

Antropologias em Diálogo

Para partilhar saberes e
refazer caminhos

ORGANIZAÇÃO

MARIANA MOSTRANGES
ALANA PACHECO DOS REIS VERANI
LAÍS GRIEBELER HENDGES
THIAGO DA SILVA SANTANA

Mariana Mostranges
Alana Pacheco dos Reis Verani
Laís Griebeler Hendges
Thiago da Silva Santana
Organizadores

Antropologias em Diálogo:

Para partilhar saberes e refazer caminhos

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC
Florianópolis, 2024

© 2024 Mariana Mostranges, Alana Pacheco dos Reis Verani, Laís Griebeler Hendges, Thiago da Silva Santana e autores

Você tem permissão de compartilhar, copiar, distribuir e transmitir esta obra, desde que cite a autoria e não faça uso comercial.

A autora é responsável pela integridade do conteúdo do texto, não representando a posição das Universidade Federal de Santa Catarina ou das organizadoras.

Organização da obra *Mariana Mostranges, Alana Pacheco dos Reis Verani, Laís Griebeler Hendges, Thiago da Silva Santana*

Normatização *Alana Pacheco dos Reis Verani*

Revisão *Das pessoas autoras*

Arte e capa *Mariana Mostranges*

Projeto gráfico e diagramação *Alana Pacheco dos Reis Verani*

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da Universidade Federal de Santa Catarina

A636 Antropologias em diálogo [recurso eletrônico]: para partilhar saberes e refazer caminhos / organizadores, Mariana Mostranges ... [et al.]. – Florianópolis : PPGAS/UFSC, 2024.

896 p. : il.

E-book (PDF)

ISBN 978-85-8328-308-9

1. Antropologia social. I. Alves, Mariana Mostranges. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

CDU: 391.01

Elaborada pela bibliotecária Dênira Remedi – CRB-14/1396

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)

Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH)

Bloco E - 4º Andar

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Campus Reitor João David Ferreira Lima

Caixa Postal 5064 - Trindade

88035-972 - Florianópolis - SC

Sumário

1 Apresentação do livro por Mariana Mostranges, Alana Pacheco dos Reis Verani, Laís Griebeler Hendges e Thiago da Silva Santana	9
2 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Estudos Trans e Antropologia: diálogos, saberes e práticas” por Melina Martins e Brume Dezembro Iazzetti.....	11
3 A cena Ballroom da Grande Florianópolis: Transgeneridade, categorizações locais e experiências dos treinos às balls por Greg Alexandre Malaquias, Ann de Bem Silva e J. P. Klinkerfus	12
4 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Diálogos sobre gênero e sexualidade: partilhando vivências e intersecções” por Adriana Angerami, Alana Pacheco dos Reis Verani e Daniel da Silva Stack	32
5 Erotismo, práticas, prazeres e mercado: intersecções com gênero, sexualidade e raça por Helaine Heck e Lucas Saraçol.....	33
6 Perspectivas contemporâneas sobre as técnicas do corpo: performance corporal de gênero e identidade nacional por Ana Lívia de Lima Camargo e Vitória da Silveira	49
7 Mulheres negras no Hip-Hop: reconfigurando gênero, raça e classe por Diennifer Eloísa Campos Cardozo	58
8 Trocando perspectivas: Visões do fazer antropológico de mulheres indígenas na Associação Brasileira de Antropologia por Evelin Luana Lima Neves	68
9 Espaços bissexuais digitais: Práticas e identidades bi em plataformas e aplicativos por Helena Motta Monaco	84
10 Masculinidade em fluxo: uma análise das narrativas dicotômicas do movimento “Red Pill” por Ludiani Retka Trentin	99
11 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Quando soltam-se os nós e falamos sobre os diversos de nós! Masculinidades negras: identidades e diversidades” por Thiago da Silva Santana, Greg Alexandre Malaquias e Sergio de Almeida Pereira Machado.....	118
12 Bichas pretas: questão das masculinidades negras? por Greg Alexandre Malaquias	119
13 Eu e meu pai: homens negros (não) sabem amar por Thiago da Silva Santana	140
14 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Família é Política: intersecções entre gênero, sexualidade e violência” por Bruna Fani Duarte Rocha e Thiago da Silva Santana	152
15 Violências e Racismos no Ambiente Obstétrico pela narrativa de Mamãe: Era para ser o dia mais importante de nossas vidas, mas foi traumático por Janaína Teresa Gentili Ferreira de Araújo	153
16 La injusticia epistémica ejercida sobre el sujeto embarazado desde una perspectiva ecofeminista por Raquel Ateca Moreno	165
17 A casa das cinco mulheres: interpelações ao cuidado de crianças no direito das famílias durante a pandemia de Covid-19 no Brasil por Isadora Dourado Rocha	168

18 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Violências e narrativas sobre corpos e sujeitos na produção de mortes” por Flora Nina Silva Arrais, Rebeca de Souza Vieira e Kellyn Gaiki Menegat	185
19 Reflexões sobre a morte em uma comunidade de várzea amazônica: o impacto da queda do cemitério para o povo tradicional por Felipe Magno Silva e Sérgio Ivan Gil Braga.....	186
20 Martin Garcia, a ilha do confinamento: Arqueologia de um campo de concentração de trabalho escravo indígena do século XIX, Estado de Buenos Aires, Argentina por Matías J. Kalina.....	200
21 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Relações raciais nos estudos antropológicos: olhares sobre perspectivas metodológicas e teóricas” por Laís Griebeler Hendges e Angela Maria de Souza.....	212
22 Coleção baianadas: questões raciais a partir das publicações de uma editora de Salvador na década de 1980 por Gabriela Costa Limão.....	220
23 A Lei Nº10.639/03 e o olhar antropológico sobre as Epistemes Negras por Beatriz Santos Pontes e Jacilene Aguiar Silva	238
24 Apresentação ao Ateliê “Antropologia do Trabalho: práticas, experiências e narrativas” por Virgínia Squizani Rodrigues e Manu Rocha de Matos	251
25 Caminhada etnográfica: O habitar e o cotidiano numa vila operária na cidade de Candiota (RS) por Rosilene Oliveira Silva	252
26 Documentário “Manifesto porongos” (RAFUAGI): audiovisual como elemento pedagógico para problematizar a branquitude e o racismo estrutural por Laís Griebeler Hendges	262
27 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Comunidades costeiras e neoliberalismos: impactos, respostas e possibilidades diante a mercantilização do mar” por Manuel Ansaldo Roloff, Valentina Cortínez O’Ryan e Paulo Victor Sousa Lima	278
28 Conhecer para proteger: saber-fazer no fundo marinho da Barra da Lagoa por Carlo Zarallo Valdés e Natalia Seeger Duarte	279
29 O papel da moradia na cadeia da sociobiodiversidade pesqueira em uma reserva extrativista marinha da Amazônia por Débora Melo Alves.....	294
30 Entre o mar e a terra (maretório): as pescadoras da Ilha de Maré, Baía de Todos os Santos, Salvador-BA por Fátima Cristina Cunha Maia Silva, Cláudia de Oliveira D’Arede, Gislei Siqueira Knierim, André Luiz Dutra Fenner e Jorge Huet Mesquita Machado	307
31 “Mas é território ou maré?” O conceito de maretório em diálogo com o ecofeminismo e o feminismo comunitário do Sul por Paulo Victor Sousa Lima, Carla Cilene Siqueira Moreira e Jessica Silva França Nascimento	315
32 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Antropologia do Trabalho e Políticas Educacionais” por Giovanna Barros Gomes e Manu Rocha de Matos	330

33 Aprendendo e ensinando em um laboratório maker: notas de uma pesquisa em construção por Cristiano Kerber e Djalmo Manfredi Medeiros	331
34 “Tô velha, mas não tô morta”: os sentidos dados a educação por mulheres que participam do projeto Universidade aberta à pessoa idosa da UFMS por Juliana Cristina dos Santos Duarte	349
35 Caminhando com os Guarani em uma escola no sul do Brasil por Oendu de Mendonça	373
36 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Práticas socioespaciais urbanas: ambientes, paisagens e memórias soterradas” por Míriam Santini de Abreu e Priscila Oliveira dos Anjos.....	387
37 “Aqui fora é tiro ou bomba!”: conflitos entre modernização dos estádios, ocupação do território e práticas de sociabilidade a partir da experiência do torcedor visitante no Allianz Parque por Ana Caroline Lessa.....	388
38 Intervenções contemporâneas em Florianópolis/SC: o patrimônio industrial local que vira praça de alimentação para turista por Bernardo Brasil Bielschowsky e Karina Baseggio	398
39 O direito à cidade e as batalhas de MC em Florianópolis por Cecília Almeida Rios	408
40 Entre mangueiras e memórias: mudanças e continuidades das infraestruturas de acesso à água por Gabriel Luz Siqueira de Aquino Vieira e Luana Silva Ferraz.....	419
41 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Técnica, percepção e ambiente: práticas e modos de habitar em meio às ruínas” por Beatriz Demboski Búrigo e Nathália Gallucci	433
42 Respostas religiosas às crises ecológicas: resistência e negociações de poder e identidade em um terreiro de candomblé por Eleonora di Renzo	434
43 Por que estudar pombos e joãos de barro em antropologia?: um estudo sobre modos de relacionamentos entre humanos e não humanos no Mercado Público de Florianópolis por Iago Bardança Hoffmann	445
44 Coveiro de cavalos por Ivan Gomes.....	453
45 As práticas de manejo yudjá e o papel ativo das plantas na emergência de paisagens multiespécies no Xingu por Dannyel Sá.....	469
46 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Contar, narrar, experienciar: refletindo histórias de vida, biografias, etnografias e a possibilidade das etnobiografias na antropologia” por Binah Ire	478
47 Lembrar de Eulina em narrativas: refletindo etnobiografias, biografias e histórias de vida por Binah Ire	479
48 Senhora da Anunciação: a memória em Performance de Aurinda do Prato por Augusto Infanti Ribeiro da Costa.....	490
49 O muro que não separa: a presença e o cuidado (res) significando o aprisionamento por Lourdes Helena Martins da Silva e Maria Luiza Lorenzoni Bernardi	499

50 O Cosmos Sagrado da Barquinha da Madrinha Chica: ecletismo ritual numa religião amazônica por David de Lima Damasceno	512
51 Impactos do Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero nas trajetórias das agraciadas pela categoria estudante do Ensino Médio por Giuliana Maria da Conceição Vilche Varela	523
52 O gosto da memória: reflexões a partir das fotografias de uma família mineira por Mariana de Carvalho Ilheo	542
53 Conversar com a mãe-de-santo, escutar a pomba-gira: uma abordagem (etno)biográfica das histórias de vida das Entidades e Sacerdotes de Umbanda por Lucas Alberto Baumgarten	568
54 Andanças, lugares, histórias: em comunidades quilombolas por Luciana da Silva Ramos	588
55 Uma carta a mim e aos meus por Tayná Almeida de Paula.....	597
56 A dança dos animais: experimentações descritivas com a brincadeira do boi de mamão por Guilherme Borges Laus.....	609
57 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Antropologias (áudio)visuais e da performance: experiencias de pesquisa para pensarmos novos campos e objetos” por Luz Mariana Blet, Josiane Soares da Silva, Mariana Mostranges e João Sanson	628
58 Sobre Pontes Sonoras, Tecnologias Pretas, Tambores, <i>Beats</i> e Emicida: utilizando a escuta e os sons como alternativas para reencantar a(s) África(s) e o Brasil negro por Mariana Mostranges	629
59 Música vs. Dança: Considerações sobre a percepção musical de corpos que dançam Popping por Gabriela Seta Alvarenga	650
60 Gênero e Paisagem: uma etnografia na comunidade da Costa da Lagoa por Jaqueline Wiggers Piccini.....	659
61 <i>Tap Dance</i> e improvisação: registrando corpos que comunicam por Livia Fontanella Claumann.....	675
62 Como fazer registros visuais em campo? Uma reflexão introdutória sobre antropologia visual no processo etnográfico por Michele Leão de Lima Ávila.....	686
63 Corporeidade e performance oral no rap Tucuju por Wesley Vaz Oliveira	696
64 Performance corporal sonora: uma análise autoetnográfica de uma surda unilateral por Yarana Ester de Campos Borges.....	710
65 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Antropologia Digital” por Ollivia Maria Gonçalves	727
66 A obra de arte na era das inteligências artificiais generativas: inquietações acerca da remodelação do processo artístico audiovisual por Alisson Lima Johansen.....	728
67 Tecnologias digitais – NFT: reprodução técnica através da visão antropológica por Arielle Caroline de Souza Oliveira.....	744

68 Big Tech VS Estado: as práticas informacionais a partir dos ataques as escolas no Brasil por Silvia Rocha Walz.....	752
69 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Movimentando as ‘coisas’ na Antropologia: experiências e produções de pesquisa com mundos materiais e materiais do mundo” por Milena Rabelo e Paulo André Ribas Corrêa.....	763
70 Materialidades e materiais na construção da memória: os materiais e a digitalização no fluxo da construção da memória arquivística por Kaléo de Oliveira Tomaz	764
71 Espiritualidade e fronteira: o Vale do Amanhecer no oeste da Bahia por Evenise Beatriz Sabatine	782
72 Explorando significados e dinâmicas sociais do neopaganismo: Análise das estruturas ritualísticas e elementos constituintes da magia pós-moderna por Leonardo Jacques de Castro Alves.....	796
73 Viveiro Quilombo Bacupari: entropias x neguentropias no contexto da Comunidade Quilombola do Limoeiro, Palmares do Sul, RS por Marcus Vinícius de Souza Mouzer	813
74 Como narras um gosto? Um ensaio teórico sobre uma abordagem etnográfica saborosa por Guilherme Vasconcellos Leonel.....	826
75 “Arriei seu padê, saravei Exu do Lodo”: artefatos materiais na produção de axé em trabalhos espirituais em uma gira de Exu por Julia Aparecida Rodrigues da Silva	838
76 Meu objeto de pesquisa realmente é um objeto? Um estudo sobre o descarte e a circulação de roupas usadas em Florianópolis por Priscilla Gusmão P. Pereira	857
77 Mesa Redonda “Bissexualidade, ativismo e academia em relação: Alianças e contribuições para um campo em formação” por Helena Motta Monaco.....	866
78 Mesa redonda “Os (des)territórios das bruxarias: entre os cercamentos modernos e as conexões feiticeiras” por Jeferson Bastos, Milena Rabelo e Paula Senatore	877

1 Apresentação do livro por Mariana Mostranges, Alana Pacheco dos Reis Verani, Laís Griebeler Hendges e Thiago da Silva Santana

O evento “Jornadas Antropológicas” é fruto da organização discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Sua periodicidade é bianual e tem por objetivo promover debates e diálogos acadêmicos em torno de questões que atravessam a Antropologia e áreas que dialoguem diretamente com esta. Buscando ampliar as reflexões teórico-metodológicas, bem como produzir novos questionamentos, as Jornadas Antropológicas da UFSC vêm recebendo estudantes de pós-graduação das mais variadas regiões e universidades do país e, desde 2013, busca ampliar a participação também de discentes de graduação em Antropologia e Ciências Sociais e Humanas.

A proposta das Jornadas Antropológicas 2023, primeira edição pós-pandemia da Covid-19, teve como temática principal a potência do compartilhar para imaginar e refazer caminhos possíveis de serem trilhados em conjunto. O evento estava programado para ser totalmente presencial, mas, devido a eventos climáticos que ocorreram em Florianópolis, algumas atividades aconteceram no formato online. Mais do que nunca, a produção de conhecimentos e saberes tem sido primordiais para a compreensão de contextos de catástrofes que nos envolvem, diante da emergência de pensar e construir novas possibilidades de viver e (r)existir.

O evento contou com cinco mesas redondas, cinco oficinas, mostra fotográfica, mostra audiovisual, roda de conversa, quinze ateliês de pesquisa, três intervenções artísticas, conferência de abertura com as professoras Dra. Angela Maria de Souza e Dra. Maria Eugênia Dominguez, e conferência de encerramento com os professores Dr. Felipe Tuxá e Dra. Antonella Tassinari.

