhamento dos fluxos configurados por uma linha particular de ônibus que faz, há mais de 40 anos, o trajeto de 2.667 km entre a cidade de Mombaça, no sertão central do Ceará, e a rua Santo Antônio, via principal da região.

No decorrer do filme, portanto, os realizadores buscam mostrar a complexidade dos aspectos físicos, simbólicos e econômicos que confluem na produção do Bixiga como “lugar de memória” de núcleos populacionais que, embora muito diversos entre si, se articulam a partir de um sistema de interdependências responsável por converter a região, ela própria, numa atração cultural e num polo de oportunidades econômicas e políticas bastante privilegiado.

14 Para maiores detalhes, ver: <https://www.achiropita.org.br/94-festa-edicao-especial/como-tudo-come%C3%A7ou>

15 Vale ressaltar que Fernanda é filha de um imigrante boliviano e uma mãe cearense; assim, tanto a pesquisa quanto o documentário tomam, como fio narrativo, seus vínculos com os processos migratórios de sua família. Para mais informações a respeito do trabalho, ver Vargas (2019).

Dessa maneira, o documentário quebra uma visão fetichista e estancada do espaço, já que evita tomar o bairro como um lugar fixo, com uma história única e linear e se esforça, ao invés disso, por notabilizar o modo pelo qual o Bixiga é, ele próprio, produzido simbolicamente por complexos arranjos socioespaciais, econômicos e culturais mobilizados por distintas rotas migrantes.

É o que vemos quando, por exemplo, um interlocutor da dupla de realizadores, fortemente articulado com núcleos políticos influentes da cidade de Mombaça, decide se valer do ambiente marcadamente multicultural do Bixiga, para criar a “Festa dos filhos e amigos de Mombaça” e, assim, fazer a própria cidade nordestina circular num ambiente de trocas mais abrangente, na região mais rica do país, o que permite a viabilização, por exemplo, da vinda do padre da igreja central de Mombaça para rezar uma missa na principal igreja do Bixiga, a qual é transmitida ao vivo por rádio e internet para os residentes da cidade nordestina.

Dessa festa também se consolidam articulações no campo da indústria do turismo e se cria um verdadeiro “corredor” para o incremento da circulação de políticos, personalidades e artistas de Mombaça e outras pequenas cidades de seu entorno em espaços mais favoráveis economicamente e em termos de visibilidade, como ocorre no caso da organização de shows com grupos de forró, numa casa de espetáculos do Bixiga.

Mais do que um filme sobre “a história” de um bairro ou de uma população específica e territorialmente “fixada”, “Oxente Bixiga” acaba se revelando como uma obra que dá relevo a um tipo de experiência espaço-temporal que se faz do e no movimento e que, por isso, não pode ser compreendida por meio do sedentarismo epistêmico dos enfoques dualistas tradicionais, como centro/periferia, virtual/real, local/global, sudeste/nordeste.

Ao contrário de opor o cosmopolita bairro do Bixiga ao município nordestino de Mombaça, o que o filme faz é revelar o modo pelo qual territorialidades e subjetividades específicas se desdobram justamente da interação constante e sistemática entre esses territórios, na medida em que a

“ponte” sob a qual essa comunicação (econômica, cultural e política) se estabiliza passa a ser, ela própria, capitalizada por atores-chave (autoridades políticas, artistas, religiosos, empresários etc.) deste circuito¹⁶.

Este segundo filme revela, assim, o amadurecimento de uma forma de pensamento e de um método de investigação audiovisual sobre as formas dinâmicas e relacionais de entendimento da cidade e de suas margens, que já podia ser visto em “Videolência” (2009) e foi sendo gestado por Daniel, bem como por outros realizadores coetâneos, os quais, assim como ele, se forjaram subjetivamente num contexto de profundas transformações sociopolíticas, principalmente nas periferias dos grandes centros urbanos brasileiros.

As “periferias” responsáveis por estimular esses(as) realizadores(as) a fazerem filmes como os que mencionei brevemente aqui, passam, portanto, longe de corresponder ao estereótipo que as supõe simplesmente no registro da fixidez e da falta. Tratam-se, conforme tenho argumentado, de sistemas de interação multilocalizados, capazes de produzirem centralidades alternativas e, ao mesmo tempo, de revelarem outras sensibilidades territoriais, suspensas no intervalo entre o ir e o vir constante entre temporalidades e espacialidades diversas. Tais interlocutores(as) fazem, assim, de seus cinemas, uma verdadeira “arte cidadã” (CAMPOS; SARROUY, 2020), engajada em torno do compromisso de notabilizar mundos densamente povoados, embora não perceptíveis à primeira vista.

Os filmes de Daniel, assim como de boa parte de sua geração de moradores de regiões “periféricas”, parecem, assim, insistir em apontar para novas possibilidades de ler a “periferia”, sob uma ótica relacional marcada – como argumenta Carmo (2009) ao tratar da dimensão compósita do espaço – mais pela tensão do que pela simples oposição entre áreas e populações atravessadas por acentuadas desigualdades (sociais, econômicas, urbanísticas).

16 Sobre o uso da mobilidade como capital, vale mencionar os estudos de Kauffman, Bergman e Joye (2004) e de Urry (2007).

Dizendo de um outro modo, parece-me que o sistema de diferenças que tem norteado a sensibilidade estética e política desses e dessas jovens, ao contrário de partir da alteridade radical entre universos que seriam essencialmente distintos, aproxima-se da ideia de *différance*, desenvolvida pelo filósofo francês Jacques Derrida¹⁷, a qual, como lembra Canclini (2007, p. 114), se refere ao:

[...] processamento de uma diferença que se desliza permanentemente dentro de outra. Não se pode dizer onde acabam os britânicos e começam suas colônias, onde acabam os espanhóis e onde começam os latino-americanos e os indígenas. Nenhum desses grupos permanece mais dentro dos seus limites [...]. Quando dizemos “fronteiras”, pensamos, sobretudo, nas coisas que passam através delas.

Saberes móveis e epistemologias periféricas: pequena nota (in)conclusiva

No decorrer deste capítulo, busquei valer-me da experiência acumulada ao longo de mais de dez anos acompanhando etnograficamente um conjunto diversificado de ações e mobilizações protagonizadas por uma geração contemporânea de realizadores(as) audiovisuais “periféricos(as)”, com vistas a demonstrar como esses sujeitos tem se valido do uso tático de dispositivos digitais – câmeras, projetores, gravadores, microfones e até drones – para desenvolverem saídas intelectuais que se revelem capazes de produzir referências socioespaciais “flexíveis”, as quais, por sua vez, notabilizem a per-

17 Como nota Sérgio Costa (2006, p. 98), “[...] ao cunhar o neologismo *différance* como corruptela do vocábulo francês *différence* (diferença), Derrida indica a existência de uma diferença que não é traduzível no processo de significação dos signos, nem organizável nas polaridades identitárias – eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto, mulher/homem, preto/branco, signifiante/significado. Essas distinções e classificações binárias representam o modo ocidental, logocêntrico de apreender o mundo e constituem a base de estruturas de dominação modernas”.

cepção (relacional) de processos quase sempre ocultados pelas tipologias binárias tradicionais quanto aos modos de entendimento das dinâmicas espaço-temporais urbanas.

Nesse sentido, tem-se revelado profícuo o diálogo permanente com autores(as) que, embora filiados(as) a distintas tradições acadêmicas e diversos campos disciplinares, se aproximam em torno do interesse comum por tomar as “mobilidades” não simplesmente como objeto mas, sobretudo, como uma grade analítica voltada à compreensão sistêmica de fenômenos sociais profundamente desiguais e cujo acompanhamento etnográfico nos obriga a atravessar múltiplas e simultâneas escalas e posições.

Recentemente, boas revisões bibliográficas, inclusive no Brasil, têm buscado sistematizar a contribuição dos estudos com base na chamada “virada móvel”, quanto ao desenvolvimento da teoria social¹⁸. Valendo-me do diálogo com essas fontes, pontuo como um de seus principais aportes – embora herdado do *spatial turn* dos anos 1980, como lembram Freire-Medeiros e Lages (2020, p. 122) –, justamente a tomada do “espaço” como uma dimensão central das experiências sociais. Conforme pondera a mencionada dupla de autores:

Antes tido como apartado do “social” e preterido em nome de um tempo concebido como domínio ativo das transformações humanas, o espaço assume uma centralidade inédita até então. Já não se tratava, porém, do espaço enraizado da tradição etnográfica – o campo territorialmente circunscrito e ontologicamente estável –, mas da observação das rotas pelas quais as formas socioculturais são feitas e refeitas (Clifford, 1997) de conjuntos de relações multilocalizadas (Marcus, 1995). (FREIRE-MEDEIROS; LAGES, 2020, p. 122).

18 Nesse sentido, vale mencionar as revisões produzidas por Sheller e Urry (2006), Jirón e Imilán (2018), Büscher e Veloso (2018) e Freire-Medeiros e Lages (2020). No entanto, cabe destacar a ênfase sociológica dessas sistematizações e uma certa carência de textos que tratem de forma mais enfática da contribuição antropológica no referido debate.

Com isso, evidencia-se o esforço heurístico dessa disposição analítica, na busca por “[...] evitar o ‘fetichismo espacial’ das noções substantivistas da sociedade como território fixo [...], redirecionando o foco para as espacializações móveis” (FREIRE-MEDEIROS; LAGES, 2020, p. 122).

Todavia, penso que esta reflexão a respeito dos aportes teóricos dedicados a desvelar as facetas “móveis” subjacentes às dinâmicas socioespaciais contemporâneas, tem ganhado novas e fundamentais contribuições diante do surgimento de análises antropológicas, por exemplo, as de Michel Agier (2011, 2013, 2016)¹⁹, na medida em que esse autor tem se esforçado por produzir teorias etnográficas baseadas no acompanhamento empírico de situações implicadas nas experiências circulatorias das populações que designa como “homens-fronteira”²⁰ e nos ambientes (liminares) entendidos por ele como “lugares-fronteira”, tais como: assentamentos urbanos, campos de refugiados, zonas de trânsito, ocupações etc.

O que a abordagem levada a cabo pelas etnografias do antropólogo francês nos permite enxergar são, sobretudo, as transformações culturais e subjetivas daqueles que, por uma série de contingências (políticas, econômicas e sociais) específicas, se veem obrigados a fazer da fronteira não um simples ponto de passagem, mas um verdadeiro lugar de permanência (AGIER, 2011, 2013, 2016).

Além disso, segundo o autor, todo um novo quadro de referências (geográficas, intelectuais, simbólicas, econômicas) se organiza nestes interstícios do mundo globalizado e essas experiências, por sua vez, nos direcionam no sentido de um “cosmopolitismo” muito específico, já que a chegada na fronteira e a entrada no “labirinto cultural” que marca esta experiência envolve, simultaneamente, a consciência de pertencer ao mundo

19 Outro referencial importante, mas que não será aprofundado aqui, é o trabalho do antropólogo escocês Tim Ingold.

20 Seguindo sua tipologia, podemos pensar no caso das categorias (intercambiáveis) de “refugiados”, “párias” e “metecos”. Para mais detalhes, ver Agier (2013, 2016).

e o distanciamento das identidades herdadas pelas tradições culturais anteriores (AGIER, 2011, 2013, 2016).

A compreensão desses novos ambientes de pesquisa nos obriga, assim, a tomar distância, ao mesmo tempo, de certo 1) “etnicismo metodológico” quando buscamos uma identidade cultural, na qual possamos fixar os sujeitos e do 2) “nacionalismo metodológico”, que envolve a associação naturalizada entre os limites estabelecidos pelas fronteiras nacionais e as experiências socioculturais de nossos interlocutores.

Agier (2016, p. 7), com isso, mostra que a análise dessas experiências culturais (dinâmicas, fluidas e multissituadas) típicas do mundo contemporâneo, pede-nos não exatamente um “descentramento cultural”, mas uma capacidade de “descentramento epistêmico” que nos permita perceber e dialogar com a inteligência prática daqueles que “[...] possuem um conhecimento concreto do mundo que ‘nós’, que nos supomos cosmopolitas, não temos realmente”.

Em outras palavras, isso significa que a imaginação conceitual não é um monopólio exclusivo de pesquisadores. Ou seja, os interlocutores que cruzamos no campo também produzem, a partir dos mais distintos *backgrounds*, teorias para formular soluções e estratégias de posicionamento intelectual e político diante de impasses que atravessam os seus caminhos e que podem ir da manifestação crítica de refugiados frente ao “sistema humanitário” até as controvérsias que apresentei aqui, relativas à interpelação política de jovens realizadores audiovisuais independentes, em relação ao princípio da chamada “responsabilidade social”, com seus arranjos institucionais e normativos.

À vista disso, o ato de perceber com a devida atenção os repertórios intelectuais mobilizados pelas práticas associativas e pelos filmes produzidos no circuito audiovisual “periférico” destacado ao longo destas páginas, teve como tarefa central jogar luz sobre os modos pelos quais um conjunto de vínculos associativos e repertórios de ação coletiva tem sido formado como desdobramento do desejo das novas gerações em atribuir visibilidade a processos abrangentes e desiguais que concepções normativas e substan-

cialistas (administrativas, estatísticas, mercadológicas etc.) do termo “periferia” insistem em nublá-la.

Produzir e distribuir filmes orientados pela posicionalidade epistêmica “periférica” é, por assim dizer, uma das maneiras encontradas pelos jovens para desenvolver novos referenciais de urbanidade, assim como espaços de enunciação e protocolos estéticos que os permitam revelar – (áudio)visual e intelectualmente – uma cidade na qual coexistem (sob tensão) muitas cidades.

Referências bibliográficas

ADERALDO, Guilherme. Entre imagens e imaginários: estética e política nas intervenções visuais/audiovisuais de coletivos culturais paulistanos. In: FRÚGOLI JR., Heitor; KOWARICK, Lúcio (org.). *Pluralidade urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos*. São Paulo: Editora 34; Fapesp, 2016. p. 55-79.

ADERALDO, Guilherme. *Reinventando a cidade: uma etnografia das lutas simbólicas entre coletivos culturais vídeo-ativistas nas “periferias” de São Paulo*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2017a.

ADERALDO, Guilherme. 2017 b. “Linguagem audiovisual e insurgências populares: reconstituindo uma experiência associativa entre jovens vídeo-ativistas nas “periferias” paulistanas. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 18, n. 44, p. 74-101, 2017b.

ADERALDO, Guilherme. Visualidades urbanas e poéticas da resistência: reflexões a partir de dois itinerários de pesquisa. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 45, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2018.0i45.a42002>. Acesso em: 20 maio 2021.

ADERALDO, Guilherme. Thinking About (and with) Maps: A Reflection on Artistic-Activist Interventions in Contemporary Metropolises. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 16, e16503, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412019v16d503>. Acesso em: 20 maio 2021.

ADERALDO, Guilherme; RAPOSO, Otávio. Deslocando fronteiras: notas sobre intervenções estéticas, economia cultural e mobilidade juvenil em áreas periféricas de São Paulo e Lisboa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 22, n. 45, p. 279-305, 2016.

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

AGIER, Michel. *La condition cosmopolite: l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris: Éditions La Decouverte, 2013.

AGIER, Michel. Nova Cosmópolis: as fronteiras como objeto de conflito no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira Ciências Sociais*, São Paulo, v. 31, n. 91, e319103, 2016.

BÜSCHER, Monica; VELOSO, Letícia. Métodos Móveis. *Tempo Social*, v. 30, n. 2, p. 133-151, 2018.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Inscrição e circulação: novas visibilidades e configurações do espaço público em São Paulo. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 94, p. 31-67, 2012.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Qual a novidade dos rolezinhos? Espaço público, desigualdade e mudança em São Paulo. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 98, p. 13-20, 2014.

CAMPOS, Ricardo; SARROUY, Alix. Juventude, criatividade e agência política. *Revista Tomo*, Sergipe, n. 36, p. 17-45, 2020.

CANCLINI, Nestor Garcia. *A globalização imaginada*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2007.

CARAMUJA. 2021. Disponível em: <https://www.caramuja.com/>. Acesso em: 20 maio 2021.

CARMO, Renato Miguel. Do espaço abstrato ao espaço compósito: refletindo sobre as tensões entre mobilidades e espacialidades. In: CARMO, Renato Miguel; SIMÕES, José Alberto (org.). *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos*. Lisboa: ICS, 2009. p. 41-56.

COSTA, Sérgio. 2006. *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

FASSIN, Didier. *Por una repolitización del mundo: las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ed. Siglo Veintiuno, 2018.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; LAGES, Mauricio Piatti. A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 123, p. 121-142, 2020.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; NAME, Leo. Epistemologia da laje. *Tempo Social* [online], v. 31, n. 1, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2019.151262/>. Acesso em: 20 maio 2021.

HALL, Stuart. [2003]. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

INGOLD, Tim. [2007]. *Líneas: uma breve historia*. Barcelona. Barcelona: Ed. Gedisa, 2015.

JIRÓN, Paola; IMILÁN, Walter. Moviendo los estudios urbanos. La movilidad como objeto de estudio o como enfoque para comprender la ciudad contemporánea. *Quid*, v. 16, n. 10, p. 17-36, 2018.

KAUFMANN, Vincent; BERGMAN, Manfred Max; JOYE, Dominique. Motility: mobility as capital. *International Journal of Urban and Regional Research*, v. 28, n. 4, p. 745-756, 2004.

MACEDO, Renata Mourão. “Agora quer ser rica?” negociações cotidianas sobre classe e mobilidade social entre estudantes universitárias. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 50, p. 215-242, 2000.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 24(1), 95-117. 1995. DOI: 10.1146/annurev.an.24.100195.000523

MARQUES, Eduardo César Leão. *A metrópole de São Paulo no século XXI: espaços, heterogeneidades e desigualdades*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

MARTÍN ALCOFF, Linda. [2011]. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado*, v. 1, n. 31, 129-143, 2016.

MUNIAGURRIA, Lorena Avellar. *Políticas da cultura: trânsitos, encontros e militância na construção de uma política nacional*. 1. ed. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2018.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. Marcas de vida na paisagem de São Paulo: a “pixação” como epitáfio de uma cidade vandalizada. *Revista de Estudos Sociais*, Bogotá, n. 72, p. 58-69, 2020.

RAPOSO, Otávio; ADERALDO, Guilherme. Políticas públicas e produção artístico-cultural entre jovens das periferias de Lisboa e São Paulo. *Etnográfica* [Online], v. 23, n. 1, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6395>. Acesso em: 20 maio 2021.

REIS, Ruth. Desafios para um programa de estudos sobre comunicação e territorialidades. In: ZANETTI, Daniela; REIS, Ruth (org.). *Comunicação e territorialidades: poder e cultura, redes e mídias*. Vitória, Edufes, 2017. p. 22-34.

RICHMOND, Matthew Aaron *et al.* (org.). *Espaços periféricos: política, violência e território nas bordas da cidade*. São Carlos: Edufscar, 2020.

SHELLER, Mimi; URRY, John. The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, v. 38, n. 2, p. 207-26, 2006.

SOTOMAIOR, Gabriel de Barcelos. Imagens, Imaginários e Representações no Movimento de Vídeo Popular. *Revista Esferas*, [S. l.], n. 7, 2016. Disponível em: <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/esf/article/view/6957>. Acesso em: 20 jul. 2021.

URRY, John. *Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007.

VARGAS, Fernanda. *Bixiga-Mombaça: entre lugares, percursos e memórias*. 2019. 000 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2019.

Habitar e mover-se no deserto que se torna cidade

Candice Vidal e Souza

Rosa e o deserto

Era segunda-feira, no meio da manhã, quando cheguei ao projeto social coordenado por Rosa, 55 anos. O espaço fica na parte de trás do lote, na parte de baixo da construção de um pequeno supermercado, por onde se chega por um caminho recoberto de brita. É uma sala aberta com cozinha, prateleiras para livros e brinquedos onde ficam as crianças que recebem almoço e acompanhamento escolar. Daqui se avista bem perto a mineração embargada judicialmente e os lotes entre altos e baixos que seguem até o final do bairro. Adiante, apenas as montanhas e alguns trechos de matas ciliares. Sentamo-nos para conversar nas cadeiras pequenas das crianças e Rosa iniciou sua história sobre sua chegada ao bairro de Água Limpa há 14 anos: “Eu vivi o deserto”. Neste capítulo, pretendo explorar a ideia de viver em um deserto nessa região em expansão situada no município de Itabirito, vizinho da Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), Minas Gerais¹. Parte de Água Limpa está situada no município de Nova Lima, pertencente à RMBH. Desde 2016 faço visitas irregulares ao setor do bairro com morado-

1 Observo que a ideia de habitar um deserto está presente na pesquisa de Daniela Perutti (2015) no quilombo Família Magalhães (Nova Roma, Goiás), relacionada à percepção de que a cidade está esvaziando, na iminência de se acabar. O sentido que prevalecerá aqui é o do deserto como condição que descreve o começo e não o fim de um território em progressiva ampliação de suas possibilidades de habitação.