Este livro é resultado da condensação dos trabalhos apresentados no evento e cuja publicação foi permitida pelas pessoas autoras para podermos alcançar novos lugares em diferentes tempos, ampliando as possibilidades de debates e diálogos desses textos para além das fronteiras do próprio evento. É, portanto, um convite para que outras pessoas possam pensar conosco em diferentes alternativas para refazermos nossos caminhos na Antropologia.

Outra particularidade deste livro digital é que, embora nosso evento tenha tido financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e apoio financeiro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da

UFSC, além de apoio do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS/UFSC), este trabalho é resultado do empenho da organização do livro, que, mesmo sem recursos financeiros, buscou incansavelmente alternativas para uma publicação independente. Com isso, tivemos que deixar sob responsabilidade de cada autor(a) as revisões gramaticais de seus textos e o compromisso ético de apenas expor imagens de rostos e nomes daqueles e daquelas interlocutores(as) que lhes deram o consentimento para tal.

Esperamos que os textos contidos neste livro possam ser o início de novas discussões e um ponto de partida para novas direções e trajetórias possíveis na Antropologia. Agradecemos a todas as pessoas autoras por participarem do projeto do livro e confiarem na organização. Agradecemos especialmente às pessoas que, com muito esforço e trabalho coletivo, fizeram com que esse projeto se tornasse realidade, mesmo diante de desafios inesperados. Em especial, as pessoas que contribuíram para a realização do evento ao integrarem a comissão de organização,

Alana Pacheco dos Reis Verani
Binah Ire
Eder dos Santos Braz
Evenise Beatriz Sabatine
Giovanna Barros Gomes
Greg A. Malaquias
Guilherme Borges Laus
Guilherme Henrique Vasconcellos Leonel
J. P. Klinkerfus

Laís Griebeler Hendges
Luz Mariana Blet
Manu Roca de Matos
Mariana Mostranges
Milena dos Reis Rabelo
Priscila Oliveira dos Anjos
Sergio Almeida Machado
Thiago da Silva Santana
Verdi Vilela

Mariana Monstranges,
Alana Pacheco dos Reis Verani,
Laís Griebeler Hendges
Thiago da Silva Santana
12 de agosto de 2024

2 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Estudos Trans e Antropologia: diálogos, saberes e práticas” por Melina Martins¹ e Brume Dezembro Iazzetti²

Nos últimos anos, tem aumentado no Brasil o ingresso de estudantes trans* no ensino superior público brasileiro, fruto da demanda histórica dos movimentos sociais de pessoas trans* no que se refere ao acesso à educação via políticas afirmativas. Especialmente no âmbito da pós-graduação, esse cenário tem gerado avanços promissores e possibilitado novas produções de conhecimento pela via de saberes localizados. Na antropologia brasileira, o diálogo com os Estudos Trans tem sido feito principalmente por antropólogas trans*, partindo sobretudo de uma perspectiva transfeminista e interseccional. Esse movimento teórico-político tem constituído, crescentemente, esforços em um campo de “epistemologias trans”, “transpologias”, ou espaços de “transcentramento epistemológico”. Diante disso, este Ateliê de Pesquisa parte de um esforço inicial de reunir produções trans* dissidentes a partir de um espaço de recepção e acolhimento de pessoas trans* produtoras de conhecimento na antropologia e em áreas correlatas, assim como de produções que centralizam autorias trans* nessa disciplina. Pretende-se assim reunir propostas, pesquisas em andamento e/ou concluídas produzidas preferencialmente por pessoas trans* em áreas e campos diversos da antropologia, ou que dialoguem com a disciplina, principalmente com autorias trans*, de modo a refletir e dialogar sobre os modos de fazer e produzir conhecimento a partir de conexões, saberes e práticas entre Antropologia e Estudos Trans.

¹ Mestra em Antropologia (UFC/UNILAB). Contato: melinamariamartins@gmail.com.

² Mestra em Antropologia Social (UNICAMP) e mestra pelo programa História no Espaço Público (HIPS/Erasmus Mundus). Contato: brume.dezembro@gmail.com.

3 A cena Ballroom da Grande Florianópolis: Transgeneridade, categorizações locais e experiências dos treinos às balls por Greg Alexandre Malaquias³, Ann de Bem Silva⁴ e J. P. Klinkerfus⁵

Resumo: Neste trabalho buscamos realizar uma exploração inicial de um tema ainda pouco abordado pela Antropologia no Brasil: a cena *ballroom* - cena essa formada majoritariamente pela população trans -, mais especificamente no contexto da Grande Florianópolis. Para tanto, apresentamos a cultura *ballroom* em sua origem nos EUA, através de uma revisão das produções prévias acerca do tema. Contextualizamos o desenvolvimento desta cena na Região Sul do Brasil e afunilamos a discussão para tratar das especificidades da capital catarinense, desde seu início com a criação da Casa das Feiticeiras em 2018 (primeira casa do Sul do país) até o contexto de 2022 e 2023 com o boom da cena pós-pandemia de COVID-19. Realizamos uma exploração da cena usando tanto materiais de pesquisa construídos em diferentes contextos prévios, como pelas nossas experiências de atravessamento como transidentidades dentro da cena ballroom: desde os treinos abertos em praças públicas até as *balls*. Nosso objetivo é apresentar àquela que lê as diversas terminologias locais, categorias competitivas e o sistema de casas que organizam esse universo, apontando quais são as principais casas presentes na cena atualmente, apresentando o que são as *balls* e as *kiki balls* e detalhando seu funcionamento. A partir desses diversos campos realizados pelas autorias, buscamos dar introdução a uma discussão sobre espaço público e ocupação, descrever as *balls* do final de 2022 e começo de 2023 e levantar reflexões sobre as experiências e identidades trans na cena *ballroom*. Por fim, apontamos as possibilidades existentes de pesquisa nesse campo através de uma breve apresentação dos projetos atualmente desenvolvidos pelas autorias dentro da Antropologia.

Palavras-chave: *Ballroom*; Transidentidades; Grande Florianópolis.

³ Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), graduada no bacharelado em Moda pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Artivista pesquisadora em estudos étnico-raciais, gênero e sexualidade, Moda, cultura *ballroom* e Antropologia Visual. Integrante da *Casa das Feiticeiras*.

⁴ Graduando em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

⁵ Mestranda em Antropologia Social, graduanda na licenciatura em Ciências Sociais e formada bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisadora dos temas de antropologia política, Estado, violência, mídias e questões trans.

Introdução

A presente escrita surge de um esforço coletivo entre diferentes autorias que, em distintos momentos e campos, têm se proposto a pensar a *cena ballroom*, especificamente no sul do Brasil, como um tema frutífero para a Antropologia. Propomo-nos a trazer discussões introdutórias sobre o *ballroom* em sua origem nos EUA e na forma como tem se materializado no sul do Brasil, assim como apresentar os campos que realizamos como forma de discutir como essa *cena* possibilita deslocarmo-nos a discutir também temas como subjetividade de corpos dissidentes, territorialidade e ocupação do espaço urbano, estética e vestimentas e, acima de todas, as experiências vividas individual e coletivamente de transidentidades⁶.

Na primeira seção abordamos a *cultura ballroom* a partir de uma revisão de trabalhos sobre sua concepção nos EUA na década de 1960, mais especificamente sua emergência no bairro do Harlem na cidade de Nova Iorque, como forma de explicitar seus elementos originários, mas também de prestar respeito àquelas que vieram antes de nós. Em seguida contextualizamos a criação da *cena* na Grande Florianópolis em meados da década de 2010 com a união de alguns grupos que começam a materializar a *cena*, e lá pelo ano de 2018, ao se fundar a Casa das Feiticeiras enquanto a primeira *casa ballroom* (ou de *vogue*) do Sul do Brasil.

A seção seguinte usamos como um glossário da *cultura ballroom*, com o objetivo de introduzir aquela que lê as diversas categorias e convenções que colorem esse universo. Buscamos também explicar e contextualizar o que compreendemos ser o sistema de *casas da cena*, o que são e como funcionam as *balls*, quais as *categorias* competitivas presentes na *cena* e como funcionam as batalhas. Ainda nessa seção explicitamos como muitas dessas categorias são compartilhadas por *cenar ballroom* em outros contextos, mas enfatizamos que trabalhamos com o vocabulário que vem se consolidando na *cena* do sul do Brasil.

Prosseguimos com as seções sobre os trabalhos de campo e observação participante que realizamos em diferentes momentos entre 2022 e 2023. Começamos com uma seção que explora os *treinos* de *vogue* realizados na Praça Santos Dumont no ano de 2022, na qual exploramos a história do local para contrastar como a presença de pessoas

⁶ Ao longo do texto utilizaremos as expressões “transidentidades”, “identidades trans” e “pessoas trans” como sinônimos, com o objetivo de falar de todo um grupo de pessoas, suas identidades, experiências e expressões que existem dentro do guarda-chuva trans* (NASCIMENTO, 2021). Abarcamos nessas generalizações pessoas transgênero, transexuais, travestis, pessoas não-binárias, pessoas transfemininas, pessoas transmasculinas, boycetas e outras formas de (auto)identificação de pessoas trans.

da *cena ballroom* - em sua maioria pessoas trans - transforma o local. Discorremos também, a partir de uma entrevista semi-estruturada com uma das participantes da *cena*, sobre como os *treinos* constroem comunidade (hooks, 2021) preparam pessoas que participarão das *balls*.

Seguimos então para uma seção a respeito das próprias *balls*, mais especificamente sobre o campo realizado nas *balls* “UFSCUNT Ball: Volta às aulas” e “Kiki Ball Ilha de Atlantis”, realizadas em março de 2023 na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e abril de 2023 na Sociedade Recreativa Esportiva Cultural Novo Horizonte, respectivamente, e organizadas pela primeira *casa* do Sul do Brasil, a *Casa das Feiticeiras*. Propomo-nos a articular as experiências em campo, ou melhor, em *balls* a partir de contribuições de perspectivas de dentro – ponto de vista possibilitado pelo fato de uma das autorias ser integrante da Casa das Feiticeiras e pelos diálogos e entrevistas realizados - e de fora - experiências e análises das demais autorias que adentraram e se afetaram pelo campo ora como admiradoras, ora como etnógrafos, e por vezes até como competidoras 007.

Concluimos a escrita com algumas reflexões provisórias sobre esse tema ainda muito novo e sobre esses possíveis campos, visando elaborar algumas considerações sobre as relações entre a *cena ballroom*, a população trans que majoritariamente a compõem e a territorialidade e construção de imagem no/do estado de Santa Catarina e da Grande Florianópolis.

A cultura ballroom: dos EUA à criação da cena na Grande Florianópolis

Com inspiração em bailes da alta sociedade no século XIX e em concursos de beleza (os *pageants*) nos EUA, a *cultura ballroom* teria pelo menos cinco décadas de existência, segundo o etnógrafo estadunidense Marlon M. Bailey (2013). Tais concursos de beleza, como o “*Miss All-America Camp Beauty*” [“Miss Beleza *Camp* Totalmente Americana”], eram competições da *cena drag queen* estadunidense (*OUR HISTORY*, sem ano), se tratando aqui especificamente da cidade de Nova Iorque. Conforme o crítico cultural estadunidense Ricky Tucker (2022), em meados da década de 1960, esses concursos eram característicos por impulsionar *drag queens* brancas. Na edição do ano de 1967 do concurso supracitado, temos a presença de uma figura que conquistara seu espaço nessa comunidade como uma das poucas *drag queens* negras de prestígio, Crystal LaBeija (TUCKER, 2022). Nessa ocasião específica, suas críticas se dirigiam à vitória de uma *drag queen* branca com “privilégios de classe”, na tentativa de explicitar uma vitória

que fora arquitetada pela organização do concurso, pois muitas *drag queens* negras percebiam o racismo na estrutura do evento (TUCKER, 2022).

A reivindicação de LaBeija às competições daquela época se tornaria de extrema importância para o que se compreende enquanto *cultura ballroom* ou por vezes chamada de “*house/ball culture*” [cultura de casa ou cultura de baile] (BAILEY, 2013). Compreendemos que a cultura *ballroom* originou-se com o surgimento das *casas* (ou, na linguagem local, *houses*) enquanto núcleos familiares de caráter simbólico ao invés de consanguíneo ou formas de produção de relações de parentesco, a partir da década de 1960, quando Crystal LaBeija⁷ – mulher trans negra e *drag queen*, infelizmente conhecida por muitos apenas por sua aparição no documentário “*The Queen*” [“A Rainha”] (Frank Simon, 1968) – deu início à *House of LaBeija* como forma política de reivindicação aos concursos de beleza da época, de participação comum entre pessoas trans e *drag queens* nas competições (OUR HISTORY, sem ano).

Historicamente, tais bailes e concursos de beleza em sua organização e padrões estéticos beneficiavam corpos de pessoas brancas nas classificações, resultando num cenário de premiação hegemônico representado apenas por pessoas brancas, logo, os troféus – materialização da vitória que podem também considerar quantias de dinheiro – se dirigiam a uma maioria branca (TUCKER, 2022). Compreendemos que a movimentação organizada por *Mother Crystal LaBeija* naquela época, sobretudo enquanto corpo marcado por dissidências, constituiu uma *cultura* afro-diaspórica, um gesto de desobediência, como sugere a teórica feminista estadunidense bell hooks (2019), à estrutura vigente.

A *ball* [baile] seria uma das representações culturais *ballroom* apresentada enquanto formato de evento que incorpora os códigos socioculturais a que se teve inspiração – os concursos de beleza. Com isso, podemos dizer que se organizou e se materializou por meio da iniciativa de Crystal LaBeija, proporcionando a constituição de uma reunião simbólica caracterizada pela representatividade das inúmeras possibilidades

⁷ Crystal LaBeija nasceu na década de 1930 e faleceu na década de 1990. Mulher trans negra *drag queen* de concursos de beleza, LaBeija ganhou notoriedade nesses *pageants* na década de 1960, quando participou de diversos concursos, ganhando alguns. A performer muda seu sobrenome para LaBeija por influência da comunidade latina na qual estava inserida e, em 1967, ela ganha o título de *Miss Manhattan*. Na etapa seguinte do sistema de concursos, infelizmente, LaBeija é eliminada, o que leva a uma grande comoção e revolta. LaBeija entendia que os concursos eram injustamente julgados, pois os jurís teriam vieses racistas, o que colocava participantes negras e latinas em uma desvantagem. Acredita-se que foi essa indignação que a levou a fundar a *House of LaBeija*, em parceria com sua amiga Lottie LaBeija. Cabe destacar que diversos registros e comentaristas se referem a Crystal como uma mulher trans, todavia, cabe contextualizar que muitas pessoas na *cena ballroom* do sul do Brasil tem se referido a ela como uma travesti, como forma de reivindicação política.

de identidades políticas marginalizadas socioculturalmente no contexto estadunidense no bairro do Harlem em Nova Iorque em meados da década de 1960, abrangendo principalmente pessoas pretas, trans, latinas e a comunidade LGBTQIAPN+ em busca de desenvolver laços entre tais dissidências, ainda que haja hierarquias presentes na forma como se organizam as *casas* (*OUR HISTORY*, sem ano), uma das três dimensões inseparáveis do mundo social da *cultura ballroom*, considerando o sistema de gênero e as *balls* como as outras dimensões (BAILEY, 2013).

Neste sentido, pontuamos que as bibliografias acerca da cultura *ballroom* até o presente momento não são de grande extensão, entretanto identificamos a obra “*Butch queens up in pumps: gender, performance, and ballroom culture in Detroit*” [“*Butch queens de salto altos: gênero, performance e cultura ballroom em Detroit*”] de Marlon M. Bailey, publicada em 2013, a qual retrata os desdobramentos da *cena ballroom* da cidade de Detroit nos EUA em relação a discussões de raça, gênero, sexualidade bem como performance, ritual e saúde. Ainda não há tradução do livro para a língua portuguesa. Outra produção notável e de publicação mais recente, datando de 2022, é o livro “*And the Category Is... Inside New York’s Vogue, House, and Ballroom Community*” [“E a categoria é... por dentro da comunidade *vogue, house* e *ballroom* de Nova Iorque”] de Ricky Tucker (2022), que aborda o contexto da cultura *ballroom* da cidade de Nova York nos EUA, a partir das narrativas de figuras importantes relacionadas à criação e continuidade da *cena ballroom* desse contexto geográfico.