Esse é o contexto de vida das mulheres que são as personagens de biografias que envolvem deslocamentos em busca de um lugar para morar e movimentos rotineiros para cumprir as demandas diárias do cuidado de si e de sua família. O lugar deserto, por ser frio à noite e quente durante o dia, é montanhoso, com ruas íngremes de terra a serem transpostas para se chegar aos vizinhos, à mercearia, ao posto de saúde, à parada de ônibus. A pequena quantidade de moradores também era um indício da ocupação rarefeita dessa porção do bairro: quando Rosa e o marido chegaram havia apenas oito crianças, que passaram a almoçar no pequeno comércio que ela montou antes ou depois da escola, para onde eram levadas pelas vans escolares fornecidas por muito tempo apenas pela prefeitura de Nova Lima. O deserto encontrado por Rosa tinha escassez de água: ela comprava um recipiente com 20 litros de água para todos os usos da casa que construiu para viver com o marido. A energia elétrica só chegou a sua casa porque eles pagaram ao morador que sabe fazer as ligações necessárias para o fornecimento das casas e dos poucos postes da rua. Quase nada disso vem do Estado; as condições básicas para a vida minimamente confortável vêm das soluções articuladas pelos moradores mesmos, como o fornecimento de água que vem de um poço artesiano, cujo direito de acesso requer a divisão de custos do conserto ocasional da bomba que retira a água. O que não resulta de iniciativa própria vem de negociações com políticos e governos municipais que demandam deslocamentos até a sede municipal em busca da prefeitura e da câmara de vereadores. Se não fosse a mexida de seus moradores, o deserto lá estaria. Porém, aos poucos, ele foi se fazendo cidade e sendo preenchido por casas, pequenos comércios, jardins, hortas. É em lugares de começo que se sente e se vê a cidade em processo contínuo, o espaço e a natureza sendo modelados, o cômodo de madeirite ou a barraca de lona preta tornarem-se barraco de tijolos sem reboco e, depois, casa que ganha novas partes e melhorias. Não cessam as notícias de novas ruas sendo abertas pelas reentrâncias do relevo acidentado, ainda sem nome, à espera de serem nomeadas por uma liderança comunitária que atua como agente organizador desse setor de ocupação mais recente e rarefeita. Na expressão

de uma moradora recém-chegada e ocupante de uma casa solitária em uma dessas ruas, em Água Limpa tanto chega quanto sai gente.

As formas de habitar as fronteiras urbanas devem ser compreendidas em conexão com as práticas de movimento que se realizam entre o lugar de partida da antiga residência e a nova morada em construção, mas também com a incessante agitação dos longos e pequenos trajetos diários dentro do bairro, para outros bairros e municípios vizinhos. Habitar significa incluir o movimento, como insiste Tim Ingold. Como o movimento acontece de fato entre lugares vividos e não em contextos definíveis como “espaços” delimitados, Ingold chama a atenção para os modos de habitar o mundo que apoiam a compreensão de que a vida se faz no movimento perambulatório em caminhos que conectam lugares. Por isso, “[...] *human existence is not fundamentally place-bound [...], but place-binding*” (INGOLD, 2011, p. 148, grifos originais). A antropologia de Ingold se centra no movimento, na percepção e no conhecimento surgido na experiência de andar por entre lugares. Sua definição dos entes vivos, sejam humanos ou não, pode ser sintetizada na expressão no verbo *wayfaring* e no sujeito do movimento como *wayfarer*. Para além de ocupar um ambiente circunscrito, compreende-se o habitar como a condição que melhor exprime o estar atento ao mundo e às relações com sua materialidade multiforme. Porque habitar é uma presença definida por atos móveis, como se percebe ao estar atento aos temas das conversas e às andanças das pessoas nos bairros considerados.

Apenas com essa sensibilidade etnográfica consegue-se alinhar a existência daquelas mulheres, de seus filhos e companheiros cujos percursos de vida os levaram a ocupar um lote em Água Limpa e lá construir uma nova vida. Rosa deixou a casa própria no bairro Jardim Canadá (distante 15 km na direção da capital) para recomeçar a vida no lote amplo que tinham comprado em Água Limpa, situado numa região alta do bairro de onde se vê o horizonte de construções mais e menos recentes. De lá também se avista a variedade de faixas de diferentes composições de terreno que caracterizam Água Limpa, o que determina as condições para cultivo das hortas, por exemplo. A decisão de mudar foi impulsionada por certas condições

emocionais. Por tais razões, a mudança de Rosa significou um movimento extensivo e intensivo, espacial e subjetivo (CARNEIRO; DAINESE, 2015). Na época, seus três filhos homens, jovens e casados, ficaram morando e trabalhando no bairro próximo. Seu marido vai de ônibus todos os dias para o trabalho em uma oficina de motores no Jardim Canadá. Como mostro adiante, as relações de amizade, parentesco e a oferta de trabalho, serviços de saúde e educação, são fatores que acionam os deslocamentos contínuos dos moradores de Água Limpa, configurando circuitos de mobilidade que fazem parte da condição de habitar esse lugar.

Assim como a vida de Rosa, muitos outros moradores de Água Limpa moravam antes no Jardim Canadá. O Jardim Canadá foi outrora um “deserto” com poucas casas e ruas empoeiradas, quando tudo tinha que ser resolvido no comércio em Belo Horizonte (até o leite tinha que ser comprado na capital, como me contou Maria Antônia) e a água vinha em caminhões pipa. O lugar experimentou, há poucos anos, um crescimento vertiginoso na ocupação dos lotes para residência, comércio e serviços, sendo frequentado por moradores de condomínios de luxo situados na região e por moradores de bairros da região como Água Limpa².

A relação entre os dois bairros é uma dimensão do vivido explorada pelos interlocutores nas narrativas de suas biografias residenciais e é também uma tomada de posição analítica de minha pesquisa: pensar os processos socioespaciais formadores das fronteiras urbanas relacionalmente significa abandonar a definição prévia de territórios autocontidos, limitados ou claramente recortados em relação aos outros espaços que também os definem: a BR-040, a cidade de Belo Horizonte, as sedes dos municípios de

2 O Jardim Canadá ganhou visibilidade nacional por causa do programa Lar Doce Lar (exibido em outubro de 2018) com a professora Maria Antônia, que chegou ao bairro em 1978, quando havia dez famílias, que viviam sem água e em meio a muita poeira. Ela ensinava numa escola de madeira improvisada pelos pais das crianças. Ver: <https://globoplay.globo.com/v/7068875/>. Esclareço que as únicas moradoras referidas por seu nome verdadeiro nesse trabalho são Rosa e Maria Antônia, por serem amplamente conhecidas e respeitadas em suas comunidades.

Nova Lima e Itabirito, os condomínios fechados, o parque estadual do Rola Moça.

A passagem de deserto a cidade é encarada como um arranjo de materializações temporárias, sem que os processos de urbanização signifiquem repetições de um formato “cidade” (BRENNER; SCHMID, 2015). A paisagem que se avista olhando de algum ponto de Água Limpa ou do Jardim Canadá é um processo vivo, gerada pelos movimentos intermináveis das atividades de quem habita os bairros em algum momento de sua vida. A sua temporalidade é afirmada pelas histórias que contam seus moradores sobre o lugar onde vivem. Essa visão nativa se afina com o conceito de *taskscape* proposto por Tim Ingold (2021, p. 124), o qual permite entender a fabricação das fronteiras urbanas como entrelaçamento de tarefas que são “os atos constitutivos do habitar”. As formas dessas paisagens que sentimos ao olhar da estrada e entrar pelas ruas dos bairros são geradas em movimentos intermináveis realizados por diversos atores que por lá circulam.

Os estudos sobre áreas periféricas definidas pela distância espacial em relação aos centros urbanos são inúmeros, mas tendem a observar esses lugares em termos das carências evidentes nos tempos iniciais de sua ocupação. Entre elas, a dificuldade de transporte é citada, mas foi pouco explorada enquanto âmbito de descrição e análise destacado nas pesquisas pioneiras realizadas em São Paulo (DURHAM, 2004). O transporte é situado entre dimensões da vida nas periferias a serem objeto de melhorias no futuro, assim como a água, a luz, o esgoto, o asfaltamento, a escola, as praças e os locais de lazer. A perspectiva da mobilidade nos conduz a ir além do transporte e incluir um quadro amplo de deslocamentos, tomados em seu papel de atividade que transforma a paisagem do habitar, enredando-se nas infraestruturas urbanas mas também modelando concretamente o lugar por onde se passa. Proponho que o apoio na concepção de temporalidade da paisagem de Tim Ingold e sua visão de movimento expande a observação da cidade em processo para os níveis dos percursos a pé, de bicicleta, que se somam aos trajetos de moto, carro e ônibus (este último coincidente com a expressão “transporte público”).

A minha pesquisa atenta sobretudo para as tarefas realizadas por mulheres moradoras inseridas em arranjos familiares. Quero encaminhar minha reflexão para os movimentos que se realizam ou são impedidos a partir de dinâmicas de grupos domésticos que habitam áreas de fronteiras na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Nesses locais, a cidade em processo de se fazer (AGIER, 2015) é notável no simples perambular pelas ruas. Minha pesquisa empírica se detém nas rotinas de mobilidade de mulheres que residem nos bairros Jardim Canadá e Água Limpa, mas que experimentam deslocamentos rotineiros internamente a esses locais, entre eles e entre as sedes dos municípios de Belo Horizonte, Nova Lima e Itabirito, principalmente (VIDAL E SOUZA, 2018). Assim, as práticas de deslocamento e suas motivações, como também as limitações que podem surgir para que um projeto de mobilidade se cumpra, são uma forma de ampliar o universo empírico das relações do grupo doméstico para além dos espaços da casa e do trabalho.

Quando os estudos de mobilidade atentam para os deslocamentos femininos uma miríade de movimentos, modos de transporte, motivações e socialidades se abrem à descrição. Portanto, ao nos preocuparmos com o uso de tempo em tarefas de cuidado e outras relacionadas ao mundo da vida das mulheres e suas famílias (considerando que me restrinjo a este universo apenas), estamos a falar de relações de gênero, mas no sentido de que elas extravasam a distribuição do tempo em tarefas de reprodução/produção dentro de certos espaços e se expressam nas ações e direções dos movimentos.

A partir das histórias que conheço e dos achados acumulados na bibliografia derivada do *mobilities turn*, este trabalho reflete sobre as contribuições que recolocam questões como a fronteira público/privado para a crítica da condição das mulheres e trazem a dimensão das temporalidades (no cotidiano e nas biografias de mobilidade dos indivíduos e de suas famílias) e das estruturas e dinâmicas espaciais das cidades como aspectos indispensáveis para compreender a vida das mulheres contemporâneas.