Apresentamos aspectos que demarcam o surgimento da cultura *ballroom* em solo estadunidense, o que explicaria a predominância de terminologias e expressões vindas da língua inglesa que permanecem na sua linguagem - a qual começamos a explorar aqui e continuaremos nas seções que seguem. Logo, ao refletir que este trabalho se debruça sobre o que a antropóloga estadunidense Lila Abu-Lughod (2018) chama de conexões transnacionais de formas culturais em comunidades particulares, faz sentido enfatizar a partir sua reverberação em contexto brasileiro. É importante mencionar que o intuito dessa escrita não é construir uma contextualização do cenário brasileiro em sua totalidade, mas escrever especificamente da *cena ballroom* da região Sul do Brasil, destacando o contexto da Grande Florianópolis.

Neste sentido, com as reverberações da *ballroom* para além do seu país de origem até se incorporar em solo brasileiro, no ano de 2018, na cidade de Florianópolis, é fundada a *Casa das Feiticeiras* – originalmente *House of Sorceres* – incorporando o que entendemos aqui como o sistema de *casas* que se originou nos EUA. A *casa* é conhecida

na região pela organização de *balls*, treinos abertos, performances em produções culturais e pela movimentação da *cena* junto à comunidade da região. Além disso, desde 2021, a cidade de Florianópolis promove e sedia o evento “*Floripa Is Burning*” [“Floripa em Chamas”] evento que visa a disseminação de tal *cultura* no estado para além da dança e performances artísticas – representações mais conhecidas da *ballroom* pela veiculação da mídia. Se torna evidente portanto que a *cena ballroom* se expandiu de maneira transnacional, ou como sugere Bailey (2013), se tornou global. Cabe então perguntar: o que reverbera de Crystal LaBeija e as ditas “*casas*”?

Casas, categorias e batalhas: descrevendo o universo

Bailey (2013) e Tucker (2022) dizem que as casas no universo *ballroom* são de grande importância para a construção da relação de comunidade em contextos marginalizados na época da sua idealização. Era a oportunidade desses corpos dissidentes - muitas pessoas órfãs, sem moradia e até mesmo com problemas de saúde, sobretudo pessoas negras e latinas LGBTQIAPN+ - se identificarem e se reunirem. As *casas/houses* são similares a núcleos familiares idealizados no contexto *ballroom*, mas poderíamos pensá-las realmente enquanto casas simbolicamente - isto é, como visto na perspectiva do antropólogo estadunidense Clifford Geertz (1989), uma noção da interpretação dos sentidos. Elas não são necessariamente núcleos sistematizados por gênero, mas sim uma forma de acolhimento, trocas e treinamento para as *balls* – as ocasiões/eventos organizados pelas *houses* a fim de apresentar as diversas potencialidades de pessoas vinculadas à casa em batalhas para conquistar prêmios (chamados de *grand prize*). Sendo assim, há títulos atribuídos às integrantes da *cena*: Crystal LaBeija tem o título de *Mother* [Mãe] da *House of LaBeija*. As figuras de *Mother* [Mãe] ou *Father* [Pai] são responsáveis por sua prole, *children* [filhas/os/es], a fim de organizar e preparar para as *balls* (BAILEY, 2013). Há outros títulos nas *casas*, como *Princess* [Princesa], *Prince* [Príncipe].

É interessante ressaltar que não há necessidade de haver o par binário das figuras de mãe e pai como responsáveis da *casa*; basta uma mãe, ou um pai à frente da *casa*. Todavia, precisamos contextualizar que a nomenclatura empregada na *cena*, apesar de tomar as categorias de um discurso “tradicional” de gênero, não podem ser compreendidas como tal. Os títulos são formas de identificar essas pessoas, sobretudo considerando sua trajetória, tempo de caminhada na *ballroom* bem como o nome da casa não se torna apenas um sobrenome ou um complemento, mas como se legitima a

linhagem, a relação de parentesco desencadeada nesse contexto. Mães dentro da cena não precisam ser mulheres, pais não precisam ser homens.

Dentro do contexto da *cultura ballroom* há alguns títulos referentes ao tempo da sua trajetória – tempo de caminhada – se apresentando nos eventos planejados, como “*baby*”, que seriam pessoas iniciantes; “*statement*” que seriam pessoas notáveis na *cena*, especialistas em produção, categorias, com tempo de contribuição de pelo menos 1 a 2 anos; “*star*” seriam pessoas de muito prestígio e muitos troféus, também especialistas em categorias, reconhecidas com legado de fato e com trajetória de aproximadamente pouco mais de 3 a 5 anos de contribuição; “*legendary*” ou “*legend*”, são pelo menos 7 anos de contribuição para a cena, especialistas em categorias, e de fato, com reconhecimento de seus feitos pela comunidade antes de obter título de “*icon*”, que seria o reconhecimento máximo; há ainda “*pioneer*” – figuras pioneiras. Cabe indicar que essas categorias são reproduzidas na *cena* do sul do Brasil.

A *ball* é dividida em momentos específicos. O “*LSS*” (*legends, statements and stars*) é o momento de abertura, no qual são introduzidas as pessoas presentes, sejam estas competidoras ou não, considerando suas *casas* e títulos, bem como são introduzidas as integrantes da bancada de júri. As pessoas com títulos de maior reconhecimento são chamadas primeiro. As figuras que são vinculadas a *houses* específicas são chamadas em um momento reservado, e assim são mencionados seus nomes de caminhada. Nesta parte do evento, o *chanter* - responsável por conduzir o andamento da *ball* durante todo o evento, determinando os rituais de abertura e encerramento de categorias, narrando e incentivando a contagem da batida das músicas por meio de um microfone - apresenta a *casa* e em seguida convoca suas integrantes para se apresentar, identificando-as pelo título e nome relacionado à cena. Isso é chamado de *roll call*. São introduzidas também pessoas que não pertencem a uma *casa*, mas que ainda competem nas *balls*. Essas pessoas são chamadas de “007” ou “*free agents*” [agentes livres].

Com o encerramento do “*LSS*” e do *roll call*, para que se continue a *ball* e inicie a competição, abre-se as categorias. Assim, as categorias são formas de segmentar a organização do evento, como em concursos, para determinar qual será o objetivo de competitividade entre as pessoas que se interessem em participar. Não há um número limite de categorias numa *ball*, o que de certa forma poderia delinear tal limitação é o tamanho do evento. Por isso temos “*mini balls*” - que são menores, com poucas categorias. Notamos também que há divisão de categorias estéticas – *Face* [rosto], *Runway* [passarela], *Best Dressed* [melhor vestimenta] – e categorias dançantes por meio

do “*vogue*” ou *voguing* – *Vogue OTA*⁸, *Old Way*, *New Way*, *Vogue Femme*; *Trans Performance* são exemplos. *Vogue* é uma expressão artística dançante criada no contexto da cultura *ballroom* por meio do encontro das subjetividades marginalizadas do Harlem em Nova Iorque, e carrega, como forma de reivindicação simbólica a partir de seus corpos invisibilizados, movimentos inspirados em imagens de moda da época. Há três grandes vertentes: “*Old Way*”, “*Femme*” e “*New Way*”. Algumas categorias demonstram como objetivo a atuação, característico de *realness* [atuação da realidade] e *Lip Sync* [dublagem].

Muitas vezes, as categorias dançantes são segmentadas por expressão/performatividade de gênero, ou seja, sistematiza-se a partir de performances de “feminilidades” e “masculinidades” na divisão das categorias, de forma que expressões de gênero que se autoidentifiquem enquanto expressões dessas categorias de gênero possam competir entre si. Em relação a pessoas trans, podemos identificar *Femme Queen Performance*, que engloba mulheres trans e travestis, ou *Trans Performance*, e ainda *NB Performance* em alguns casos. Em relação ao contexto brasileiro, apesar de se manter a utilização de terminologias e expressões a partir da língua inglesa – *ball*, *ballroom*, *houses*, *grand prize*, *chop*, *ten’s*, *007*, *face*, *runway*, *body*, *best dressed*, *tag team*, *femme queen*, *butch queen*, *female figure*, *realness* – que de certa forma produz os códigos de linguagem verbal dessa forma de representação cultural, pode-se perceber a incorporação de categorias que dizem respeito ao Brasil, como as categorias de *batekoo* – de inspiração nos bailes *funk* brasileiros e no evento homônimo de grande referência para a negritude brasileira, o objetivo é entregar uma performance corporal focada na bunda a partir de movimentos dançantes referentes ao *funk* brasileiro – e *Bate Cabelo* – inspirada nas apresentações da cultura *drag* brasileira nas boates, clubes, programas de televisão que se popularizaram com esse tipo de performance. Outro aspecto interessante que se refere às brasilidades vistas na *cena ballroom* Sul, é a adaptação de alguns títulos, como os originários “*Mãe*” e “*Pai*”, já que identificamos “*Pãe*” como uma nomenclatura utilizada. *Imperatriz*, *Princess* e *Prince* também são utilizados, ou mesmo “*Princese*” ou “*Imperatrize*”.

Após a introdução da categoria com as explicações temáticas relacionadas, a “*chanter*” ou “*commentator*” diz “categoria aberta!”. Assim, se abre a fase dos *tens* – momento de entrada das participantes, que buscam a aprovação da bancada de jurades,

⁸ Sigla para “*Open To All*” [“aberta para todes”].

representada pelo código de *ten*, o número dez em inglês [as duas mãos com todos os dedos abertos]. No caso de não haver aprovação por unanimidade, as pessoas juradas manifestam a recusa por meio do *chop* - os braços cruzados em frente ao rosto em um “X”, o “corte”, a desclassificação. Com a aprovação, as participantes são dirigidas a um espaço de espera e recebem um número para que se situem da ordem das batalhas, as quais dão continuidade ao sistema das categorias. Nessa fase jurades votam em quem venceu a batalha, sendo a unanimidade não mais obrigatória. Com isso, as categorias se finalizam em uma pessoa vencedora – representante de uma *casa* ou *007* – que, como forma de reconhecimento pela performance, obtém um *grand prize* [grande prêmio]⁹.

Vale mencionar que, no caso de haver na mesma categoria mais de uma pessoa vencedora que integre a mesma *casa*, elas não se enfrentam em uma *final battle* [batalha final]. Se permanecerem apenas competidoras de uma mesma *casa*, a premiação vai para a *casa* e não para uma figura específica que a represente. As pessoas vencedoras, junto ao júri, também protagonizam fotografias como forma de documentação da vitória ao fim da categoria. O processo se repete em cada categoria, ou como se diz na *cena*, “é assim que se faz uma ball!”.

Na *cena* da Grande Florianópolis o *sistema de casas* tem contado com a predominância da *Casa das Duras*, da *House of Avalanx*, da *Casa Índigo* e da *Casa das Feiticeiras* – a primeira casa de vogue do sul do Brasil. Uma questão importante relacionada ao *sistema de casas* é a continuidade dessa noção de linhagem, isto é, algumas *casas* fundadas em cidades específicas, possuem suas versões em outros lugares, e essa ramificação é chamada de “*capítulo*”. Por exemplo, mesmo que a *Casa das Feiticeiras* tenha sido fundada em Florianópolis, há pessoas que residem fora da cidade e representam a *casa* em *capítulos* de outras cidades, como Curitiba. O mesmo para as *casas* fundadas fora do Brasil e que possuem *capítulos* na *cena* brasileira.

Os treinos de vogue na Praça Santos Dumont em 2022

⁹ Os *grand prizes* dados às ganhadoras de cada categoria em uma *ball* variam muito. Costumam ser troféus feitos a partir da temática da própria *ball*. Tomemos como exemplo a “*UFSCUNT Ball: Volta às aulas*”, sobre a qual falaremos em maiores detalhes nas próximas seções. O evento foi todo organizado a partir da temática escolar/universitária, isso influenciou as *categorias*, os códigos de vestimenta e se relacionava com o local daquela *ball*: a universidade. Os *grand prizes* imitavam canudos de formatura, feitos de tubos de papel reciclados e papéis. Todavia, algumas vezes, em *balls* maiores, são ofertados *cash prizes* [prêmios em dinheiro] e outros bens materiais, como vales presente e de desconto, normalmente feitos para serem usados em negócios/empreendimentos de pessoas que também integram a *cena*.

Ao questionarmos-nos onde estaria ou aconteceria a *cena ballroom*, nos deparamos com uma pluralidade de espaços públicos e privados, os quais são ocupados de diferentes maneiras e com diferentes objetivos. Nesta seção abordamos os *treinos de vogue* que aconteceram na Praça Santos Dumont em 2022, de forma a mostrar como esse espaço público foi usado e transformado na construção da *cena ballroom* da Grande Florianópolis¹⁰. Para tanto dialogamos com as contribuições do campo da antropologia urbana, por compreendermos que

a contribuição especial da parte urbana ao todo antropológico consiste na compreensão de uma série de fenômenos sociais e culturais, pouco ou nunca encontrados em outros locais, que sejam examinados tendo como fundo a variação humana em geral. (HANNERZ, 2015, p. 14).

Para destacar as especificidades de como a o lugar é ocupado pelas pessoas que integram a *cena ballroom* - em sua maioria pessoas trans -, debruçarmos-nos, primeiro, sobre as diversas maneiras como a praça é vista, ocupada e utilizada em geral, para então focarmos nos *treinos de vogue* que lá aconteceram nas noites de quinta-feira em meados de 2022. Apresentamos a estrutura física da praça, as construções em seus arredores que informam as pessoas que a utilizam e algumas das diferentes formas de ocupação e usufruto do espaço em diferentes dias da semana. Em seguida nos concentramos nos *treinos de vogue*, os quais pudemos conhecer a partir da observação participante em diversos *treinos* e da realização de uma entrevista semiestruturada com uma das participantes.

A Praça Santos Dumont, também conhecida como “Pida” ou “Praça do Pida”¹¹ possui um formato triangular, estando conectada a três ruas no bairro da Trindade. A praça localiza-se em um ponto de constante fluxo de pessoas, em parte por estar em frente a uma das entradas da UFSC e em parte por conectar duas das mais extensas ruas do bairro, nas quais passam dezenas de linhas de ônibus diariamente. Desta forma, uma primeira

¹⁰ A presente seção do trabalho é fruto das contribuições da disciplina de Antropologia Urbana ofertada para o curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) no semestre de 2022.2 e ministradas pela professora Flavia Medeiros. Uma primeira versão dessas reflexões foi escrita como trabalho final para a disciplina, que, após revisões e contribuições das demais coautorias, resultou nesta seção.

¹¹ Julgamos ser necessário explicitar que, mesmo o nome comum da praça, inclusive na divulgação dos *treinos de vogue*, seja “Pida”, existem conflitos em relação a esse a essa nomenclatura. Um espaço físico é experienciado de formas diferentes de acordo com as representações sociais que existem a respeito dele, as quais se materializam, dentro outras formas, na maneira como o espaço é nomeado. De acordo com moradores do bairro da Trindade, o nome de “Pida” surgiu pelo fato de existir um bar do lado da praça com o mesmo nome, logo, “Praça do Pida”. Todavia muitas pessoas expressam desconforto com o nome e demarcam a necessidade de dizer “Praça Santos Dumont”. Ao longo do trabalho utilizaremos as três expressões pelo fato de todas serem usadas em campo.

característica do local é a forma como o “fluxo” a marca. Por fluxo compreendemos a passagem constante de pessoas por um local que o transformam, que geram alterações no espaço que se dão através do tempo. O antropólogo sueco Ulf Hannerz (1997) explica que

“fluxo” [...] aponta, portanto, para uma macroantropologia, um ponto de vista bastante abrangente da coerência (relativa) e da dinâmica de entidades sociais e territoriais maiores do que aquelas convencionalmente abordadas pela disciplina. (p. 11).