Proponho dialogar com discussões sobre gênero a partir da perspectiva dos estudos sobre mobilidade direcionada para registrar os episódios de deslocamentos de pessoas que transitam nessas fronteiras urbanas, onde moram e de onde partem seus trajetos ou por onde eles acontecem. Oriento-me pela noção de “territórios circulatorios” sugerida nos trabalhos de Alain Tarrius (FREIRE-MEDEIROS; TELLES; ALLIS, 2018) sobre movimentos migratórios para abordar as práticas de mobilidade das moradoras de quem me aproximo em minhas passagens por seus bairros, para assim dar conta de dinâmicas que ultrapassam o mero percorrer de distâncias entre lugares fixos, tal como é o espírito do *mobilities turn*.

Os estudos sobre transporte e migração, segundo Cresswell (2010), embora tratassem de movimento, eram realmente sobre lugares. Apenas os estudos de mobilidade começam a trazer para o centro da pesquisa “the actual fact of movement”, o que significa, inclusive, considerar o tempo em deslocamento como vivência relevante e não como tempo morto. Cresswell propõe que a mobilidade seja pensada como entrelaçamento entre movimento (deslocamento físico de um lugar para outro), representação (no sentido de significados compartilhados sobre a mobilidade) e prática (experiência corporada). Para ele, as partes constitutivas da mobilidade são as motivações, velocidade, ritmo, rotas, experiência e fricção (CRESSWELL, 2010, p. 159).

A sociologia das mobilidades se distancia dos estudos sobre transporte em relação a alguns pontos de partida epistemológicos, como a definição relacional do mundo social e a proposta de uma sociologia além das sociedades (URRY, 2000). Para o momento, a consequência metodológica mais destacada é a pesquisa que observa além de indivíduos fazendo escolhas de modos de transporte. As redes sociais e os contextos em que as pessoas vivem são decisivos para a compreensão de seus modos e tempos de deslocamento, os quais se efetivam no espaço físico e social, produzindo esses espaços ao tempo em que os praticam (JIMÉNEZ, 2013)

Como nota Katharina Manderscheid (2014, p. 189):

[...] people's movement are about social relationships, forming and maintaining social networks of various kinds with places and people who are not necessarily proximate, such as family members and relatives, friends and partners, employers and work colleagues, institutions and services etc.

Partindo-se dessas proposições sobre a dimensão de relacionalidade social e espacial das práticas de mobilidade, o domicílio é a referência, ao invés dos indivíduos, pois “[...] *social networks rather than solitary subjects are ordinarily the origin of mobility decisions*” (MANDERSCHIED, 2014, p. 190).

Os deslocamentos de mulheres pelos espaços das cidades, entre suas casas, vizinhanças, escolas, lojas, ruas e locais de trabalho remunerado, para realizar as atividades que envolvem interação com os equipamentos urbanos, os diversos meios de transporte a seu alcance e com outros sujeitos, especialmente homens adultos, que compartilham a cidade com elas, são uma faceta da vida social que vem sendo retirada da invisibilidade há alguns anos, sobretudo a partir da contribuição de estudos de geógrafas feministas (LAW, 1999). As pesquisas que consideram a dimensão de gênero (entendida aqui como relações entre mulheres e homens num dado tempo e lugar) e as diferenças de práticas de mobilidade de mulheres, especialmente as que realizam viagens urbanas rotineiras para cumprir responsabilidades de cuidados dos filhos e da casa, têm proliferado em relação a diversos contextos empíricos (LITTLE; PEAKE; RICHARDSON, 1988; UTENG; CRESSWELL, 2008; JIRÓN, 2010; VEGA CENTENO, 2010). Esses trabalhos redirecionam a ênfase da pesquisa sobre mobilidades urbanas para eventos mais variados que os deslocamentos casa-trabalho.

Como disse, os estudos contemporâneos sobre mobilidade devem muito de sua novidade temática e metodológica às geógrafas feministas (LITTLE; PEAKE; RICHARDSON, 1988; LAW, 1999; CRESSWELL, 2010; VIDAL E SOUZA; OLIVEIRA, 2016; KWAN; SCHWANEN, 2016). Primeiro, por considerar a especificidade da presença das mulheres no espaço urbano e

seus padrões de deslocamento em contextos rurais-urbanos. Segundo, por trazer ao centro da pesquisa as viagens do cotidiano, os pequenos movimentos rotineiros e repetidos que formam os circuitos de mobilidade de indivíduos emaranhados em determinadas redes sociais. Daí a pesquisa ser feita com o propósito de realizar descrições analíticas de suas constelações de mobilidade (as quais descrevem quem, como, quando e para que se move), propostas por Tim Cresswell (2010).

Além disso, a atenção a microdinâmicas da mobilidade e à perspectiva dos atores sociais concretos levou à crítica às pesquisas que predeterminam quais tipos de movimento são considerados relevantes e merecem ser tomados como objeto de pesquisa. Como diz Manderscheid (2014, p. 191), nas pesquisas convencionais sobre “travel choice”:

Here, the social researcher and data collector unreflectively adopts a hegemonic view by defining and thus reinforcing the relevance of certain dominant practices rather than searching critically for hidden practices such as the everyday mobilities connected with reproductive and care work.

Especialmente quando os contextos empíricos se ampliaram para o chamado Sul Global, as dimensões de iniquidade de acesso à mobilidade e a experiência de imobilidade ficam mais evidentes (LEVY, 2013; HERNANDEZ; TITHERIDGE, 2016; UTENG; CRESSWELL, 2008). O contexto da pesquisa na RMBH também evidencia a tese de que “[...] *everyday experiences of mobility have implications for how we conceive of citizenship as a constantly negotiated performative process*” (SPINNEY; ALDRED; KATRINA, 2015, p. 327). Nesse sentido, investigar rotinas de deslocamentos leva a acompanhar a “cidadania em fluxo”. As motivações para sair de casa e do bairro muitas vezes estão relacionadas às demandas por atendimentos em serviços públicos, representando ações em busca de direitos. Um dos aspectos mais notáveis da história de Rosa e de seu filho mais velho é a dinâmica que envolve sua atuação em uma das associações comunitárias do bairro, organizada principalmente em torno do atendimento das crianças

em idade escolar. Esse comprometimento reconstruiu a pessoa de Rosa, que muito aprendeu na lida com organizações não governamentais, empresas, centro de formação de lideranças, agências governamentais. Movimentar o setor de Água Limpa em que ela vive significou fazer viagens para encontrar prefeitos, vereadores, funcionários públicos que pudessem resolver questões como o acesso das crianças à escola gerida pelo município de Itabirito no distrito de Ribeirão do Eixo, distante 23 km de Água Limpa.

As cidades em processo, as pessoas em andança

A pesquisa que apoia este trabalho acontece em uma região de confluência de quatro municípios, onde podem ser observados os fenômenos de periurbanização, de interconexões entre atividades e espaços urbanos, de interações entre grupos sociais distintos, os quais resultam em um cenário de novas composições urbanas (MOURA, 2010; FARÍAS, 2010). Escolho não usar o termo periferia para nomear a porção da RMBH em que transita minha pesquisa, pois nem o sentido espacial nem o sentido social de periferia descrevem com propriedade a região em que moram e circulam as pessoas que acompanho. Apontar esses bairros como loteamentos distantes do centro seria adotar uma imagem limitada da complexidade empírica da composição socioespacial da região, que se transforma à medida em que a ocupação se diversifica entre residências, comércio, indústria, mineração e torna-se possível atender às necessidades rotineiras mais próximo da casa ou do bairro. Ao invés de pensar em termos de distância entre pontos de deslocamento, a abordagem antropológica das mobilidades na fronteira urbana ganha em acurácia etnográfica se pensarmos em circuitos de movimentos, assumindo a noção de movimentos perambulatórios definida por Tim Ingold (2011). O lugar da última morada de minhas interlocutoras pode ser um bairro de Belo Horizonte (Barreiro, Olhos D' Água, São Gabriel aparecem em muitas histórias), a localidade próxima de São Sebastião das Águas Claras (Macacos), cidades do interior de Minas, Bahia, Espírito Santo, Maranhão, Ceará e São Paulo. Suas biografias estão preenchidas por

andanças entre pontos de parada mais ou menos próximos de onde vivem hoje. Como me disse Gabi, nascida em 1984 no Espírito Santo, ela chegou ao Jardim Canadá a primeira vez em 1989. Mudou-se várias vezes e retornou com a família para o bairro em 1996. Quando foi ficando mais velha e “assentando” começou a pensar no projeto de ter uma casa: comprou um lote em Água Limpa, onde fica sua casa em construção, que surge a partir de um primeiro cômodo com banheiro para ela e o marido. Na época em que a visitei, essa moça tinha um filho de cinco anos que estudava no Jardim Canadá e pegava a van escolar todos os dias.

Entendo também que o termo “margem”, atualmente assumido em estudos sobre periferias, não descreve a vida nos bairros, nem corresponde à percepção dos próprios moradores sobre sua condição e seu projeto de vida. O espírito de aventura de quem mudou para esses lugares se orienta pela certeza de que um lugar bom para viver se fará com o tempo e ele pode ser melhor que o anterior, onde a porta da sala não fica de frente para a rua, como era na favela do bairro Olhos D’Água onde morava Dona Estela. Estamos de fato em uma fronteira urbana, onde se conectam áreas administrativas de diversos municípios e se observa formas de assentamento de grupos sociais de rendas variadas. A periferia remete a uma imagem de homogeneidade preenchida por carências de serviços, emprego e renda. Ao passo que Jardim Canadá e Água Limpa se definem por temporalidades diversas de ocupação, com regimes de propriedade e de apropriação dos terrenos variados. O que se nota é a heterogeneidade captada como resultado do processo de “composições urbanas”, que resultam em combinações originais e diversas de fatores transversais, podendo articular processos multiescalares (MOURA, 2010, p. 224) e temporalidades de ocupação; a cidade nunca é uma realidade já pronta, pois sua realização é contingente, situada, parcial (FARÍAS, 2010, p. 15).

Como propõem Neil Brenner e Christian Schmid (2015), a urbanização envolve três momentos que se constituem mutuamente: urbanização concentrada, estendida e diferencial. Em todas essas situações, quer ocorram em área adensadas ou em localidades mais dispersas, a vida cotidiana se

transforma entrelaçando as práticas espaciais e as regulações territoriais, numa tessitura que inclui as manobras do habitar e do movimentar-se. Inspirado por esses autores, o termo “urbanização diferida”, adotado por Thomas Cortado (2019, p. 9) para indicar a “não coincidência entre ocupação do espaço e acesso aos serviços urbanos”, parece mais pertinente para traduzir analiticamente o que se passa na região dos bairros do Jardim Canadá e Água Limpa nas últimas décadas. Pela via da mobilidade, podemos ter uma entrada etnográfica que reconheça a “consistência dinâmica” desses “territórios desigualmente urbanizados no espaço e no tempo”, de modo correspondente ao que Cortado observa no Jardim Maravilha, situado na região de Guaratiba (RJ), com ênfase no processo concreto de urbanização.