A praça passou por diversas transformações em sua estrutura física, sendo a mais recente delas uma obra de revitalização que começou no final do ano de 2021 e terminou no começo de 2022. Mesmo durante os meses em que esteve fechado, uma parte do Pida continuou funcionando: o ponto de ônibus. O local possui características híbridas (HANNERZ, 1997), pois, para além das mudanças físicas, pudemos notar que o local é utilizado de formas diferentes e se transformada em diferentes períodos do dia, dias da semana e meses do ano. A praça nunca é uma coisa só, ela é ao mesmo tempo um ponto de ônibus e o local onde pessoas trabalham vendendo cachorro-quente, churros ou pastéis; é um ponto onde pessoas levam seus animais para passar, seus filhos para brincar, onde se exercitam; mas também um ponto onde funcionários do supermercado localizado ao lado passam seus intervalos e horário de almoço.

A renovação finalizada em 2022 fez com que a praça fosse coberta em cimento e vários de seus desníveis foram substituídos por rampas e escadas, as quais dividem o espaço com grandes e grossas árvores. As extremidades da praça são calçadas, enquanto seu núcleo abriga diversos bancos e algumas mesas, uma porção cercada e coberta de areia, onde ficam os brinquedos em que crianças brincam durante o dia - e alguns adultos também durante a noite. O espaço também é ocupado por alguns “carrinhos” de comida, sendo alguns que funcionam durante o dia e outros que funcionam durante a noite. E é também nessa praça que em meados de 2022 aconteceram os *treinos* de vogue que observamos.

Para falar dos *treinos* abertos que acompanhamos, é importante falar das ideias de “cidade bis” e “fazer-cidade”. O antropólogo francês Michel Agier (2015) argumenta que a cidade é feita de movimento e que muda de acordo com o ponto de vista de quem a experimenta, e é isso que ele chama de cidade bis. Já o fazer cidade é um processo universalizável, diz respeito a ação e ocupação humana que acontece na/da cidade e a transforma. Desta forma, “a ocupação urbana é um agir político cujo objeto é um direito

humano e, ao mesmo tempo, um direito à cidade” (AGIER, 2015, p. 492). Questionamos, então, quais são as implicações do fazer-cidade de pessoas trans que integram a *cena ballroom* na Grande Florianópolis?

No contexto da capital catarinense, compreendemos ser importante destacar que “a relação de pertencimento a Florianópolis está relacionada à construção de uma prática discursiva de fortalecimento da cultura açoriana e de negação e enfraquecimento de outras culturas e descendências.” (CAMPOS *et al*, 2020, p. 48). Assim, as representações sociais atreladas ao estado e a sua capital são construídas ao redor da ideia de Santa Catarina como o estado branco, ideal e cujas manifestações culturais vem de uma origem europeia (LEITE, 1991). Podemos também, a partir das contribuições de cientistas sociais como Nigel Patel (2017), do Malawi, entender que no estado são reproduzidos *cistemas* de poder.

Enfatizamos aqui que já existiam alguns *treinos* abertos de *vogue* (mesmo que mais esparsos temporalmente) antes de 2022, mas esses foram interrompidos por conta da pandemia de COVID-19. Quando os *treinos* do Pida começaram a acontecer e ser divulgados, pensando em nosso interesse (coletivo e individual) optamos por participar daqueles espaços. Nos *treinos* não levamos cadernos de campo, optando por escrever sobre após os encontros e *treinos*. De forma complementar realizamos uma entrevista com uma das participantes dos *treinos* abertos, a qual foi feita em um outro horário e espaço, buscando não “atrapalhar” o desenvolvimento das atividades. Chamemos essa interlocutora de Luna. Luna é uma pessoa negra, não-binária, entre 20 e 30 anos de idade e tem isso em comum com a maioria das pessoas com quem conversamos informalmente e vimos participar daqueles *treinos*.

A maioria de pessoas trans* (NASCIMENTO, 2021) - é um motivo que levou a optarmos por não explicitar o trabalho de campo nos primeiros contatos, por entendermos que diversas delas poderiam sentir um desconforto ao entenderem estar sendo tratadas como “material de estudo” para pessoas na academia (mesmo que outras pessoas trans). Essa maioria de pessoas trans* também informa como o espaço do Pida muda com os *treinos* de *vogue*: torna-se um espaço trans, ou, ao menos, um “espaço LGBTQIAPN+”. De acordo com Luna, os *treinos* começaram, pois, a *cena* teria crescido e ficado “mais movimentada” no ano de 2022, em parte por conta da temporalidade de um “pós-pandemia”, fazendo com que muitas pessoas se interessassem em conhecer a arte. De acordo com ela,

[...] é muito difícil organizar uma *ball* e é muito difícil você aprender a dançar *vogue* para uma *ball*. Um evento desse você precisa de muita gente para organizar e muita gente que saiba fazer os diversos movimentos da dança. Esse é um problema que a gente tem.

E seria justamente por essa falta de pessoas para competir nas *balls* que a comunidade *ballroom* de Florianópolis teria buscado formas de atrair mais pessoas para a prática. Luna explicou que os *treinos* na praça seriam organizados por membros da *House of Avalanx*, uma *casa* que se originou em São Paulo, mas possui membros em diversas partes do país. Esses *treinos* concentravam-se em apenas um elemento: o *runway*. Luna me explicou que

Runway é só você pegar e andar. *Runway* era a forma como a gente conseguia organizar uma pequena *ball*. Isso fez surgir uma demanda de pessoas que queriam aprender a fazer o *runway* pra *ball*. [...] Não gosto de usar essa palavra, mas foi “natural” que os *treinos* acontecessem.

Todavia, nesses *treinos* algumas pessoas também misturavam outros elementos e modalidades do *vogue*, pois os encontros atraíam não apenas pessoas novatas, mas também veteranas de várias casas que se encontravam para praticar. Os *treinos* eram marcados para começar às sete e meia da noite, mas os organizadores costumavam chegar antes e muitas pessoas chegavam mais tarde. Os *treinos* duravam em torno de uma hora e meia e não contavam com mais de 10 pessoas nos dias em que participamos, mas segundo Luna já tiveram *treinos* que contaram com 15 pessoas. Todo o *treino* acontecia numa parte central da praça que era plana, para que as pessoas pudessem melhor caminhar e praticar o *runway*.

Segundo Luna, haveria outra razão para a escolha daquelas partes planas. Ela disse que “a gente só usava aquela parte porque era plana e para não entrar em conflito com os skatistas que ficavam lá”, em referência a diversos homens que utilizavam o espaço plano ao lado. Em nossa observação notamos que o espaço era muito importante para o *treino* de *runway*, já que os instrutores nos incentivaram a caminhar por todo o espaço, explorar cada porção daquele perímetro e de nossos próprios corpos. A forma como a praça era experienciada naqueles momentos era diferente das diversas formas como a tínhamos visto e vivido antes, era agora um lugar de expressão, dança e construção de comunidade.

Na continuidade de nossa procura pelos espaços e territórios ocupados por essa comunidade, encontramos não só outros *treinos*, os quais viam pessoas trans ocupando lugares públicos, mas também percebemos uma expansão na quantidade e pluralidade de espaços ocupados - sejam por conta própria, ou espaços os quais essas pessoas são

convidadas a compor. Praças, universidades, ruas, boates, salões, escolas de dança, espaços da política representativa e a lista só cresce. Isto é, compreendemos que tem acontecido um *boom* de crescimento da cena *ballroom* na Grande Florianópolis e no sul do Brasil. Tal *boom* é interessante, pois, como aponta Patel (2017), existe uma história conturbada sobre a relação entre pessoas trans e espaços públicos, pois a colonialidade do ser marca a segregação (e muitas vezes também eliminação) de corpos desses espaços (NDLOVU-GATSHENI, 2013). Os *cistemas* que regem as relações sociais no mundo pós-colonial carregam similaridades em diversos contextos do Sul Global, o que nos permite traçar diálogos mais amplos sobre colonialidade de gênero e sua relação com as populações trans e as diversas forças que as têm mantido na hostilidade quando buscam ocupar os mais diversos espaços (NASCIMENTO, 2021). Para além dos treinos, exploraremos na próxima seção como o crescimento da cena tem se dado nas *balls*.

Por dentro das balls em 2023

Desenvolvamos, agora, a afirmação inicial do crescimento da *cena* no pós-pandemia através de apontamentos acerca de alguns *balls* e outros eventos da *cena* em 2023. Em seguida nos aprofundaremos nas *balls* “UFSCUNT” e “Kiki Ball Ilha de Atlantis” para discutirmos como a esses eventos tem acontecido na Grande Florianópolis. Destacamos a *Maratona Ball 2023* como marco desse: realizada como parte da programação do aniversário de 350 anos do município de Florianópolis (no mesmo palco que Gilberto Gil se apresentaria), pela primeira vez em um dos palcos principais, não pode passar despercebida. Algumas de nossas interlocutoras destacam que esses lugares não são dados, mas sim construídos, através dos esforços da comunidade de fazer corpos trans presentes. O evento aconteceu em um lugar privado, com grandiosa produção, patrocínio do setor privado e participação não só das casas que organizavam o evento, *Casa das Feiticeiras* e *Casa Índigo*, mas também membros da *House of Felines* de Curitiba, da internacional *House of Avalanx* (a qual tem considerável presença da capital), e da *Kiki House of Flames* da Argentina.

Percebemos, também como parte do dito *boom*, a formação de relações que vão além da comunidade *ballroom*. Com o aumento do interesse pela *cena*, alguns estabelecimentos comerciais passaram a sediar *balls* e outros eventos da *cena*. A expansão dos espaços bem como sua recepção, a nosso ver, é reflexo dos esforços dos membros na construção e manutenção dessa *cena*. Destacamos aqui dois desses estabelecimentos: o Bar Opium e a Casa Frisson, espaços que sediaram diversos eventos, incluindo *treinos*,

balls e performances. Para do crescimento da cena se dá, dessa forma, na ocupação de espaços públicos e privados.

O outro espaço central para a consolidação cena tem sido a própria UFSC Campus Trindade, localizada em bairro homônimo. De forma recorrente, o Centro de Comunicação e Expressão (CCE) da UFSC, mas especificamente um espaço aberto conhecido como "Varandão do CCE", tem sediado treinos de vogue recorrentes, organizados por diversos coletivos da *cena ballroom* da Grande Florianópolis. Outros momentos esporádicos em que a UFSC recebeu parte da comunidade *ballroom* aconteceram na *Parada Cultural LGBTQIAPN+*, através de uma ação do Departamento Artístico Cultural (DAC) e da Pró-Reitoria de Ações Afirmativas e Equidades (PROAFE), na qual foi realizada uma oficina de *vogue* com a *Casa das Feiticeiras*; e também no *V Seminário de Ações Afirmativas PPGAS/UFSC* – evento organizado por estudantes negras e indígenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), onde foi realizada uma performance de *vogue*.

Nesse cenário de aparente abertura para a comunidade *ballroom* dentro da UFSC, concentramo-nos então na primeira *ball* realizada dentro do espaço universitário. Realizada no dia 15 de março de 2023 por uma parceria entre o projeto *Transparente by Souza*, a *Casa das Feiticeiras* e a PROAFE, a *UFSCUNT* aconteceu no Centro de Eventos da UFSC, com a temática “Volta às aulas” e com 5 categorias competitivas: *Trans Face*, *Best Dressed*, *Runway*, *Tag team vogue femme OTA* e *Baby trans performance*.

O *dresscode* era marcado pelas palavras-chaves: colegial, uniforme, escola, material escolar, formatura (beca) e universidade. Propomo-nos então a refletir sobre como as participantes/competidoras foram levadas a estranhar a ideia do que era a universidade e o que era ser um estudante pela vestimenta: a performance de gênero, na queia temática, era também uma performance de classe. Classe torna-se um aspecto central de nossas reflexões quando observamos que, mesmo que muitas das integrantes da *cena* estejam inseridas no ensino superior, uma grande parcela não está. Como foi pontuado durante diversas falas na *ball*, a UFSC continua sendo um espaço público excludente, principalmente para pessoas trans, não apenas aquelas “externas”, mas também aos próprios estudantes. Na universidade, ser trans acaba sendo ser o “Outro”, portanto, podemos pensar nas vestimentas e performances dos competidores daquela *ball* como uma performance de quem os outrifica.

A *ball* se deu no espaço de vão entre a entrada e a escadaria do Centro de Eventos, o qual possui um perímetro retangular e comprido e liso, cujo piso é coberto de azulejos.

O lugar estava lotado com pessoas que poderiam ou não ter vindo com a intenção de competir e/ou já teriam participado de outras *balls*. No entanto, era notável como muitas ali haviam se montado conforme o *dresscode*¹², enquanto outras pessoas tinham saído de seu cotidiano universitário para experienciar uma *ball* pela primeira vez. As competidoras portavam um modo de se vestir/estereótipo estético de escolas privadas estadunidenses/europeias, uma caricatura do “escolar” e do “acadêmico”, que evocavam as ideias da cultura *pop* do que é ser estudante: camisas sociais (ou similares), geralmente brancas; terceiras peças, como blazers com ou sem ombreiras e cardigãs em sua maioria em cores neutras/escuras ou/e terrosas; mini saias de pregas ou shorts bem curtos; bolsas pequenas ou *ecobags*; botas ou sapatos em sua maioria pretos e às vezes saltos acompanhados com meias compridas em sua maioria brancas ou em outras cores ou com listras; e cabelos geralmente presos.

Vestir-se no tema é uma forma de demonstrar pertencimento a cena, de se diferenciar daqueles que apenas vão para assistir. O vestir-se no tema também explicita uma perspectiva daquelas pessoas sobre a temática, perspectivas essas que muitas vezes evidenciam uma consciência sobre normas sociais. Tomemos como exemplo as reflexões que Marlon M. Bailey (2014) apresenta sobre a categoria “*Schoolboy Realness*”, a qual ele diz que

pede uma performance na qual os participantes são julgados pelo quão eficientes são em agir, se vestir e caminhar de modos que são indistinguíveis de qualquer outro homem ou mulher da classe trabalhadora do dia a dia, como no caso da *schoolboy realness*, um jovem trabalhador indo para escola (p. 493, grifos nossos, tradução nossa)¹³.

Nesse contexto o objetivo é tornar-se indistinguível de um jovem da classe trabalhadora que vai à escola através da habilidade de quem performa de expor o que é um *schoolboy* por sua caracterização e performance. O *realness*, dessa forma, marca uma linha importante para a *ballroom*, isto é, ele marca a necessidade de verossimilhança com

¹² O *dresscode* precisa ser seguido para que alguém possa competir, sendo a ausência da exigência estética motivo de *chop*. Todavia, em alguns casos, o *dresscode* pode ser muito genérico ou ter algumas aberturas; tomemos como exemplo uma *dresscode* da *Kiki Ball Ilha de Atlantis* que exigia o uso de cauda para as categorias *batekoo*. Nessa ocasião um participante usou uma roupa que não parecia ser uma fantasia, porém deixou um pedaço de tecido que caía de sua cintura pelas suas costas que vagamente lembrava um rabo quando se movia, o que levou o júri a julgar como o suficiente para que recebesse os *tens*.

¹³ Do original: “[...] call for a performance in which participants are judged on how effective they act, dress, and walk, in ways that are indistinguishable from any other working class man or woman in every day society, as in the case of *schoolboy realness*, a working class young man going to school.” (BAILEY, 2014, p. 493).

as normas sociais, enquanto outras categorias possibilitam o exagero, o lúdico e o caricato. O *UFSCUNT* parecia realizar um estranhamento das ideias de quem que ia a universidade/o que era esse espaço pelas interpretações feitas através do vestir. O *UFSCUNT* funcionou também como um espaço de falas críticas à universidade, até mesma daquelas que a organizaram a *ball*, as quais denunciaram as diversos impeditivos institucionais que agiam contra o ingresso de pessoas negras e trans. Durante a *ball* as ideias do que seria a universidade e do que ela deveria ser eram cada vez mais estranhadas, ao passo que era se apontava a necessidade deste ser um lugar que deveria ser frequentado por pessoas trans. Repetidamente foi dito por membras da organização que pessoas trans não deveriam ocupar o espaço da UFSC apenas como artistas naquela *ball*, mas deveriam poder entrar e ser reconhecidas como acadêmicas, como produtoras de conhecimento. Explicitava-se que as demandas da *cena ballroom* são inseparáveis das trans.

Outra *ball* que marcou a *cena* da Grande Florianópolis foi a *Kiki Ball Ilha de Atlantis*, que aconteceu no dia 15 de abril de 2023, fruto da parceria de duas casas do sul do Brasil: a *Casa das Feiticeiras*, de Florianópolis, e a *Casa Índigo*, de Joinville. O evento aconteceu na Sociedade Recreativa Esportiva e Cultural Novo Horizonte, no bairro Agrônômica. A *ball* tinha o total de quinze categorias competitivas, em sua maioria abertas para todo mundo, mas algumas reservadas para pessoas trans e algumas para pessoas negras e indígenas. Cada categoria teve um subtema explorado a partir de uma descrição centrada em *Ilha de Atlantis*, com indicações de *dresscode* e obrigatoriedades para o funcionamento de sua dinâmica.

É importante notar que muitas pessoas vieram de outras cidades para a *ball*. Tal deslocamento tem sido relativamente nas *balls* de Florianópolis e é o que nos leva a pensar em uma *cena ballroom* do sul do Brasil, não só da Grande Florianópolis. Lembrando que uma *casa* pode conter pessoas associadas que não necessariamente habitem o local de sua fundação, os *capítulos* possibilitam pensarmos em mais uma camada de complexidade da organização da *cena*. Neste sentido, vale reconhecer que desde os campos narrados, que houve uma movimentação ainda maior de *balls* se formando na *cena ballroom* sul. A Grande Florianópolis tem se apresentado como um local notável dessa continuidade e efervescência, formando um dos polos da *cena ballroom* sul junto de Curitiba (PR), Joinville (SC) e Porto Alegre (RS).

Também percebemos, com as afetações desencadeadas por nossos trabalhos de campo, uma forte presença de transidentidades circulando nesses ambientes que receberam as *balls*. Isso demonstra, de algum modo, que ao notarmos a incidência de

peessoas trans nesses espaços - seja enquanto espectadoras atentas ou vivenciando as categorias competitivas -, mais pessoas trans em sua pluralidade tem se aproximado da *cena ballroom* da Grande Florianópolis. Assim, considerando nossa autoidentificação como pessoas trans, nos aproximamos de espaços que nos identificamos com o grupo de pessoas presente a fim de nos reconhecermos (RODOVALHO, 2020) e compreendemos as relações sociais que nos atravessam, seja num diálogo que antecipe - ou durante - a *ball*, na criação de repertório por meio dos *treinos* e pesquisas *as categorias da cena* ou mesmo nos enfrentando em *categorias estéticas e/ou dançantes*. Em resumo, o nosso estar em campo era marcado por uma identificação com a cena. Não éramos antropólogas externas, não entrávamos em um campo exótico do “Outro”.

Propondo-nos a pensar transidentidades e territorialidade, concluímos essa seção nos voltando mais uma vez para a questão do *dresscode*. As vestimentas pareceram informar muito sobre a performance em uma *ball*, o modo como nos portamos nas categorias e nos importamos de demarcar esses espaços públicos (ou não) que recebem esses eventos, levando em consideração nossas posturas afirmativas de identidade de gênero, nossas transidentidades, como práticas de desidentificação político-poéticas. O ser trans e ser da comunidade *ballroom* é expressado também pelo vestuário e nossa desenvoltura na relação com a competição, fortalecendo ainda os gestos de desobediência (hooks, 2019) que se identificam nas interações da cena *ballroom* com as dissidências de gênero, questões raciais e sexualidade na ocupação de espaços públicos e privados. Podemos considerar a interação dessas experiências e as experiências de pessoas trans do ponto de vista de práticas de “reXistência”, consistindo na ideia própria das ruas e das lutas emancipatórias, reconhecendo a resistência e a existência como estratégias contra as exclusões e desigualdades sociais (GRUNVALD, 2022).

Considerações finais

No percurso do texto abordamos o que compreendemos ser as raízes da *cultura ballroom* nos EUA, a partir da criação da *House of LaBeija*, a qual defendemos ter conexões transnacionais com que influenciaram a criação da *cena* do sul do Brasil. Apresentamos o vocábulo utilizado na cena, o compreendemos como o *sistema de casas* e o funcionamento das *balls*. Por fim discorremos sobre o trabalho de campo que fizemos em *treinos* e nas *balls*. A partir de olhares por dentro da *cena*, muitas portas de questionamento se abriram, sejam elas sobre a própria *cultura ballroom*, sobre transidentidades ou sobre teoria antropológica. Foquemos aqui em considerações sobre

questões trans. Estamos de acordo com a proposta da teórica literária brasileira Amara Moira Rodovalho (2020) quando defende que a autoidentificação de identidades trans (quem se identifica, se identifica com alguém) é como elas constroem na construção do *self* e de comunidade (hooks, 2021). A *cena ballroom*, materializada e territorializada nos *treinos* e nas *balls*, se mostrou ser um ambiente de construção dessas identidades e de nutrição de uma comunidade – comunidade ballroom que não se limita a pessoas trans, mas que é majoritariamente composta por essas pessoas.

Esperamos aqui ter explicitado como um elemento central na *cena*, sua amplitude de atravessamentos, desde sua formação de pessoas trans, como um espaço de comunidade, produtora de arte e conhecimento sobre suas próprias transidentidades, pelas próprias performances e *balls* e também falas e atuações em espaços de seus membros para além das *balls*. Em um *cistema* que por sua natureza é violento contra pessoas trans e num estado como Santa Catarina onde os ideais políticos e estéticos são brancos, a *cena ballroom* se torna um universo de acolhimento e resistência; isto é, de reXistência, desidentificação e desobediência.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. **Equatorial**, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018. Tradução de Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego e Leandro Durazzo. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615/12025>. Acesso em: 22 ago. 2023.

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.

BAILEY, Marlon M. **Butch queens up in pumps: gender, performance, and ballroom culture in Detroit**. Michigan: The University of Michigan Press. 2013.

BAILEY, Marlon M. Engendering space: Ballroom culture and the spatial practice of possibility in Detroit. **Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography**, v. 21, n. 4, p. 489-507, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0966369X.2013.786688>. Acesso em: 24 set. 2023.

CAMPOS, Rafael Alves de *et al.* A constituição de espaços públicos pela negritude e branquitude em Florianópolis: os casos da Avenida Hercílio Luz e Praça Monte Serrat. **Cadernos de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo**, v. 20, n. 2, p. 41-57, 2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GRUNVALD, Vi. Terrorismos e pontes do musicar local: Linn da Quebrada e seu ativismo de reXistência e desidentificação. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 65, n. 2, p. 1-23, 11 nov. 2022. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/201257/188036>. Acesso em: 24 set. 2023.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

HANNERZ, Ulf. A formação de um antropólogo urbano. In: **Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, cap. 1, p. 11-24.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

hooks, bell. **Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança**. São Paulo: Elefante, 2021.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. **Textos e Debates**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 5-42, 1991.

NASCIMENTO, Leticia Carolina do. **Transfeminismo**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

OUR HISTORY. **LaBeija**. Sem ano, online. Disponível em: History | Royal House of LaBeija. Acesso em: 22 set. 2023.

PATEL, Nigel. Violent cistems: trans experiences of bathroom space. **Agenda**, p. 51-63, 2017. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10130950.2017.1369717>. Acesso em: 11 nov. 2021.

RODOVALHO, Amara Moira. O cis pelo trans. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Ct6B9JMscBjgK4DZgjXQkgn/?lang=pt#>. Acesso em: 15 set. 2023.

TUCKER, Ricky. **And the Category Is... Inside New York's Vogue, House, and Ballroom Community**. Boston: Beacon Press, 2022.

4 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Diálogos sobre gênero e sexualidade: partilhando vivências e intersecções” por Adriana Angerami¹⁴, Alana Pacheco dos Reis Verani¹⁵ e Daniel da Silva Stack¹⁶

Este Ateliê visa reunir trabalhos cujos campos temáticos sejam atravessados pelas categorias analíticas gênero, sexualidade e suas articulações com outros marcadores sociais e que visem promover reflexões sobre relações de poder. Nosso esforço é o de pensar a operacionalidade destas categorias em seu sentido analítico e não o meramente descritivo. Destacamos a compreensão da construção sociocultural das convenções de gênero a partir da imposição de uma relação necessária e de coerência entre a identificação com o sexo anatômico, a reprodução de comportamentos, práticas e expressões construídas sobre o sexo e a orientação do desejo erótico ao sexo oposto. Tal relação está, por sua vez, articulada ao dispositivo da sexualidade, que institui a heterossexualidade como norma e padrão, destituindo expressões erótico-sexuais dissidentes. Soma-se a esta perspectiva, a problematização do gênero e da sexualidade como efeitos da colonialidade de gênero e do poder, que organiza o sistema-mundo a partir da binariedade. Convenções hegemônicas de gênero e de sexualidade restringem possibilidades de masculinidades e feminilidades, afetando diferentes grupos sociais e existências. Interessam-nos, assim, reunir reflexões – relatos de experiência, expressões artísticas, pesquisas em andamento ou concluídas – sobre os efeitos de tais convenções nas vidas vividas, em suas mais diversas manifestações.

¹⁴ Mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista CNPq.

¹⁵ Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista CAPES.

¹⁶ Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista CNPq.

5 Erotismo, práticas, prazeres e mercado: intersecções com gênero, sexualidade e raça por Helaine Heck¹⁷ e Lucas Saraçol¹⁸

Resumo: Buscamos neste trabalho analisar a obra *Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo* (Gregori, 2008), abordando sobretudo os temas erotismo, práticas e mercado, ao mesmo tempo, buscando articular com certos conceitos a partir da perspectiva de outra(o)s autora(e)s de gênero e sexualidade, bem como interseccionar com questões raciais que atravessam e influenciam, o erotismo, as práticas e os prazeres sexuais individuais ou coletivos. Propomos então, um estudo comparativo com duas outras obras centrais que dialogam e enfatizam as reflexões aqui propostas. Além disso, como complemento ao trabalho de análise do texto e, também, com a intenção de trazer uma compreensão melhor acerca das relações, assimetrias e jogos de poder dentro de comunidades sexuais – com grande enfoque às comunidades de BDSM –, foi realizada uma entrevista com pessoas inseridas nessas comunidades e que vivenciam tais relações constantemente. Por tratar-se de um trabalho qualitativo, analítico e com intenção contemplativa, não há a pretensão de respostas conclusivas ou posições críticas acerca do que foi abordado, mas sim o objetivo de compartilhar com outros um assunto que ainda é pouco explorado e disseminado nas antropologias, buscando inspirar reflexões, interesse e conhecimento a respeito do que aqui foi discutido.

Palavras-chave: Violência; gênero; erotismo; sadomasoquismo; mercado.

Introdução

Partindo da leitura do texto base “*Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo*”, de Maria Filomena Gregori (2008), buscamos sintetizar conceitos abordados pela autora como: erotismo, prazeres e a influência do mercado nesses aspectos, relações de gênero, sexualidade, comunidades sexuais e a influência do racismo, articulando com algumas referências da área de gênero e sexualidade, bem como discutir categoriais e tecer reflexões que consideramos importantes na abordagem desses temas que vem sendo censurados atualmente em tempos de uma democracia em vertigem, devido ao aparato instituído por uma extrema direita no país.

¹⁷ Graduanda em Letras - Português, Universidade Federal de Santa Catarina.

¹⁸ Graduando em Licenciatura em Ciências Biológicas, Universidade Federal de Santa Catarina.

Mais especificamente no tópico referente ao sadomasoquismo, surgiu a ideia de compreender mais a fundo as relações de poder que envolvem práticas e dinâmicas de comunidades sexuais, a partir de relatos de pessoas que vivenciam constantemente essas relações. Então, foi decidido realizar entrevistas com 8 praticantes das comunidades BDSM do Brasil para esse objetivo. Por motivo de limite de páginas, foi escolhida uma entrevista como representante dessa fase do trabalho.

Sobre a(s) sexualidade(s)

O texto de Gregori (2008) nos diz sobre as contribuições dos estudos feministas contemporâneos que articulam gênero e sexualidade com o tema da violência e do erotismo, nos apresentando uma densa bibliografia que situa essas categoriais em nosso contexto histórico e social, relacionando com o que a autora chama de “limites da sexualidade” (Gregori, 2008, p. 575), buscando avaliar o debate entre violência e gênero, articulando com a expressão da sexualidade (em particular, sobre o erotismo).

A autora começa introduzindo sobre o tema da sexualidade, citando alguns estudos antropológicos pioneiros do início do século XX, que tem na “Vida sexual dos selvagens”, de Bronislaw Malinowski sua primeira expressão sistemática (Malinowski, 1927, *apud* Gregori, 2008, p. 575). Logo em seguida é apresentado a categoria “erotismo”, onde a autora cita um estudo de Carole Vance: “o erotismo, visto da perspectiva de gênero, constitui prazer e perigo” (Vance, 1984 *apud* Gregori, 2008). Nesse aspecto, entendemos que para a autora, o erotismo se dá pela relação entre “prazer” e “perigo”, onde é ressaltado que os estudos antropológicos mostram que nossas ideias pré-concebidas sobre erotização e violência na sexualidade e sua relação com gênero partem de uma cosmovisão ocidental. Maria Filomena propõe chamar essa relação tensa entre prazer e perigo de limites da sexualidade (Gregori, 2008. p. 576).

Pensamos que esse é um conceito chave do texto base, os “limites da sexualidade” estão estritamente relacionados com erotismo e prazer. Nesse ponto, interpretamos coletivamente que tais limites se relacionam com a perspectiva cultural que observamos, sendo a “ampliação ou restrição” desses limites dentro de uma cultura que impõe o que a autora, citando Foucault, nomeia como “normatividades sexuais” (Foucault, 1977 *apud* Gregori, 2008, p 576). Ou seja, o que é compreendido como “natural/normal” depende da construção social na qual a perspectiva está inserida, se relacionando com o que Foucault chama de “biopoder” (Foucault, 1977). Sendo assim, o texto aprofunda que nossa noção de sexo ocidentalizada parte de saberes institucionais e técnicos, atravessadas por

discursos de patologização, doença, perversidade, entre outros. Segundo Gregori (2008, p. 577):

A maior contribuição da antropologia tem sido a de apontar que essa fronteira é montada, considerando a multiplicidade de sociedades e de culturas, por hierarquias, mas também pela negociação de sentidos e significados que resultam na expansão, restrição ou deslocamento das práticas sexuais concebidas como aceitáveis ou “normais” e aquelas que são tomadas como objeto de perseguição, discriminação, cuidados médicos ou punição criminal... então, situações em que aquilo que é considerado abusivo passa a ser qualificado como normal.

Citando Judith Butler (2003), a autora pontua que a categoria “sexo” pode ser entendida como uma ficção, regulada pela visão biológica sobre anatomia dos corpos, biologia dos sexos, e comportamentos associados à gênero e desejo. Ela complementa, trazendo novamente Vance (1984), somados a Heilborn (1999) e Piscitelli (2002), na qual essas teóricas questionam e contestam a relação entre sexo e reprodução, bem como soma a perspectiva de Gayle Rubin (2017), ressaltando que a atividade sexual é baseada em um sistema dicotômico, com base na heterossexualidade compulsória. Sendo assim, com base no texto, criticamos a perspectiva sobre a “universalidade do erotismo” apontada pela autora e suas referências, problematizando que a base para pensar o que dá ou não dá tesão em diferentes pessoas foge de perspectivas baseadas na divisão dicotômica entre Natureza e Cultura, homem e mulher, certo e errado, etc.