Os bairros do Jardim Canadá e Água Limpa estão articulados social e economicamente com condomínios fechados para públicos de alta renda, fábricas, atividade mineradora e serviços variados (empresas de transporte, escolas, policiamento, burocracia municipal, restaurantes, supermercados, lojas de material de construção, agências bancárias, lojas de piscinas, indústria moveleira, salões de beleza, farmácias, lojas de produtos agrícolas, casas de eventos, agências de viagens e outros). As informações disponíveis mostram que as primeiras empresas se instalaram a partir de 1990. As divisões internas reconhecidas pelos moradores indicam essa defasagem no processo de ocupação. No Jardim Canadá, temos o Jardim Canadá I e o II. O primeiro foi a área que primeiro recebeu casas, água, energia elétrica e instalação de empresas. A parte II, de ocupação mais recente, tem terrenos um pouco mais baratos; mas, dizem os moradores, com esgoto ainda a céu aberto em alguns setores, embora tenha recebido mais recentemente galpões de empresas e a Praça Quatro Elementos, espaço de lazer mais amplo do bairro que foi construído em 2008 como medida de compensação da Vale pela abertura da mina Capão Xavier. Em Água Limpa, aparecem as seguintes identificações espaciais: Água Limpa 1 (parte perto da BR-040 e Lagoa Seca, pertencentes a Nova Lima; em Itabirito, Água Limpa no entorno da FEMSA/Coca-Cola, Água Limpa do início (por onde se entra pela rua próxima ao pátio de caminhões da FEMSA) e Água Limpa do fundão. Embora

seja incomum nas conversas com moradores chegados em épocas mais recentes, é possível encontrar referências a este bairro como Balneário Água Limpa, preservando uma denominação antiga que indicava a atividade característica da região mais próxima da lagoa, do clube e do hotel que ainda estão lá, mas parcialmente desocupados.

Nesses bairros, as formas de mobilidade são um tema das narrativas biográficas dos moradores ao falarem dos tempos de vivência no bairro. Conheço um bordado feito no Jardim Canadá que retrata o único ônibus que saía pela manhã e voltava à noite, circulando na BR-040 entre o bairro e o centro de Belo Horizonte, representando o tempo de relativo isolamento dos moradores em relação às cidades próximas. Em Água Limpa, o transporte público chegou internamente ao bairro apenas em 2015. Antes disso, as pessoas tinham que ir até a rodovia para alcançar os ônibus interurbanos estaduais, com passagens mais caras que os coletivos intrametropolitanos (R\$ 14,30 contra R\$ 7,35). A rota do ônibus se expandiu para mais ruas da parte de Itabirito para além da Lagoa Seca três anos depois. Em 2018, as moradoras consideravam uma conquista dispor de 14 horários em dias de semana. Nos fins de semana, o número de horários era reduzido a sete. Em 2021, há 19 horários disponíveis de segunda à sexta-feira; aos sábados, 13 saídas; no domingo, apenas 10 horários.

O cenário do Jardim Canadá se alterou muito nos últimos anos, com a maior parte das ruas asfaltadas. Em Água Limpa, a ocupação próxima à rodovia que ocorre desde as primeiras décadas do bairro se combina com o dinamismo da presença de moradias, templos e pequenos comércios em terrenos no interior do bairro. Nessas condições, destacam-se as mobilidades não motorizadas, principalmente o andar a pé. Entram em cena sobretudo as mulheres e as pessoas que estão fora do trabalho formal/remunerado. Em Água Limpa, vê-se muitos carros empoeirados estacionados nos lotes e circulando pelo bairro, mas os motoristas homens são os mais comuns. Como destacam vários autores, devemos considerar mobilidades periféricas ou marginais nos estudos de mobilidade e de gênero, trabalho, família (MANDERSCHIED, 2014, p. 213), para que apareça uma das mais

relevantes atividades cotidianas de mulheres em bairros com poucas opções de transporte e em grupos de baixa renda: mover-se para tomar providências. Muitas mulheres de Água Limpa andam para ir ao Posto de Saúde, ao CRAS, para pegar o ônibus, fazer visitas e realizar suas pregações de domingo. Outras trabalham em movimento: é possível encontrar a dona de um mercadinho, moradora há sete anos, fazendo suas vendas volantes (garrações de água, pão, congelados, créditos de celular etc.) em um pequeno carro com som pelas ruas da parte de Itabirito.

Nas fronteiras urbanas, fica mais evidente a distribuição injusta da acessibilidade (LEVY, 2013) para mulheres e homens. Em pesquisas realizadas em outros locais do mundo afora, já se sabe que as mulheres tendem a fazer mais viagens fora dos horários de pico que os homens, exatamente quando os serviços de transporte são menos frequentes. Neste caso, pode-se estar diante de um cálculo que articula várias condições que permitem mobilidade (filhos na escola, ônibus e metrô mais vazios, obrigações domésticas encaminhadas), não sendo algo encarado como desvantagem para as moradoras. Quanto às diferenças entre as viagens de mulheres e homens, há indicações de que as mulheres, especialmente as de baixa renda, tendem a usar modos de transporte diversos e mais baratos do que os homens. Esta situação nos dá pistas sobre a distribuição intradomiciliar de recursos e sobre as negociações que ocorrem nesse âmbito (LEVY, 2013, p. 55). Quando há um veículo disponível é comum que ele seja usado pelos homens.

No entanto, em Água Limpa conheci uma mulher que trabalhava como cuidadora de idosos em um bairro da zona sul de Belo Horizonte que ficava com a moto da família para ir ao trabalho, enquanto o marido pedreiro trabalhava no próprio bairro e podia monitorar o filho que ficava sozinho em casa após o retorno da escola. Os arranjos particulares que cada família organiza estão sujeitos à temporalidade do grupo doméstico e à disponibilidade de trabalho e de escola para os filhos. O que proponho é que as divisões estatutárias e rígidas são postas em questão pelas condições da vida real, obrigando a adaptações que subvertem os papéis convencionais de gênero.

Movimentos acontecem na paisagem desses bairros, como a presença de homens se responsabilizando pelas mobilidades relacionadas ao cuidado³.

Os avanços de pesquisas inspiradas pelo *mobilities turn* trazem contribuições para a discussão que articula gênero, trabalho e família, principalmente porque confirma a inadequação de esquemas espaciais fixos para falar dos lugares e tempos de mulheres e homens. Mimi Sheller e John Urry (2003), autores fundantes dessa virada, explicitam a tese de que não cabe agora pensar em termos de espaços e esferas enquanto conceitos fixos e regionais uma vez que acontecem transformações da vida “pública” e “privada” pela mobilidade. As evidências apontam que fluxos e redes permitem a mobilidade entre e através de âmbitos “públicos” e “privados”. Por isso, “[...] *we should not maintain a regional separation of the public versus the private, because its fluidities are simultaneously public and private. People move within and between the public and the private, at times being in effect in both simultaneously* (SHELLER; URRY, 2003, p. 115, grifos originais).

Como se sabe, essa crítica reforça posições relevantes nos debates feministas acadêmicos. Para mim, são especialmente convergentes com as observações de Deniz Kandiyoti (1988) e Susan Gal (2002). No meu campo de pesquisa, considero a agência feminina em contexto de configurações patriarcais. Até o momento, tenho encontrado arranjos familiares variados, mas todos enquadrados em um campo de possibilidades que se pode chamar de tradicional, como se nota pelo modo de falar da família, do casamento e das relações afetivas entre homens e mulheres. Contudo, como insiste Kandiyoti (1988, p. 275), há que se considerar as “barganhas com o patriarcado” em contexto, uma vez que “[...] *patriarcal bargains are not*

3 A pesquisa sobre a participação de homens em tarefas de cuidado tem se desenvolvido recentemente na geografia (GORMAN-MURRAY, 2017). Embora menos frequente, devemos ajustar nossa lente etnográfica para situações como a que vi recentemente em uma visita ao projeto de Rosa: um pai solteiro tinha recorrido a seu apoio para deixar sua filha enquanto ia trabalhar, apesar do acolhimento de crianças estar interrompido pela pandemia.

timeless or immutable entities, but are susceptible to historical transformations that open up new areas of struggle and renegotiation of the relations between genders”.

As práticas de mobilidade confirmam os ganhos compreensivos que teremos com a crítica dos usos conceituais das metáforas cartográficas da vida cotidiana, tais como “linha” entre público e privado, “fronteiras” (mesmo que vistas como “permeáveis”) entre essas “regiões” da vida social. Como mostra Susan Gal (2002, p. 78),

[...] despite the assumption of “separate spheres”, most social practices, relations, and transactions are not limited to the principles associated with one or another sphere. Far from being incompatible, the principles associated with public and private coexist in complex combinations in the ordinary routines of everyday life.

Habitar fronteiras urbanas: os movimentos da vida diária

A condição que unifica as participantes da pesquisa é o fato de serem moradoras do Jardim Canadá ou de Água Limpa. Embora a pesquisa se dedique especialmente às mulheres, considero que a sua situação não deve ser tratada isoladamente da composição e dinâmica de relações de seu núcleo familiar, de seus outros parentes (moradores ou não dos bairros estudados), amigos e vizinhos.

No Jardim Canadá, bairro onde iniciei pesquisas sobre ocupação urbana em 2013, minha referência mais constante tem sido a Casa do Jardim, Organização Não Governamental (ONG) que faz o acompanhamento escolar e desenvolve atividades recreativas e culturais com crianças mais pobres do bairro, e as atividades de artesanato com mulheres no Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) do Jardim Canadá. Em tais encontros, conversamos sobre as condições de mobilidade que mulheres de diferentes idades

e tempo de moradia no bairro experimentam ao longo de suas rotinas atuais e passadas.

Em meados de 2016, iniciei a pesquisa de campo em Água Limpa, distante 15 km do primeiro bairro. Em uma primeira etapa, minha referência foi o local onde funciona o Posto de Saúde, o Centro de Assistência Social (no qual trabalham duas assistentes sociais deslocadas pela Prefeitura de Nova Lima do Jardim Canadá para Água Limpa) e a sede de duas associações comunitárias do local (até o primeiro semestre de 2018). Nesse caso, permanecia por lá e encontrava as frequentadoras do local. Mais recentemente, expandi meus contatos com moradoras do setor do bairro que pertence ao município de Itabirito, a partir de apresentações realizadas pelo pessoal do Posto de Saúde, mas ampliadas, desde então, para além do espaço onde funcionam os atendimentos.