Gregori situa o Brasil, onde nossos estudos antropológicos sobre sexualidade e violência possuem três vieses: o abuso, a moralidade e a transgressão. Onde o abuso se relaciona com a justiça, com o feminicídio e o controle da sexualidade feminina, normalmente culpabilizando a vítima, com destaque para as assimetrias quando há envolvimento de mulheres negras nesse aspecto. A moralidade tem a ver com a “cultura brasileira” e o que consideramos certo e errado, e a transgressão se relaciona com o erotismo. Ela cita Catherine Mackinnon, que em sua obra que relaciona teorias marxistas com feminismos, aborda que “as relações sexuais são inteiramente estruturadas pela subordinação, de tal maneira que os atos de dominação sexual constituem o significado social do ‘homem’, e a condição de submissão, o significado social da “mulher” (Mackinnon, 1980).

Sobre o(s) erotismo(s) e tesão

Em uma segunda parte do texto, a autora aprofunda sobre a categoria “erotismo”, citando um autor central: Georges Bataille. Para este autor, é importante pensar no êxtase sexual enquanto emanador da dissolução das formas da vida social e suas normas e regulações, possuindo um papel de fundar uma ordem das individualidades, definindo subjetividades e desejos (Bataille, 1987). Tal forma de pensar do autor pode nos remeter a exercícios metafóricos ou literais de violação de corpos, em que estudos etnográficos podem ser estratégicos para pensar práticas, objetos e performances do erotismo hoje em dia, nos fazendo rever os motivos do porquê o prazer se aproxima da dor (como no sadomasoquismo), ou porque o prazer significa a dor (muitas vezes do outro). Assim, esse autor nos proporciona um nexos entre violência e êxtase erótico, porém ainda fortemente polarizando a atitude masculina e feminina enquanto ativa e passiva, respectivamente, com efeitos problemáticos envolvendo o papel das mulheres na sociedade.

Bataille (1987) nos traz a informação de que o erotismo é a afirmação da vida até na morte, nos mostrando que para ele o tema principal não é o sexo, mas tudo o que envolve a ideia de sexo, trazendo o sentido da morte não como negativo, mas como um limite de dissolução das identidades sociais. Nesse sentido, a morte não é física, aniquiladora, mas sim simbólica, representando a transformação através da comunhão de corpos em uma relação de transgressão da vida regular e normativa.

Para ele, existem três formas de erotismo: o dos corpos, o dos corações e o sagrado (Bataille, 1987). Para além de suas diferenças e inflexões singulares, o que está em questão em todas elas é “substituir o isolamento do ser, a sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda” (Bataille, 1987, p. 15, apud Gregori, 2008, p. 583). O erotismo dos corpos, nesse sentido, inclui termos fisiológicos, em que o autor aborda principalmente o intercursos sexual entre homem e mulher, com imagens biológicas heteronormativas de gênero e sexualidade. Sua contribuição é nos trazer que tais imagens biológicas fazem com que haja movimentos de ruptura nessa fusão corporal que prepara os seres para o prazer e, nesse caso, para o êxtase no sexo.

Nesse movimento, há três ações decisivas: o desnudamento, a obscenidade e a violação. O desnudamento leva ao despudor, que possibilita a transgressão de tudo que está em seu estado normal ou fechado de existência. Para o autor, a nudez é fundamental para o sentido do erotismo ao anunciar um processo de desapossamento, o que possibilita a fusão com o outro, que corresponde à mistura de dois seres que chegam em um ponto de dissolução conjunta a partir do êxtase. Tal dissolução pode ser corporal, mas também

podemos pensar a dissolução dos papéis sociais masculino e feminino nesse processo erótico, de morte do que se é para se fundir ao outro, fazendo com que haja a dissolução também dos papéis normativos de gênero para que, naquele instante, haja a mistura necessária ao prazer. Já a obscenidade, a partir de xingamentos e vulgaridades, expressa um canal secreto a partir do qual os corpos se abrem, proporcionando uma desordem que perturba a *posse de si*, sendo necessário deixar a afirmação da sua própria individualidade de lado. Já a violação, segundo o autor, completa as rupturas, num movimento em que é justamente as diferenças entre os corpos que estimula o prazer, proporcionando um confronto que terá como ponto final a *convergência*. O autor afirma que as partes masculinas e femininas estão num movimento conjunto de fusão, porém que cada um realiza um papel diferente (Bataille, 1987, *apud* Gregori, 2008).

No entanto, inferimos que essa visão também é baseada no dimorfismo sexual da concepção hegemônica biomédica e fisiológica, reforçando estereótipos e discursos a partir de uma biologia binária e excludente. Argumentamos que, por mais que Bataille traga reflexões um pouco divergentes ao pensamento social da época, o autor ainda se baseia em fundamentações heteronormativas brancas-eurocêntricas e machistas, onde há apenas a divisão de funções entre homem e mulher e essa divisão reforça ainda mais a dominância da parte masculina sobre a feminina. O trecho que mais fundamenta isto é: “As mulheres são, no seu entender, objetos privilegiados do desejo em função justamente de sua passividade, entendida como uma espécie de ‘isca’ que atrai a agressividade do homem” (Bataille, 1987, p. 15, *apud* Gregori, 2008, p. 584). Aqui podemos problematizar não somente a ideia de passividade feminina, como também a ideia de agressividade masculina para com as mulheres, expressada através de uma virilidade sexual, como se fossem as mulheres que atraíssem essa agressividade, e como se todos os homens fossem iguais (sem distinção entre masculinidades, se cisgêneros ou não, qual cor ou etnia, origem, etc.)

Desta forma, Gregori (2008) nos traz a importância de ampliar a discussão sobre o erotismo sem cair em um discurso da hétero cisnormatividade de gênero e sexualidade, também porque tal discurso não considera relações homossexuais, somente entre homens ou somente entre mulheres. Isto porque no modelo do dimorfismo sexual binário, há um aprisionamento de especulações e imaginações, proporcionando um controle da sexualidade feminina através de um processo histórico continuado, servindo como pretexto para mantê-las em um papel de submissão hierárquica (ativa e passiva).

Refletimos que essa própria concepção discursiva a partir de categorias biológicas têm, em sua genealogia, esse binarismo como uma estrutura que, segundo Rita Segato (2021) provém do colonialismo europeu, atravessando as subjetividades que usam dessas narrativas para falar sobre relações eróticas, “colando” rótulos de “masculino” e “feminino” segundo as normatividades sexuais citadas previamente, somadas ao exercício do biopoder (Foucault, 1977) e em consonância com o que Gayle Rubin (2017) chamou de política sexual (um controle dos corpos pela ideologia dominante). Aqui, novamente ressaltamos a importância da racialização dos discursos, onde mesmo sem existir explicitamente termos como “racismo, branquitude, eurocentrismo...”, essa política sexual está em acordo com tais opressões.

Neste sentido, no processo de diferenciação sexual através do dimorfismo sexual, houve a reconstituição radical da sexualidade feminina, ao considerá-la parte em si mesma, não derivada do masculino e servindo para dar prazer ao corpo masculino. Assim, o dimorfismo sexual incorpora o princípio de que corpos femininos e masculinos são diferentes e, em uma relação sexual, se complementam. Podemos pensar aqui mais uma vez sobre a falta de representação das sexualidades dissidentes: se não há um pênis na relação sexual, não há complemento? Se há dois pênis na relação sexual, não há complemento? O pênis é exclusivo das identidades masculinas?

A autora também cita Thomas Laqueur, que relaciona esse dimorfismo com o surgimento do neoliberalismo, na qual o mercado influencia nas condições de práticas sexuais fora da “normalidade” canônica eurocêntrica e binária sobre sexualidade (Laqueur, 1997 *apud* Gregori, 2008, p. 584). Aqui pensamos ainda mais sobre a mutabilidade erótica e a importância das teorias feministas pra entendermos as implicações de concepções de gênero e sexualidade no fazer e sentir erótico das diversidades existentes. Assim, ao pensar o erotismo, a autora nos indaga como derivar a real dominação dos homens sobre as mulheres, visto que as práticas e fantasias sexuais não refletem outra coisa senão a realidade material de desigualdade de gênero, onde argumentamos que, quando somadas a desigualdade racial, tais práticas podem ultrapassar limites éticos.

Então entra o conceito de “transgressão”, onde o sair das caixinhas categóricas nos fez refletir sobre o impacto de práticas sexuais transgressivas como ato de fugir das normatividades sexuais e chegar no que a autora classifica como “êxtase erótico” (Gregori, 2008, p. 583). Assim, para problematizar a teoria do erotismo de Bataille, Gregori fala sobre a necessidade de pensar quais normatividades seriam transgredidas e

quais seriam mantidas intactas. Em nossa visão, aqui a normatividade de gênero é um exemplo do que ficou intacto em sua teoria, principalmente pelas normas binárias de gênero e por uma concepção bastante heteronormativa, não considerando a possibilidade de fusão entre outros corpos que não se enquadrem como homem e mulher. Pontuamos que a influência do mercado, da binariedade hegemônica e eurocêntrica, das relações de gênero (como apontado por Butler) e da heterossexualidade compulsória somada a política sexual (como apontado por Rubin) acaba nos condicionando a pensar sobre erotismo como algo “universal”. Desta forma, a autora enfatiza que qualquer interpretação da teoria de Bataille toma como central a dissolução de laços sociais e a soberania absoluta do sujeito desejante.

Assim, a autora pensa as transgressões no marco do erotismo não somente para abordar as fronteiras relacionais entre os indivíduos, partindo de uma abordagem relacional, mas também para reconhecer o movimento entre as normas, as escolhas e as mudanças que esse processo proporciona aos sujeitos. Isto porque podemos repensar as normas que nos moldam com uma visão autônoma de autodeterminação, não de determinação exterior sobre o sujeito. Ou seja, parafraseando Jota Mombaça (2016), podemos *(re)nomear* as normas da expressão da sexualidade e do erotismo transgredindo a cis heterossexualidade compulsória e os (pseudo)biologismos universalistas e racistas.

Neste sentido,

pensar sobre gênero e sexualidade – por meio de experiências e referências eróticas – torna imprescindível tratar das normas, âmbito que nos constitui sem que possamos inteiramente escolher, mas que paradoxalmente nos fornece o recurso e o repertório para as escolhas que temos e fazemos (Gregori, 2008, p. 587-588).

Além de argumentar sobre questões amplas da sexualidade, Gregori nos instiga a pensar nas “transgressões das práticas sexuais” como forma de “transgredir a normatização dos corpos”, apontado por Foucault (1977), trazendo o papel, nesse ponto, das fantasias sexuais.

Aqui, podemos falar principalmente da fantasia da soberania, já que o sujeito que deseja busca o êxtase (estado de estar fora de si) justamente na negação das posições sociais, numa relação em que as diferenças são enfatizadas para depois serem dissolvidas, possibilitando a fusão. Desse modo, primeiro se reafirma as oposições entre os parceiros para que haja o desejo, e depois se dissolve tais diferenças para que haja a fusão, a mistura, o êxtase (Gregori, 2008). O êxtase, nesse sentido, implica um laço relacional: é a partir

do outro que entramos em êxtase, nos constituímos no outro para depois nos perdemos em face dele, em um processo de incompletude do ser, em que ao final ninguém permanece intacto.

Fantasias são relevantes para a antropologia e não só para os prazeres, porque elas expõem os limites das normas de sexualidade e gênero (Gregori, 2008, p. 588). Por fim, a autora aponta que ao lidar com a sexualidade em suas expressões eróticas, mobilizamos fantasmas e fantasias, as quais estão longe de ser o oposto da realidade: elas nos comunicam justamente sobre os limites da realidade, sendo um importante instrumento de reflexão antropológica, pois expõem as normas de sexualidade e de gênero, bem como as relações raciais. É através dos desejos fantasiosos que exprimimos as normas sociais, e justamente por isso é necessário questionar as normas construídas no âmbito social enquanto constituidoras do mundo real, e conseqüentemente, do mundo da fantasia. Assim, Gregori (2008, p. 588) aponta que:

[...] a contingência abre para uma investigação sobre as mudanças, quando não até para a superação de certas desigualdades implicadas em marcadores de diferença – como gênero e sexualidade – que, antes de poderem ser considerados estáveis ou definitivos, são termos abertos à imaginação e à contestação.

Sobre sadomasoquismo

O artigo segue falando sobre S/M. A autora traz a definição do sadomasoquismo como uma espécie de subcultura que, antes do que revelar patologias individuais, será vista como exercícios simbólicos do risco social. Suas expressões mais antigas podem ser encontradas desde o século XVIII na Europa, mas ganham a conotação de minorias sexuais, sobretudo, a partir dos anos 70 do século XX: nesse período, passam a ter visibilidade no cenário político grupos S/M gays e lésbicos (como o Samois), paradoxalmente, criados no mesmo momento em que apareceram alguns grupos feministas contrários à pornografia e ao sadomasoquismo (Gregori, 2008 p. 590-591).

Citando Anne McClintock, ela explica que McClintock vê o S/M como um ato de performar o poder social, como um script, de modo que as assimetrias que constituem tal poder passam a ser encenadas, teatralizadas, tratadas como contingentes e sujeitas a mudanças e novas inflexões. Nesse sentido, para ela, a “economia” do S/M é uma economia da conversão: escravo em mestre, adulto em criança, dor em prazer, homem em mulher e, assim por diante e de novo (Gregori, p. 592). Esta autora analisa em especial

o S/M comercial e, com base em depoimentos de trabalhadoras sexuais que vendem seus serviços como dominatrix, mostra que, nesse cenário, é mais comum encontrar no cliente homem aquele que quer ocupar a posição de escravo (Gregori, 2008, p. 592).

A partir dessas reflexões, é possível observar um âmbito estratégico para a reflexão sobre os limites da sexualidade, visto que as variadas modalidades de experiência S/M introduziram uma retórica, técnicas e rituais sobre o lado “seguro, saudável e consensual” de práticas eróticas que lidam com risco (Gregori, 2008 p. 595). A autora finaliza o texto fazendo articulações entre conceitos pré apresentados como violência e os limites da sexualidade, em um repertório final onde argumenta:

daí o interesse de estudá-los em uma perspectiva dinâmica e comparativa que, em consonância com Butler (2003) e Facchini (2008), tome as experiências S/M como paródias: como práticas que mobilizam e expõem com força dramática, mediante todo um repertório de convenções culturais e sociais disponíveis, as assimetrias de poder, as materializações e corporificações de normas de gênero, de sexualidade, bem como de outros marcadores de diferença como classe, raça e idade” (Gregori, 2008, p. 595).

Sobre as entrevistas com praticantes de BDSM

A partir disso, surgiu a ideia de entender e compreender mais a fundo as relações de poder que envolvem práticas e dinâmicas da comunidade BDSM, a partir de relatos de pessoas que vivenciam constantemente essas relações. A intenção, a princípio, foi elaborar uma entrevista com perguntas cujas respostas pudessem nos guiar para uma assimilação melhor dos papéis de gênero dentro dessas relações, da posição feminina dentro dos jogos de poder e, ainda, tentar entender onde começa a violência e termina o consentimento.

Ao todo, foram convidadas 8 mulheres para participar da entrevista e a elas foram realizadas cerca de 21 perguntas, trazendo a liberdade destas não escolherem responder perguntas que não se sentiam confortáveis em responder. Suas identidades reais, por questões éticas, não serão reveladas e faremos uso de nomes fictícios ou do meio BDSM para tratá-las. É importante ressaltar que algumas das entrevistas, por questões pessoais das entrevistadas, não foram continuadas e tiveram seu processo interrompido. No entanto, como foi permitido, ficarão registradas as perguntas que foram respondidas.

A experiência foi bastante enriquecedora, principalmente pelo fato de elucidar e elaborar, através de relatos vividos por essas mulheres, os diversos conceitos que foram tratados ao longo da obra de Gregori. Além disso, nos fornece outros tipos de saberes que

não tangem apenas o cerne teórico, mas que conseguem elaborar, na prática, aquilo que os autores vinham discutindo desde então. De todas as oito entrevistas, apenas uma delas será aqui apresentada e tentaremos, a partir da ação de pergunta e resposta, elaborar um quadro com algum dos temas discutidos, sendo eles: violência, dinâmicas e relações de poder, erotismo e práticas.