Os primeiros relatos sobre o cotidiano das mulheres e suas famílias foram obtidos nesse local de trânsito que significa referência e apoio dos moradores do bairro, até daqueles que moram no setor mais precário em termos de assistência e serviços, que oficialmente se situa em outro município. Trata-se da parte do bairro que corresponde à área de ocupação mais antiga, próxima a um antigo hotel e à lagoa onde existe um balneário desativado que deu origem à ocupação dos terrenos ainda na década de 1950. Os tempos de ocupação dos terrenos nos bairros são relevantes na descrição sociológica dos lugares e das mobilidades, pois as condições de moradia, de urbanização e de transporte interferem na capacidade dos indivíduos para realizar movimentos para além de suas casas. No caso de Água Limpa/Nova Lima, as casas mais distantes estão no local chamado Lagoa Seca, onde se situava o ponto final do ônibus coletivo até 2018. Mais adiante, estão os moradores das colinas situadas no município de Itabirito, onde a precariedade de acesso a água, energia elétrica e transporte público tem sido amenizada com o passar do tempo, tornando a paisagem da vida cotidiana mais assemelhada entre os territórios do bairro (Figura 2). Atualmente já se percorre trechos asfaltados recentemente no acesso administrado por Nova Lima, onde vemos *outdoors* referindo-se a um projeto de “regularização fundiá-

ria e reurbanização” coordenado pela prefeitura, uma iniciativa que parece ser controversa, como se nota pelas pequenas faixas em postes pedindo para os moradores não assinarem documentos.



FIGURA 2 – VISTA DE ÁGUA LIMPA EM ITABIRITO (MG), ABRIL DE 2021

Fonte: Tarcísio Botelho (2021).

Considerando-se o aspecto legal, o loteamento do bairro Jardim Canadá (Figura 3) foi aprovado na Prefeitura de Nova Lima com 3.773 lotes em 22 de agosto de 1958. A efetiva ocupação dos terrenos foi acontecendo nas décadas posteriores, com episódios como a vinda dos canadenses para trabalhar na mina de ouro de Morro Velho em Nova Lima e as 70 casas construídas para policiais de Belo Horizonte nos anos 1990. De acordo com relatório produzido por Durchfort (2013), a população do Jardim Canadá era de 564 pessoas em 1991; em 2010, contava-se 8.265 residentes no bairro e quase 1.000 empresas registradas.



FIGURA 3 – JARDIM CANADÁ, NOVA LIMA (MG), NOVEMBRO DE 2011

Fonte: Tarcísio Botelho (2021).

O loteamento Água Limpa, embora não conste da listagem oficial da Prefeitura de Nova Lima, foi aprovado em nome da Construtora Alfa com 3.471 lotes (PIRES, 2003, p. 246–251). Fala-se, no bairro, que a construtora desistiu do empreendimento e os herdeiros não reivindicaram a posse dos terrenos. Muitos dos lotes ocupados próximos à lagoa foram cercados após a confirmação nos cartórios do município de que pertenciam à construtora. Assim, são tratados como terras sem dono efetivo, podendo os ocupantes demandarem no prazo de alguns anos o reconhecimento da posse por usucapião. O crescimento de Água Limpa foi acelerado a partir de 2010, com estimativas de 3.500 moradores na área de Nova Lima e 1.500 na área pertencente a Itabirito (DURCHFORT, 2015). Hoje fala-se em 5.800 moradores nessa parte, mas me parece exagero, embora seja visível o seu crescimento. Essa situação atual difere totalmente da paisagem observada por Cláudia

Pires (2003, p. 252): “[...] o balneário Água Limpa, na década de 90, contava com 3.466 lotes vagos, não dispondo de água nem de luz elétrica instalada”.

As relações entre os dois bairros são marcantes, construindo vínculos de emprego, de estudo e de socialidade (relações de amizade e parentes-co, templos religiosos, serviços de saúde e assistência social) que justificam deslocamentos em todos os dias da semana. São comuns as histórias de moradores do bairro Jardim Canadá que mudaram para Água Limpa após comprar lotes, invadir terrenos como investimento ou para construção de casa própria. Normalmente estão deixando as despesas com aluguel para trás ou a moradia em casas cedidas ou compartilhadas com a família. Ir para mais longe significa partir em busca de um futuro mais seguro; porém, os laços se mantêm. As crianças estudam no Jardim Canadá, no Condomínio Miguelão ou, ainda, no distrito de Ribeiro do Eixo, dependendo do transporte escolar oferecido pelas prefeituras de Nova Lima e Itabirito (para o último caso); os serviços de compras mais diversificados estão no Jardim Canadá; as igrejas e os centros de saúde, o posto policial a rede de assistência social e inúmeros projetos educativos e culturais de organizações não governamentais têm sede no Jardim Canadá; e, principalmente, os empregos estão concentrados no bairro de ocupação mais antiga.

É exemplar desse trânsito diário o caso de Shirley, nascida em Santa Maria do Suaçuí (MG), que morava no Jardim Canadá e mudou-se para Água Limpa há pouco tempo. Ela e o marido trabalham no Jardim Canadá, onde o filho de 11 anos também estudava. Quando acabava seu turno de trabalho e a escola do filho, ficavam na casa da sogra como ponto de apoio até o marido concluir sua jornada de trabalho; assim, podiam todos voltar para casa de carro. Esse arranjo era instável e foi reinventado em novas condições, quando Shirley teve uma bebê e sua sogra pretendia alugar a casa e mudar para o interior. Diante das dificuldades de transporte e da nova situação do filho mais velho agora estudar em Belo Horizonte, a família resolveu retornar para o Jardim Canadá e morar em uma casa alugada até a casa própria ser desocupada, enquanto a nova casa de Água Limpa foi alugada. Passados quatro anos de nosso primeiro encontro, Shirley me conta que venderam

a casa em Água Limpa, pois as atividades da família estão concentradas no outro bairro. A proposição de Peter Adey (2006) de que as mobilidades e as imobilidades são relacionais e relativas é oportuna para a análise desta e de várias outras histórias semelhantes.

O Jardim Canadá aparece em algumas falas escutadas como modelo para o bairro de Água Limpa. É a referência mais próxima para a imaginação de planos de mudança de local de moradia no rumo sul, para o bairro mais distante. Como me contou a agente de saúde que mora em Água Limpa desde o início de seu casamento há quase três décadas: as pessoas costumam falar “Estou no Canadá de novo [...]”, “Água Limpa hoje é o Canadá há dez anos, sem luz, sem água”. Ou como escutei uma assistente social repetir um comentário de que “o Jardim Canadá era uma Água Limpa”. Essa expectativa orienta os projetos de vida de quem se aventura a abrir novas fronteiras urbanas nesse bairro que fica atrás de uma fábrica da Coca-Cola (FEMSA) inaugurada em 2015, mas que não possui uma escola para suas crianças. Para aqueles que chegaram a Água Limpa desde o Jardim Canadá, fica mais claro que (quase sempre) é uma migração sem retorno, pois normalmente abandonaram casas de aluguel para fazer a sua própria morada. Sem que, para tanto, tenham que ter abandonado seu emprego e/ou relações de amizade e parentesco.

Certamente, os trajetos e suas motivações seguem um fator crucial nesses contextos: o emprego. As mulheres e os homens empregados estão mais sujeitos aos desafios cotidianos da mobilidade em locais mais longínquos ou com precária disponibilidade de meios de transporte, resultando em estratégias variadas de deslocamento. A história de Lilian, que morava em bairro da região Oeste de Belo Horizonte quando era solteira com filhos e está em Água Limpa desde 2012, ilustra uma experiência ocasional de hipermobilidade. Nos primeiros tempos, viveu de aluguel enquanto o marido pedreiro construía a casa com a sua ajuda. Hoje usa água do poço do vizinho, pela qual paga R\$ 50,00 por mês. Para ter luz elétrica, gastou R\$ 4.000,00 em material para “puxar o gato” (ligação clandestina) da Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG). Ela trabalhou em Belo Hori-

zonte como cuidadora de idosos até os oito meses de gravidez do filho, agora bebê. Enquanto isso, o filho de 11 anos chegava da escola e ficava em casa. O seu pai trabalhava como pedreiro nas proximidades, podendo socorrê-lo em caso de necessidade. Lilian deslocava-se de moto pela rodovia e foi proibida pelo médico por causa dos riscos na estrada. Quando vinha de Belo Horizonte, conseguia fazer compras no Jardim Canadá e encher o baú da traseira de sua moto. Quando a encontrei em 2016, Lilian estava desempregada, pois precisava cuidar dos filhos e tinha vendido sua moto e comprado um carro que raramente funcionava. Quando necessitava, recorria ao carro do vizinho em emergências de saúde. De outro modo, sua única opção era o ônibus rodoviário para o qual gastava mais de R\$ 11,00 em cada viagem. Para se ter uma ideia da velocidade da ocupação de Água Limpa, Lilian me contou que, quando ela chegou, a sua casa foi a primeira da quadra. Em 2016, restava apenas um lote vago.

O capital de mobilidade dos indivíduos – expresso pelo conceito de motilidade⁴ (KAUFMANN; BERGMAN; JOYE, 2004; FLAMM; KAUFMANN, 2006) – é alterado por transformações em seu próprio arranjo doméstico (idade dos filhos, condições de emprego) e por novas configurações na estrutura de transporte local (disponibilidade de linhas de ônibus, por exemplo). Há famílias nas quais ambos os cônjuges estão desempregados, reduzindo seus deslocamentos motorizados e programando as saídas para mais longe. Encontram-se, de fato, em relativa imobilidade (ADEY, 2006); muitas vezes, dependem do auxílio da assistência social para comparecer a entrevistas de emprego, atendimento médico ou cursos profissionalizantes em outros locais. Em consequência, os deslocamentos intrabairro a pé ou por meio de caronas com vizinhos são mais numerosos.

4 De acordo com Flamm e Kaufmann (2006, p. 750), “[...] motility can be defined as the capacity of entities (e.g. goods, information or persons) to be mobile in social and geographic space, or as the way in which entities access and appropriate the capacity for socio-spatial mobility according to their circumstances”.

Em consequência do fato de a pesquisa ter se concentrado no espaço do CRAS, dos postos de saúde e de um projeto social, com frequência eu encontro mulheres sem emprego fixo indo buscar suas cestas básicas ou resolver alguma questão relativa ao benefício do Programa Bolsa Família, assim como encaminhar outras demandas às assistentes sociais. É comum que elas encontrem serviços temporários nos condomínios próximos, geralmente de faxina. Os filhos pequenos ficam com parentas ou com o pai. A disponibilidade para esperar na fila de atendimento indica que essas mulheres e alguns homens estão sem compromissos de horários fixos tais como trabalho remunerado não autônomo. No entanto, elas continuam a cumprir tarefas de cuidado, seus filhos têm que estar prontos para ir à escola, a casa precisa funcionar mesmo em condições de privação de recursos. Por isso, mover-se em busca de apoio e solução para as dificuldades é rotina no lugar, como participar de atividades oferecidas pelas associações de moradores (cursos de artesanato, hortas comunitárias, palestras, festas). Ressalto, porém, que encontrei moradoras estabelecidas em casas construídas há algumas décadas, que têm acesso a carros e se deslocam com mais liberdade pelo bairro e para fora dele, especialmente aquelas com filhos adultos. Considerar o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico é fundamental para registrar a diversidade dos arranjos para a circulação dos membros de uma família.

As formas de mobilidade da população de baixa renda, à qual pertence grande parte das pessoas de quem falo aqui, podem ser descritas em termos dos lugares por onde vão e dos modos de transporte utilizados. Como observou Sebastián Ureta (2008) em Santiago, esses aspectos são mais decisivos para definir a exclusão social que propriamente a imobilidade. Desse modo, os recursos de tempo e dinheiro para a mobilidade são empregados rigorosamente para viagens compulsórias, restringindo perambulações por lugares pouco visitados no dia a dia que podem oferecer oportunidades de aprendizagem e experiências diversas⁵.

5 Sobre a repetição dos trajetos e o valor moral atribuído às mulheres que circulam na cidade para cumprir obrigações entre a casa e o trabalho, ver a noção de percursos hori-

Uma das atividades que muito ocupa o tempo das mulheres nesses bairros é a ida à igreja aos domingos. Certa vez, escutei, de Livia, o seu trajeto de domingo até à igreja evangélica que frequenta em Nova Lima. Para conseguir chegar ao culto das 9 horas, ela, a neta de 14 anos e o marido devem tomar o ônibus das 5h20min. Eles ficam todo o dia participando de várias atividades e retornam somente à noite. Outras moradoras contam que vão à igreja no Jardim Canadá, onde muitas delas moravam antes. Para outras, os compromissos religiosos são no próprio bairro, onde se encontram pequenos templos em ruas de maior circulação. Uma vez comentei com uma moradora que ela andava muito a pé para ir de sua casa, localizada na área de ocupação mais antiga, até a pregação que fazia com uma amiga aos domingos na região da Lagoa Seca (um caminho acidentado de mais de dois quilômetros, em ruas de terra). Ela retrucou e disse que era divertido e prazeroso fazer esse percurso na manhã de domingo.

As condições de vida da maior parte dos moradores confirmam a interação entre as características do lugar em relação à RMBH e às ofertas de modos de deslocamento para essas mulheres e suas famílias. Como se sabe, entre os pesquisadores da mobilidade, “[...] *the geographic-spatial context is thought to prescribe mobility opportunities and compulsions beyond individual dispositions*” (MANDERSCHIED, 2014, p. 197). As relações moldadas pelo cotidiano do grupo doméstico se ajustam a esse enquadramento dado pelos locais por onde se habita.

Considerações finais

As narrativas sobre a transformação dos bairros localizados nas margens de uma rodovia federal de trânsito intenso em décadas de presença urbanizadora dos lugares antes desertos apontam para modulações do movimento

zontais que acontecem como se fossem em túnel (JIRÓN, 2010) e as discussões de Lênio Pires (2013) sobre movimentos de usuárias de transporte público. Percebe-se aqui que há significados culturais atribuídos às práticas de mobilidade feminina (VIDAL E SOUZA; OLIVEIRA, 2016).

na fronteira urbana. No Jardim Canadá e em Água Limpa, pode-se observar intensidades das atividades de construção, dos fluxos de pessoas com intenção de ocupar terrenos, cercar, tomar posse por meio de uma pequena construção inicial para, depois, talvez ampliar os espaços para morar ou para empreender atividades comerciais. A condição privilegiada para observação desses processos característicos de outras localidades aparece por causa das propriedades das composições urbanas antes descritas, as quais se objetivam provisoriamente nesses territórios mineiros, explicitando o fenômeno contemporâneo que Brenner e Schmid (2015, p. 152) descrevem como “*unprecedented densification of intermetropolitan networks*”.

O que consigo capturar das diversas histórias das mulheres com quem converso em minhas viagens por esses bairros é que as práticas de circulação entre os que habitam as fronteiras urbanas acontecem nesses lugares compostos onde o movimento de paisagens, pessoas e coisas é encarado como parte da existência, caracterizando uma percepção da vida (e da cidade) como incerteza. Porém, domina a atmosfera de crença em melhorias, a convicção determinada de que ali está se tornando um lugar bom para viver.

Habitar um lote e fazer surgir uma casa, uma horta, um jardim, são ações que nos indicam que aqui também “[...] estabilizar-se, parar em uma casa, produz determinados movimentos da ordem da intensidade” (CARNEIRO; DAINESE, 2015, p. 154). Além dos movimentos extensivos que se realizam percorrendo espaços (a mudança para o bairro, os deslocamentos rotineiros) há movimentações nas próprias pessoas, os movimentos intensivos distinguidos por Ana Carneiro e Grazielle Dainese. São recomeços, mudanças de direção, passagens entre etapas da vida.

A paisagem do Jardim Canadá é efervescente em termos de fluxos de mobilidade cotidiana; porém, hoje está mais aquietada em termos da intensidade de ocupação dos terrenos. Em Água Limpa, vê-se a inquietude dos processos de fazer cidade em sua atmosfera de presente aberto para o futuro. Enquanto as ações do fazer urbano persistem a avançar sobre os desertos, as pessoas vão deixando sinais de estabilização: o reboco e a pintura de

casas e comércios, os muros, as cercas, os jardins, os gramados. Junto com eles, enxergamos também sinais de incerteza como as pequenas construções quadradas, caixinhas de abrigo que marcam presença na propriedade particular (avisada por muitas placas com indicação do telefone celular dos donos), obras inconclusas, algumas tomadas pelo mato. São porções do bairro ora sem movimento que podem ser rastros da partida de quem desistiu e seguiu adiante.

Referências bibliográficas

ADEY, Peter. If mobility is everything then it is nothing: towards a relational politics of (im) mobilities. *Mobilities*, v. 1, n. 1, p. 75–94, 2006.

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, v. 21, n. 3, p. 483–498, 2015.

BOTELHO, Tarcísio. *Acervo fotográfico*. [S. l.], 2021.

BRENNER, Neil; SCHMID, Christian. Towards a new epistemology of the urban? *City*, v. 19, n. 2/3, p. 151–182, 2015.

CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. Notas sobre diferenças e diferenciações etnográficas do movimento. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 9, n. 1, p. 143–166, 2015.

CORTADO, Thomas. Algumas reflexões epistemológicas sobre periferia e estudos urbanos no Brasil. Comunicação apresentada na mesa redonda “Os estudos urbanos e os debates epistemológicos contemporâneos: interferências e inspirações”. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 43., 21–25 out. 2019, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPOCS, 2019. p. 1–14.

CRESSWELL, Tim. Towards a politics of mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 28, n. 1, p. 17–31, 2010.

DURCHFORT, Joanne. *Processo anual de atualização de dados: acompanhamento e reflexão sobre a evolução da realidade social do Jardim Canadá e região*. Nova Lima: Fundação Dom Cabral; Instituto de Desenvolvimento Local Integrado, 2013.

DURCHFORT, Joanne. *A realidade social de Água Limpa: um processo em pleno desenvolvimento*. Nova Lima: Fundação Dom Cabral; Instituto de Desenvolvimento Local Integrado, 2015.

DURHAM, Eunice. A sociedade vista da periferia. In: DURHAM, Eunice. *A dinâmica da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2004. p. 379–407.

FARÍAS, Ignacio. Introduction: decentring the objects of urban studies. In: FARÍAS, Ignacio; BENDER, Thomas (ed.). *Urban Assemblages: how actor-network theory changes urban studies*. London: Routledge, 2010. p. 1–24.

FLAMM, Michael; KAUFMANN, Vincent. Operationalising the concept of motility: a qualitative study. *Mobilities*, v. 1, n. 2, p. 167–189, 2006.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; TELLES, Vera da Silva; ALLIS, Thiago. Por uma teoria social *on the move*. *Tempo Social*, v. 30, n. 2, p. 1–16, 2018.

GAL, Susan. A semiotics of the public/private distinction. *Differences*, v. 15, n. 1, p. 77–95, 2002.

GORMAN-MURRAY, Andrew. Caring about male caregiving: spaces, subjectivities and regendering care. *Dialogues in Human Geography*, v. 7, n. 1, p. 74–78, 2017.

HERNANDEZ, Daniel Oviedo; TITHERIDGE, Helena. Mobilities of the periphery: informality, access and social exclusion in the urban fringe in Colombia. *Journal of Transport Geography*, v. 55, p. 152–164, 2016.

INGOLD, Tim. Against space: place, movement, knowledge. In: INGOLD, Tim. *Being alive*. Essays on movement, knowledge and description. London: Routledge, 2011. p. 145–155.

INGOLD, Tim. A temporalidade da paisagem. In: BESSA, Altamiro S. M. (org.). *A unidade múltipla: ensaios sobre a paisagem*. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2021. p. 112–154.

JIMÉNEZ, Alberto Corsín. On space as a capacity. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 9, n. 1, p. 137–153, 2013.

JIRÓN, Paola. Mobile borders in urban daily mobility practices in Santiago de Chile. *International Political Sociology*, v. 4, p. 66–79, 2010.

KANDIYOTI, Deniz. Bargaining with patriarchy. *Gender and Society*, v. 3, n. 2, p. 274–290, 1988.

KAUFMANN, Vincent; BERGMAN, Manfred M.; JOYE, Dominique. Motility: mobility as capital. *International Journal of Urban and Regional Research*, v. 28, n. 4, p. 745–756, 2004.

KWAN, Mei-Po; SCHWANEN, Tim. Geographies of Mobility. *Annals of the American Association of Geographers*, v. 106, n. 2, p. 243–256, 2016.

LAW, Robin. Beyond “women and transport”: towards new geographies of gender and daily mobility. *Progress in Human Geography*, v. 23, n. 4, p. 567–588, 1999.

LEVY, Caren. Travel choice reframed: “deep distribution” and gender in urban transport. *Environment & Urbanization*, v. 25, n. 1, p. 47–63.

LITTLE, Jo; PEAKE, Linda; RICHARDSON, Pat (ed.). *Women in Cities. Gender & The urban environment*. London: Macmillan, 1988.

MANDERSCHIED, Katharina. Criticising the solitary mobile subject: researching relational mobilities and reflecting on mobile methods. *Mobilities*, v. 9, n. 2, p. 188–219, 2014.

MOURA, Cristina Patriota de. Condomínios e *gated communities*: por uma antropologia das novas composições urbanas. *Anuário Antropológico* 2009/II, [S. l.], p. 209–232, 2010.