Entrevista com praticante – Afrodite

Helaine: *Como foi a sua entrada no meio BDSM/SM e qual foi o seu primeiro contato, já havia um conhecimento anterior quanto a essas subculturas?*

Afrodite: *Eu já tinha ouvido falar e conheci uma menina que era praticante, mas nunca conversamos muito de forma intensa a respeito. Poucos meses depois, ao ficar amigo do namorado de uma amiga minha, ele comentou sobre ser praticante e, então, eventualmente conversávamos sobre fetiches, ainda que dentro de um contexto “baunilha apimentado”, que era onde eu me inseria naquele momento. Em janeiro do ano seguinte, quando ele e essa minha amiga terminaram, ele me convidou para entrar em um grupo, no Whatsapp mesmo, cujo foco era estudar e debater temas; ele disse que via em mim um perfil de submissa e havia falado que conhecia as administradoras do grupo - uma delas foi sua primeira posse, eu fiquei curiosa e aceitei o convite. Alguns meses depois, ele e eu começamos a negociar para ter uma D/s. Foi minha primeira negociação, porém, não durou mais que cinco meses e nunca nos tornamos, de fato, Dono e posse.*

Helaine: *A opinião não apenas popular, mas também de pesquisadores no cenário acadêmico tende a antagonizar as práticas das comunidades BDSM/SM, principalmente por conta das diversas temáticas que as dinâmicas envolvem. Essas opiniões contrárias tendem a taxar as práticas como violentas e, em determinado ponto, abusivas. Qual a sua opinião, como uma pessoa praticante, dessas opiniões?*

Afrodite: *A maior parte das pessoas baunilhas leigas no assunto não sabem que existem algumas filosofias que conferem segurança ao rolê. O SSC, se não me engano, foi formulado, em 1983, pela comunidade gay do SM, em Chicago, especificamente por David Stein, em um momento em que os membros debatiam sobre a ética no BDSM. SSC significa São, Seguro e Consensual, isso significa que todas as práticas e modelos*

relacionais foram estudados previamente para avaliar a segurança daquilo e consentido por dois adultos conscientes e saudáveis, gozando de plena sanidade. Depois, em 1999, em uma organização de Nova York retomaram esse debate e concluíram que nada no BDSM é 100% seguro, então Gary Switch propôs uma base ética que evidenciasse que há risco, mas que isso não exige os praticantes de estudarem e buscarem alternativas menos arriscadas para a realização das práticas e um bom andamento da D/s, é o RACK (Risk-Aware, Consensual Kink) Práticas Consensuais com Consciência dos Riscos. Normalmente, quem é adepto ao RACK diz que o SSC é muito utópico. Eu, como gosto de utopia, tenho uma leitura da “Segurança” do SSC similar à proposta do RACK, mas, se levarmos ao pé da letra, ao menos na minha forma de praticar o segundo me parece mais coerentes. Atualmente existem outras bases éticas, é uma sopa de letrinhas capaz de alimentar um batalhão rs, mas como eu sou adepta apenas dessas duas que mencionei, acabo esquecendo das outras. Mas, enfim, falei isso tudo para dizer que, basicamente, entendo os julgamentos sexuais, bem como entendo (e muito) as pessoas que acham um absurdo. Como eu disse anteriormente, isso tudo só não me espantou em um primeiro momento porque eu estava acostumada com relações abusivas, mas, o que diferencia o BDSM das minhas relações passadas é, justamente, a seriedade e consciência dos praticantes, as negociações minuciosas, as bases éticas que sustentam nosso rolê, a sanidade de quem entra no meio e a consensualidade de todos.

Helaine: *Ainda seguindo a mesma linha de questionamento, em uma subcultura como as de BDSM e SM que tem em suas bases práticas consideradas “violentas”, é possível diferenciar a violência do prazer? Como enxergar a linha que divide violência e abuso do consentimento dentro dessas práticas, sendo elas tão tênues?*

Afrodite: *Não vou mentir que às vezes é meio complicado. Sabemos que tem gente que é especialista em manipulação que pode conseguir o dito “consentimento” sem que, de fato, ele seja real. Muitas vezes sem que o agente manipulado tenha percebido que foi uma consensualidade vazia. Olha o perigo? E, de novo, falemos das pessoas que entram no “mundinho azul” achando que é 50 tons de cinza sem compromisso de estudar, começa a negociar com o sádico e ambos dizem gostar de asfixia, sendo que o sádico joga no nível BDSM (sujo, degradante... lembra?) e o bottom está fantasiando um sexo com pegada e uma mão apertando o pescoço. Teoricamente, foi consentido; na prática... Por isso que quem está no BDSM há mais tempo sempre diz aos iniciantes: estudem,*

tenham paciência, busquem referências sobre as pessoas com quem conversam, observem as atitudes, vá com calma, negocie com atenção. Nada disso elimina por completo as chances de cair em mãos erradas, mas minimiza os riscos.

Helaine: *Uma das maiores pautas feministas contra as subculturas do BDSM e SM é a questão de violência feminina, abusos e, principalmente, da recusa quanto a submissão feminina diante de uma dominação masculina. No cenário geral, como uma mulher na sociedade baunilha, você se considera feminista? Independente de qual seja a sua resposta, como você vê as questões de gênero dentro da comunidade?*

Afrodite: *Feministuda! Como eu disse, rola uns conflitos internos e a parte de eu ter vivido relações abusivas desde quando comecei a me relacionar sexualmente com homens não ajuda muito. No final, eu acabo pensando nas seguintes questões: 1) Apesar de eu só ter tido relações minimamente duradouras com Tops homens, eu já fiz sessões com Tops mulheres e amei. Tenho várias amigas Dominadoras e Sádicas, e eu as admiro muito; 2) O feminismo é algo coletivo e político e, por óbvio, determinadas atitudes individuais podem soar como incoerentes com a luta feminista, porém, com toda honestidade do mundo e sabendo que muitas pessoas podem discordar, não acho que a forma como sinto prazer afeta meu posicionamento. Sabe uma coisa que eu privilegio muito e que eu considero muito mais relevante do que a forma como eu gozo? A minha preocupação com outras mulheres do meio BDSM, seja top ou bottom, sobretudo as iniciantes, mas também sempre fico de olho em algum sinal esquisito de que alguém extremamente experiente possa estar em uma relação perigosa sem ter percebido a sutileza dos abusos. Muita gente não sabe, inclusive os próprios membros da comunidade (ou sabem e se fazem de sonsos), mas o BDSM surgiu a partir de grupos gays; tem muita mulher no BDSM que assume papel de dominância e conheço bastante bottoms (submissos, masoquistas, brats e etc.) homens. Inclusive, há mulheres vinculadas ao FemDom, que, em uma explicação muito superficial, significa a valorização da supremacia feminina. Essas Tops (dominadoras, sádicas, tamers etc.) não se relacionam com bottoms mulheres por uma questão filosófica mesmo. Todavia, como ne tudo é perfeito, ainda estamos falando de uma subcultura extremamente machista e discriminatória, com muitos homens e mulheres que acabam reproduzindo os papéis que a sociedade impõe a homens e mulheres. Até mesmo as pessoas mais desconstruídas. Eu*

mesma, uma vez por ano tenho crise existencial e não sei se eu realmente gosto de ser submissa ou se só é fácil e confortável porque fui ensinada a ser assim, aí entro em um longo período de reflexões, sozinha e com minha psicóloga, até me tranquilizar de que está tudo bem ser mulher, consciente e feminista que gosta e sente prazer nesse local de submissão. Inclusive, tenho que olhar na minha agenda se já está na hora de marcar essa DR com minha psi: eu sou submissa ou eu sou só uma mulher em uma sociedade patriarcal? É um assunto muito complexo a meu ver, cheio de nuances e contradições, é possível falar de empoderamento e de reproduções de papéis de gênero, não é muito doido? Saúde mental, violência, consentimento e que nós somos pessoas normais que gostam de uns trens meio esquisitos, mas se tem gente que fazia dancinha a favor do Bolsonaro, me sinto completamente normal por gostar de umas queimaduras na pele rs.

Helaine: *Dentro das dinâmicas BDSM, existem relações de pessoas Dominadoras, pessoas Submissas e ainda, pessoas que fluem entre ambos os papéis. Em uma cena, com qual das suas posições você se identifica? Diante dessa identificação, qual é a experiência de ocupá-la sendo uma mulher?*

Afrodite: *Eu sou bottom e já fui uma submissa fofinha, boazinha, que discute com parcimônia e era um pingão de respeito com absolutamente todos os Tops, inclusive quando estava brigando e achando o Top (normalmente homem rsss) um embuste. Hoje em dia eu não me vejo tanto em posição de submissa, acho que sou muito rebelde e arisca pra isso - apesar de estar conversando com um Top nessas últimas semanas e, com ele, eu ser uma florzinha até na hora de discordar. Eu, definitivamente, não sou masoquista e não tenho perfil brat. Tem uma amiga minha, que é brat inclusive, que disse isso “você é bottom, mas não é sub; uma das linguagens que você usa para demonstrar amor é atos de serviço, mas nem toda pessoa que tem atos de serviço como linguagem de amor é uma pessoa submissa”. Depois disso ela alugou um triplex inteiro na minha cabeça e esse dilema nem minha psicóloga pode ajudar. E sobre ser mulher, entre crises existenciais e muitas leituras, sigo viva e me divertindo no meio fetichista.*

Helaine: *Você consegue observar e pontuar as dificuldades de vivenciar essas dinâmicas sendo mulher, como lidar com essas dificuldades?*

Afrodite: *Resposta curta e objetiva: autoconhecimento, leituras sobre gênero, consumo de conteúdos de psicologia, debates em grupos de estudo de BDSM, conversas com amigas e terapia. Acredito que a terapia seja sempre bem-vinda e em todos os casos, não apenas para praticantes; no entanto, sabemos que não é acessível a todos e que nosso sistema público de saúde não dá conta de toda demanda, então não colocaria na lista dos itens ultra necessários para todas as pessoas. Pra mim, considerando o meu contexto, é. Todavia, acho que “só” com os outros pontos uma pessoa já consegue estar segura e consciente sendo capaz de assumir os riscos.*

Helaine: *Acha que é possível ser praticante do BDSM/SM e ainda lutar por pautas feministas e de gênero? Qual sua posição diante dos discursos feministas de que essa ambiguidade não é possível?*

Afrodite: *Já briguei muito em relação a isso. Hoje em dia, prefiro estar com a consciência tranquila de que eu luto pelos direitos das mulheres do jeito que acredito, engajada nas pautas do feminismo negro e feminismo interseccional, e sempre cuidando das minhas. Como eu disse, vai ter gente pra discordar, e é natural, mas não acho que minha vida erótica interfere no meu engajamento político. No mais, pessoas são contraditórias mesmo, talvez essa seja uma das minhas incoerências.*

Helaine: *Por último, poderia dar um pequeno depoimento ou comentário geral sobre o BDSM, suas práticas e dinâmicas para pessoas alheias a essa subcultura?*

Afrodite: *Já falei tanto que nem sei, mas vou bater de novo em algumas teclas só por precaução: BDSM não é 50 tons de cinza, com um cara lindo, rico que vai se apaixonar e fazer tudo pela submissa. BDSM é um jogo verticalizado em que Tops e bottoms (e SWs) estão conscientes (ao menos deveriam estar) de que o negócio é feio mesmo, nada romântico e, principalmente para a posição de bottom, um desafio constante e altos riscos; Nem por isso é festa no apê do Latino, tem regras, tem estudos, tem preocupação com a segurança dos praticantes; há negociação e elas costumam ser longas e revisitadas sempre que necessário; todo bottom tem limites e esses limites Top nenhum tem direito de julgar ou usar dentro do jogo como punição ou sadismo (normalmente esses limites dizem respeito à problemas de saúde física, mental e emocional, incluindo fobias); os bottoms também tem uma coisinha linda chamada “palavra de segurança”, que é pra ser*

usado em sessão sempre que o bottom chegar ao limite. Não é doença e não consta mais no CID. Também não é violência, apesar de ser violento e agressivo. A consensualidade tá ali o tempo todo, se não tem consensualidade, não é BDSM, é abuso mesmo. Lembrem-se: SSC e RACK. BDSM é erótico e sexual, mas não é lugar para conseguir sexo fácil. Sim, tem muito machismo, homofobia, racismo, gordofobia e etc. Sim, é hipocrisia.

Considerações

Não pretendemos estabelecer nenhuma nota conclusiva, apenas abrir indagações a partir de nossas áreas de formação. Como um estudante bixa, de Ciências Biológicas (escreve aqui Lucas) e interessado pela abordagem de gênero e sexualidade na educação científica, ressalto que o que discutimos até aqui é importante para um cenário de censura dessas temáticas no âmbito do ensino formal, onde as narrativas e discursos biológicos são manipulados em prol de uma perspectiva eurocêntrica, branca, binária, machista, transfóbica e assimétrica no que tange a abordagem de gênero e sexualidade no Brasil, impondo tabus como forma de apagamento de corpos dissidente e seus respectivos saberes-fazer. Tal fato é reforçado pela isenção dos profissionais de Biologia em declarar que essas categorias são construídas socialmente (em oposição a uma falsa naturalidade biológica) e na recusa em “botar a cara a tapa” quando conceitos dessa ciência são utilizados de forma indevida, (pseudo)científica e violenta. Nesse aspecto, uma mobilização política se torna necessária, bem como a fuga de possíveis neutralidades e universalismos que os “carteiraços biológicos” - como costume chamar - impõem ao abordarmos esses temas.

Ao mesmo tempo, é possível observar de maneira mais sutil e, ainda assim, alarmante, essas mesmas características problemáticas encontradas nas áreas de Ciências Biológicas nas áreas de Ciências Humanas (escreve aqui Helaine - estudante de Letras Português), onde os cânones epistemológicos são construídos a partir dos mesmos alicerces de visão — eurocêntrica, branca, binária, machista, transfóbica e assimétrica. Felizmente, aos poucos, temos conseguido modificar essas perspectivas e trazer sob o holofote outros tipos de saberes, outros tipos de vivência. Observar e entender as dinâmicas dentro dessas comunidades tem se tornado cada vez mais interessante e complexo, não apenas como uma mera espectadora que executou as entrevistas para um trabalho acadêmico, mas também como uma praticante do meio que tenta trazer e levar discussões como essas para além dos ambientes aos quais estão ligadas.

Por fim, vale salientar que as contemplações aqui realizadas ainda não se encontram finalizadas e podem servir de um (re)começo na abordagem desses temas em diferentes áreas do conhecimento, entendemos que as categorias discutidas se trata de construções sociais - como argumentam algumas de nossas referências - estando aptas a desconstrução e reconfiguração em prol de uma sociedade mais justa, plural e democrática.

Referências

- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Porto Alegre, L&PM, 1987.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1977.
- GREGORI, Maria Filomena. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo. *Revista de Antropologia*, 51(2), 575-606, 2008.
- HEILBORN, M. Luiza (org.). *Sexualidade, o olhar das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- MALINOWSKI, Bronislau, 1927. *The Sexual Life of Savages (in North-Western Melanesia)*, New York, Harcourt, Brace & World, 1927.
- MACKINNON, Catharine. “Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”, *Signs*, vol. 7(3), spring, 1980.
- MOMBAÇA, Jota. *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*. Oficina de imaginação política. 2016.
- PISCITELLI, Adriana. “Recriando a (categoria) mulher?”. In ALGRANTI, Leila M. (org). *A prática feminista e o conceito de gênero*. Textos didáticos no. 48 – Unicamp. Campinas, 2002. pp. 07-41.
- RUBIN, Gayle. “Pensando o sexo – notas para uma teoria radical da política da sexualidade”. In: RUBIN, Gayle. *Política Sexual*. São Paulo: UBU Editora, 2017.
- SEGATO, Rita. “Gênero e colonialidade: do patriarcado comunitário de baixa intensidade ao patriarcado colonial-moderno de alta intensidade”. In: SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios (...)*. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2021.
- VANCE, CAROLE. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, New York, Routledge. 1984.