PERUTTI, Daniela Carolina. *Tecer amizade, habitar o deserto*. Uma etnografia do quilombo Família Magalhães (GO). 2015. 266 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIRES, Cláudia Teresa Pereira. *Evolução do processo de ocupação urbana do município de Nova Lima*: um enfoque sobre a estrutura fundiária e a produção de loteamentos. 2003. 340 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

PIRES, Lênin. Transportes públicos e representações sobre mobilidade social: possíveis percepções a partir do Rio de Janeiro e de Buenos Aires. *Anuário Antropológico* 201, p. 165–193, 2013.

SHELLER, Mimi; URRY, John. "Mobile transformations of 'public' and 'private' life". *Theory, Culture & Society*, v. 20, n. 3, p. 107-125, 2003.

SPINNEY, Justin; ALDRED, Rachel; BROWN, Katrina. Geographies of citizenship and everyday (im)mobility. *Geoforum*, v. 64, p. 325-332, 2015.

URETA, Sebastián. To move or not to move? Social exclusion, accessibility and daily mobility among the low-income population in Santiago, Chile. *Mobilities*, v. 3, n. 2, p. 269-289, 2008.

URRY, John. *Sociology beyond societies*. Mobilities for the twenty-first century. London: Routledge, 2000.

UTENG, Tanu Priya; CRESSWELL, Tim (ed.). *Gendered Mobilities*. Hampshire: Ashgate, 2008.

VEGA CENTENO, Pablo. Movilidad y vida cotidiana de mujeres de sector popular de Lima. Um análisis del testimonio de la señora Eufemia. *Anthropologica*, v. 22, p. 31-62, 2010.

VIDAL E SOUZA, Candice. A vida móvel das mulheres entre os bairros e as cidades: explorações antropológicas em fronteiras urbanas da Região Metropolitana de Belo Horizonte (Minas Gerais/Brasil). *Universitas Humanística*, v. 85, p. 293-318, 2018.

VIDAL E SOUZA, Candice; OLIVEIRA, Marcos Fontoura de. Los espacios de movilidad urbana de las mujeres y los significados de las restricciones sociales, culturales y materiales. In: MARTÍNEZ, Alexandra.; SERRUDO, Nelson Antonio Gómez. (ed.). *La sociabilidad y lo público: experiencias de investigación*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016. p. 336-370.

Sobre as autoras e os autores

José Agnello Alves Dias de Andrade

Cientista social formado pela Universidade de São Paulo (USP), mestre e doutor em Antropologia Social pela mesma instituição. Atuou como pesquisador vinculado ao Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, onde coordenou o Grupo de Etnologia Urbana (GEU) até o ano de 2018. Desde 2019, atua como pesquisador no Centro de Estudos em Sustentabilidade (FGVCes) da Escola de Administração de Empresas (EAESP) da Fundação Getúlio Vargas (FGV).

Raphael Rodrigues

Licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Realiza pesquisas com povos tukano orientais (Tukano e Desana) do baixo rio Uaupés (TI Alto Rio Negro, noroeste amazônico) com enfoque nos seguintes temas: deslocamentos, memória, xamanismo e parentesco. Atualmente, é professor do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia Baiano, *campus* Bom Jesus da Lapa.

Pedro Henrique Mourthé de Araújo Costa

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) – 2011; mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – 2015; e atualmente cursa doutorado pela mesma instituição. É pesquisador associado ao Laboratório de Experimentações Etnográficas (LE-E) da UFSCAR. Desde 2010, vem realizando pesquisas junto a comunidades quilombolas e rurais da região Norte do Estado de Minas Gerais. Atualmente vem desenvolvendo uma tese sobre as andanças, movimentos e a *luta* de quilombolas norte-mineiros.

Telma de Sousa Bemerguy

Graduada em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Mestre e Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Desenvolve pesquisas na confluência entre os campos da Antropologia do Estado, do colonialismo e das relações raciais e de gênero, a partir de trabalhos etnográficos realizados na/sobre Amazônia, sobretudo no Estado do Pará. Principais áreas de interesse: processos de formação de Estado no Brasil e na Amazônia; estradas e projetos de infraestrutura; colonialismo e processos de racialização; experiências migratórias e de mobilidade.

Dandara Damas

Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (UFPR) – 2013-2015, na linha de pesquisa “Memória, Saberes e Territorialidades”, com foco na relação entre territorialidade e movimento na trajetória da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos – Guaíra/PR. Bacharel em Direito também pela UFPR – 2006-2010. Atualmente, atua como assessora jurídica do Ministério Público do Estado do Paraná, com experiências na área de proteção ao meio ambiente e proteção aos direitos humanos.

André Dumans Guedes

Professor do Departamento de Sociologia e Metodologia das Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Graduado em Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestre em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR/UFRJ) e doutor em Antropologia Social (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ). Foi ganhador do Prêmio ANPOCS 2012 de Melhor Tese de Doutorado em Ciências Sociais. É um dos líderes do Grupo de Pesquisa Fronteiras (UFF), e pesquisador do Núcleo de Antropologia da Política (NUAP) e do Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia (NuCEC).

Edimilson Rodrigues de Souza

Antropólogo e professor universitário. Graduado e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com passagem pelo Centre Maurice Halbwachs, França, e pelo Afro-Latin American Research Institute at Harvard University, Estados Unidos. Realiza pesquisas etnográficas com camponeses e indígenas nos Estados do Pará, Mato Grosso, Tocantins e Pernambuco. Membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), da Associação de Brazilianistas na Europa (ABRE) e do Centro de Estudos Rurais da Unicamp (CERES).

Felipe Evangelista

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB), mestre e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Trabalha no Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM).

Indira Viana Caballero

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestre e doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-MN/UFRJ). Realizou pesquisa etnográfica nos Andes peruanos. Seus principais interesses temáticos incluem: trabalho, política, paisagem, ecologia, alimentação, festa, música e dança. Atuou como pesquisadora no projeto Movimento Sociais e Esfera Pública no Colégio Brasileiro de Altos Estudos (CBAE) da UFRJ. Foi professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima (PPGANT-UFRR). É professora colaboradora do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos (CEMA) da Universidade de São Paulo (USP). Desde 2018, faz pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS-UFG) com bolsa PNPD/Capes. Na UFG, integra o Núcleo de Pesquisa CAROÁ (Coletivo de Antropologia das Resistências e Ontologias Ambientais) e a Equipe Editorial da Revista Hawò do Museu Antropológico.

Francisco Raphael Cruz Maurício

Doutor e mestre pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). É natural de Limoeiro do Norte, município cearense do Vale do Jaguaribe.

Berlano Andrade

Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre em Antropologia e Licenciado em Ciências Sociais também pela UFPE.

Manuela Carneiro

Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Possui estágio pós-doutoral pelo Departamento de Ciências Sociais, Políticas e do Território na Universidade de Aveiro, Portugal. Tem como principais áreas de atuação – Trajetórias de migração e ocupação de territórios; Conflitos e sobreposições de terras; Família, parentesco e domesticidades; Saberes locais e agricultura em terras indígenas. Atualmente é professora do curso de bacharelado em antropologia e da Pós-graduação em Antropologia Social (PPGANTS) da Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Martina Ahlert

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), pós-doutora pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora e pesquisadora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da mesma Universidade. Coordena o Laboratório de Estudos em Antropologia Política.

Gabriela de Paula Marcurio

Atualmente cursa mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Possui bacharelado em Ciências Sociais pela UFSCar. Desde 2018, realiza pesquisa com atingidos pelo rompimento de barragem em Mariana (MG). Pesquisadora associada ao Hybris – Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades.

Carlos Filadelfo

Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) – 2003, mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) – 2009 e 2015, e pós-doutorado em Antropologia pela UFPI. Também é pesquisador do Hybris – Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades (USP; UFSCAR) e do Núcleo de Antropologia da Política – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem experiência nas áreas de Antropologia Urbana, Antropologia da Política e Teoria Antropológica, atuando principalmente nos seguintes temas: movimentos sociais, movimentos de moradia, família e política, coletividades, casa, parentesco, políticas públicas e territorialidades urbanas.

Guilhermo Aderaldo

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Realizou estágios de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), na França, e na Universidad de Buenos Aires (UBA). Atualmente, realiza estágio de pós-doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), onde também atua como docente do programa de pós-graduação. É autor do livro *Reinventando a cidade: uma etnografia das lutas simbólicas entre coletivos culturais vídeo-ativistas nas ‘periferias’ de São Paulo* (Annablume/Fapesp, 2017) e figura entre os organizadores da coletânea *Práticas, conflitos, espaços: pesquisas em antropologia da cidade* (Grama/Fapesp, 2019). Suas pesquisas giram em torno dos seguintes temas: antropologia urbana, antropologia das mobilidades contemporâneas, estudos de mídia, antropologia da política e práticas culturais juvenis.

Candice Vidal e Souza

Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas); doutora em Antropologia Social – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); mestre em Antropologia Social (DAN/UnB). Atualmente, cursa pós-doutorado no Departamento de Sociologia na Universidade de São Paulo (USP). Publicou: *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro* (1997, 2015); *Repórteres e reportagens no jornalismo brasileiro* (2003). Integra o grupo de pesquisas MTTM Mobilidades: Teorias, Temas e Métodos, liderado por Bianca Freire-Medeiros, no Departamento de Sociologia da USP.

Esse livro coloca em circulação trabalhos que abrem caminhos de pesquisa e debate ao focar precisamente o fazer caminhos: os modos de andar e parar, de fazer-se presente ou ausente, as maneiras de alinhar feixes de deslocamentos ou desalinhá-los, as narrativas que buscam sua matéria em andanças, atraindo por sua vez os passos de públicos ávidos por saber notícias dos mundos. Transitando sem se deixar prender pelos limites subdisciplinares ou geográfico-culturais, o livro traz relatos etnográficos de periferias urbanas, quilombos, terras indígenas, estradas amazônicas, indígenas em cidades, fronteiras caribenhas, camponeses andinos e agrestinos, cidades paradas, romarias, terreiros maranhenses, e por aí afora. Ficamos então sabendo: pessoas (e outros seres) estão andando pelos mundos, escapando às imobilizações. Estão indo e voltando, acelerando ou desacelerando, a pé, de moto, ônibus, carro, barco, bicicleta, juntas ou sozinhas. Nisso, observam e buscam entender os deslocamentos próprios e os de outros. E nisso, também, se fazem (e se desfazem) como pessoas, turmas, famílias de sangue ou de santo, comunidades, bairros. Indivíduos e coletivos criam lugares ao delimitar seus pontos próprios de chegada, de saída, de retorno, de parada, de fuga, de permanência, de medo, de sossego ou desassossego, de festa e de memória, lugares de onde se some e onde se reaparece depois de pouco ou muito tempo, ocasionando riso, choro, vergonha, orgulho e muito mais. E quem pesquisa, transita também: andando junto de seus interlocutores, para nisso ajustar, por algum tempo, os seus tempos, consorciar narrativas, cruzar caminhos.

John Comerford

PPGAS/Museu Nacional/UFRJ