6 Perspectivas contemporâneas sobre as técnicas do corpo: performance corporal de gênero e identidade nacional por Ana Livia de Lima Camargo¹⁹ e Vitória da Silveira²⁰

Resumo: A teoria antropológica clássica de Marcel Mauss (2008) define as técnicas do corpo como “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo”. Como Maluf (2001) coloca, “(...) o corpo está em cena. Tanto nos estudos acadêmicos como em fenômenos sociais recentes e em diferentes manifestações da cultura contemporânea”, e o pensamento de Marcel Mauss sobre as técnicas do corpo permanece sendo base para muitos estudos referentes ao corpo também na contemporaneidade, em diversos campos de estudo. A partir dessas referências teóricas, gostaríamos de refletir como a imitação prestigiosa de Marcel Mauss pode ser pensada dentro da perspectiva dos padrões de performatividade de gênero, a partir da ideia de Mirian Goldenberg (2011) do corpo como capital e gênese da identidade nacional.

Palavras-Chave: corpo; gênero; performance; técnicas do corpo; representação.

Considerações iniciais

O corpo na antropologia tem sido caracterizado por diferentes escolas de pensamento, no entanto, podemos apontar Marcel Mauss (2008) como um dos precursores dessa teorização com seu ensaio “As técnicas do Corpo”. Partindo da concepção de que as técnicas servem também como uma forma de demonstrar uma representação identitária nacional, entendemos que a identidade brasileira é constituída historicamente por diversos signos, como a comida, a música e o *corpo*. Tratando-se de perspectivas contemporâneas sobre o corpo, Maluf (2001) e Goldenberg (2011) conseguem trazer definições que nos ajudam a pensar em como ele é visto e tem sido moldado na atualidade brasileira. A intenção do presente artigo é retomar argumentos já conceituados por outras autoras e contribuir com reflexões sobre o desenvolvimento dos estudos sobre corporalidade e como o corpo em si, molda padrões que reforçam estereótipos de gênero e da constituição da identidade nacional contemporânea a partir de técnicas e modificações estéticas características da sociedade brasileira.

¹⁹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

²⁰ Graduada em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Mauss (2008)

O antropólogo francês Marcel Mauss (2008), em seu ensaio sobre as técnicas do corpo, define-as como “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (p. 401). Trata-se de fenômenos sociais diversos que variam entre as sociedades, as culturas e também no tempo e têm a capacidade de moldar corpos, de modo que o social interfere no biológico. Mauss considera técnica um ato tradicional eficaz, visto que não há técnica nem transmissão se não houver tradição. É através da transmissão de suas técnicas – provavelmente pela transmissão oral – que o homem se distingue antes de tudo dos animais. O ato tradicional das técnicas do corpo é sentido pelo autor como um ato de ordem mecânica, física ou físico-química e é efetuado com esse objetivo. Porém, existe um erro fundamental, de acordo com Mauss, em considerar que somente há técnica quando envolve um instrumento, sendo que não existe essa necessidade. Anterior às técnicas dos instrumentos encontram-se os conjuntos das técnicas do corpo, pois o corpo é o primeiro e mais natural instrumento ou objeto técnico do homem.

Mauss fez suas primeiras observações acerca das técnicas do corpo durante a Primeira Guerra Mundial – cujo qual participou enquanto membro do exército francês – e ao longo de seu ensaio apresenta diversos exemplos por ele observados: o nado, o ato de cavar, de marchar, a corrida e as posições da mão. Pôde observar, neste período, que toda técnica propriamente dita e, na verdade, toda atitude do corpo tem sua forma, variando os hábitos entre as sociedades. Mauss pontua, por exemplo, as diferenças entre os exércitos britânico e francês (marcha, técnicas esportivas) e, até mesmo, a ocorrência de uma mistura entre as técnicas desses dois exércitos. Quando retornou à França, observou também que a maneira de andar americana se disseminava entre os franceses, devido a uma influência do cinema americano, o que ressalta como as técnicas do corpo não são naturais, mas adquiridas através da educação e socialização, que se sobrepunham à noção de imitação. Posto isso, Mauss se aproxima da teoria Durkheimiana ao pensar as técnicas do corpo como produtos da socialização em que “tudo em nós é imposto” para explicar como elas se produzem e reproduzem no seio das sociedades. Tendo em vista que fatos sociais são maneiras de agir que são exteriores aos indivíduos e exercem coerção sobre eles, são costumes gerais dentro de cada sociedade e possuem uma existência própria, sem depender de manifestações individuais (Durkheim, 2004), é possível afirmar que as técnicas do corpo são, assim, fatos sociais.

Maluf (2001)

Sônia Weidner Maluf inicia seu artigo “*Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas*” (2001) anunciando que “O corpo está em cena. Tanto nos estudos acadêmicos como em fenômenos sociais recentes e em diferentes manifestações da cultura contemporânea” (p. 87). Apontar as construções históricas e culturais da construção do corpo e da corporalidade partindo de uma crítica às visões chamadas essencialistas é uma das preocupações presentes nesses estudos, segundo a autora. Contudo, há uma contradição nessa crítica pois muitas dessas abordagens acabam reproduzindo a correspondência dualista entre corpo/espírito e natureza/cultura que criticam, permanecendo estas como a base epistemológica comum no tratamento do corpo dentro desses estudos. Considerando essas observações o artigo tem, portanto, o objetivo de trazer à tona elementos de possível utilidade metodológica para uma ideia de corpo dotado de agência própria, não apenas um objeto da cultura, mas um produtor de sentido, produto e produtor de regras e valores sociais. Em conformidade a uma tendência antropológica de desnaturalizar o que é visto como dado pela natureza, várias abordagens antropológicas pensam o corpo como uma construção social e cultural e não como um dado natural, seja por suas regras de comportamento, seja pela própria noção de corpo. Apesar de esse ser um dos “paradigmas fundamentais” das representações sobre o corpo na antropologia, ele não é o único, como mostra Maluf.

A antropóloga cita em seu artigo o ensaio “*As técnicas do corpo*” de Marcel Mauss como uma primeira tentativa de estabelecer uma discussão antropológica mais articulada sobre o tema, colocando o corpo como uma possibilidade para reflexão antropológica e sociológica. Mauss utiliza do método comparativo para mostrar como variam entre as culturas as técnicas corporais - modos de caminhar, dormir, nadar, parir, comer, etc. Para o autor, essas técnicas teriam como objetivo o controle do corpo, visto sua característica exterior e coercitiva de fato social reproduzida por meio da socialização dos indivíduos. Essas técnicas corporais fazem parte das representações coletivas e tratam-se, em suma, da forma com que os “homens” utilizam seus corpos. Desta forma, Mauss inaugura um novo tópico para a reflexão antropológica sobre o corpo que pode ser pensado também nos escritos de outros autores.

Dois exemplos pertinentes alocados por Maluf (2001) são os textos de Robert Hertz e de Maurice Leenhardt que observam, de maneiras diferentes e em realidades diferentes, a questão das técnicas do corpo e da ideia de corporalidade. Hertz (1980), em seu texto sobre a proeminência da mão direita, reflete sobre a relação entre

comportamento corporal e representações coletivas de sagrado e profano, por exemplo, que demonstram uma polaridade religiosa e uma significação de uso e valor. Discutindo a proeminência quase que universal da mão direita, argumentando que não há comprovação alguma de que essa predominância seria algo natural ou biológico, colocando, portanto, a incapacidade da mão esquerda como uma construção social. A explicação para tanto se dá por meio das representações coletivas e na forma com que essas representações atuam sobre os corpos. Hertz, então, se aproxima do pensamento de Mauss ao interpretar um objeto visto como natural – o corpo – como algo moldado e construído pela vida social, colocando os atos e atitudes corporais como um reflexo das representações sociais.

Já Maurice Leenhardt (1979), em seu trabalho junto a sociedade *kanak* na Melanésia traz uma enorme contribuição para a noção de corpo e de pessoa. O autor descreve como o contato do povo *kanak* com os brancos ocidentais os fez ter, de certo modo, uma apreensão de concepção de corpo que antes não possuíam. Para esse povo, o que determinava uma pessoa não era o contorno do corpo, mas a rede de relações sociais que este estava inserido, sendo na relação com o outro e com o meio social que se constituía a noção de corpo. Desta forma, não havia uma palavra para designar o corpo em si e uma ausência de concepção ou percepção desse corpo em sua totalidade. Deste modo, Leenhardt, com seu trabalho entre os *kanak*, representa uma importante contribuição para as discussões de corpo e corporalidade.

A partir dessas análises, Maluf (2001) ressalta a existência de diferentes concepções de corpo nas diferentes culturas existentes sendo que, em muitas delas, a noção de corpo não se limita pelo corpo físico ou biológico, mas se expande além deste. Para compreender essas diferentes concepções de corpo e corporalidade existentes, a autora pontua que o método comparativo é uma forma de “colocar em perspectiva as noções chamadas ocidentais e modernas sobre o corpo, assim como a própria ideia de que sempre há um corpo ou de que invariavelmente se trata de um único corpo” (p. 91).

No panorama atual, o foco com relação ao corpo e a corporalidade encontra-se em torno da vivência transgênero, dentro do campo de estudos feministas e de gênero, e dos estudos sobre as novas espiritualidades e novas experiências terapêuticas. Apesar de não ser um fenômeno recente, a vivência transgênero, segundo a autora, tem conquistado visibilidade e tem “[...] provocado um questionamento de alguns paradigmas teóricos sobre a construção do sujeito e da subjetividade contemporâneos, assim como tem proporcionado novos elementos para a abordagem antropológica do corpo e da

corporalidade” (p. 95). As denominadas novas religiosidades, por sua vez, têm em comum o fato de que têm dado um peso cada vez maior à experiência corporal, não só na experiência ritual, mas também na vida cotidiana e no crescimento. Dois exemplos dentro do campo religioso são as igrejas evangélicas que praticam rituais de exorcismo e a igreja católica com a disseminação do novo carismático, recolocando o corpo dentro da missa. Outro exemplo, ainda, são as chamadas novas identidades urbanas com a formação de grupos de jovens que compartilham uma mesma estética corporal (vestimenta, penteados, piercing, tatuagens), evidenciando essa dimensão corporal e corporificada da experiência. É o corpo, ou em especial uma determinada corporalidade, que constrói uma determinada pessoa. Mesmo esses exemplos referindo-se a fenômenos sociais muito distintos, apresentam em comum a centralidade da experiência corporal na qual ao corpo se atribui uma espécie de agência, deixando de ser um objeto ao mesmo tempo em que se torna agente e sujeito.

“[...] mero objeto da ação social e simbólica, receptáculo da inscrição de símbolos culturais e objeto a ser modelado pelas representações sociais e coletivas e passa a ser agente e sujeito da experiência individual e coletiva, veículo e produtor de significados, instrumento e motor de constituição de novas subjetividades e novas formas do sujeito”. (Maluf, 2001, p. 96.)

É partindo de uma crítica à maneira com que a antropologia vem historicamente tratando o corpo, de modo a reduzi-lo a um objeto de estudo e do olhar antropológico, que Thomas Csordas (1990) propõe o conceito de *Embodiment*. Esse novo paradigma retira o corpo dessa posição de mero objeto e o coloca como sujeito ativo da cultura, problematizando uma série de dualidades conceituais (corpo-mente; biológico-cultural; mental-material) com foco na ideia da experiência cultural como corporificada. Contudo, há um paradoxo não resolvido na antropologia do corpo em que ocorre uma separação do corpo como um fenômeno específico e independente ao mesmo tempo em que é pensado como uma construção cultural e histórica.

Maluf (2001) finaliza seu artigo tecendo uma crítica aos dois extremos: tanto uma abordagem objetificadora do corpo que o reduz a mero objeto da cultura e das representações sociais, quanto às concepções que buscam enfatizar a agência do corpo por não escaparem de uma ontologização dessa noção ao reificar o corpo como sujeito. Para entender que sujeito é esse se faz necessária uma articulação das discussões de corpo e corporalidade e a noção de pessoa e suas formas culturais específicas para que não se

caia em uma nova dicotomia entre corpo e pessoa. Afinal, a pessoa/sujeito também é produto e produtora de sentidos e novas experiências sociais.

Goldenberg (2011)

Mirian Goldenberg em seu artigo *Gênero, “o Corpo” e “Imitação Prestigiosa” na Cultura Brasileira*, discute o papel do corpo na cultura brasileira como uma forma de capital tanto físico, quanto simbólico e social, colaborando assim para a construção de uma identidade nacional. Goldenberg (2011) reconhece não ser possível generalizar o valor do corpo na cultura brasileira como um todo, mas sim em um determinado segmento da classe média que serviu de seu objeto de pesquisa e constitui uma elite econômica, intelectual, política e cultural do país. Esses indivíduos possuem poder material e simbólico para construir e reproduzir os corpos que desejarem e têm seus corpos admirados, invejados e imitados por outros, pois seus comportamentos, discursos e corpos são valorizados e reproduzidos por outros segmentos da população. Sendo assim, “o corpo apresentado por este grupo é de longe o corpo mais imitado pelos brasileiros em geral” (p. 544). Os comportamentos e corpos desse grupo são, além de tudo, constantemente retratados na mídia como normativos, segundo a autora, tanto em telenovelas e programas de televisão como também em propagandas, criando uma ideia “legítima” (considerando que muitas pessoas atribuem legitimidade ao que é reproduzido nas grandes mídias) de que são o ideal a ser seguido.

A autora fornece três pontos de reflexão sobre o corpo, sendo eles: pensar “como insígnia”, “o corpo como um ícone da moda” e “o corpo como um prêmio” (p. 543). Esses pontos desdobram em uma análise sobre como a *Imitação Prestigiosa* (Mauss, 2008) leva a valorização de certos corpos – e pessoas que não necessariamente têm corpos desejados, mas sim, uma posição que gera desejo – que são considerados sucessos na sociedade a serem copiados. Os “certos corpos” vêm de indivíduos que “constituem uma elite econômica, intelectual, política e cultural no Brasil” (p. 544). Fazendo com que para a existência da posição que incita desejo, seja necessário que corpos “não-sucedidos” existam. Vemos, nos dias de hoje, a presença dessas pessoas em cargos públicos governamentais tornando possível a utilização enquanto exemplo objetivo, alguns momentos do Governo Bolsonaro (2019-2022). A virilização do homem foi uma moeda de publicidade importante que visou “enaltecer” os ditos homens “machos” que fazem parte de “famílias tradicionais”. E aconteceu por meio da promoção e reforço dos padrões de gênero como “menino veste azul e menina veste rosa” como dito pela ex- Ministra

Damare Alves²¹. Também foram utilizados gestos, como as infames “arminhas” do ex-Presidente Jair Bolsonaro²², para representar uma suposta virilidade masculina que é realçada pelas armas – tomando elas como símbolo de tal e como representação de um patriotismo exagerado que se tornou signo nacional.

A autora resgata, então, a ideia de “equilíbrio de antagonismos” de Gilberto Freyre, na qual o sociólogo afirmava existir no país uma espécie de equilíbrio entre realidades antagônicas, em que uma não se sobrepunha à outra, mas, pelo contrário, eram complementares. Esse equilíbrio de antagonistas existiria devido ao desenvolvimento do individualismo no Brasil, ao mesmo tempo em que aconteciam amplas conquistas para a emancipação da mulher brasileira em muitos aspectos e o aumento das pressões sociais quanto às normas do corpo, que faz com que os corpos sejam submetidos a coerções estéticas mais intensas. Para Goldenberg, “Pode-se pensar então que as brasileiras vivem um ‘equilíbrio de antagonismos’: um dos momentos de maior independência e liberdade femininas é também aquele em que um alto grau de controle em relação ao corpo se impõe à mulher brasileira” (p.550).

O alto grau de controle mencionado por Goldenberg acaba sendo ilusório, já que acaba gerando um novo “processo civilizador”, como a mesma coloca. O individualismo cria uma pressão e uma moralidade acerca do corpo, onde alguns são vistos enquanto bons, outros ruins e outros em um limbo (os corpos bons são os corpos “sarados”, os ruins são os “obesos” e os corpos em limbo são os que não se encontram nas categorias anteriores). A autora chega ao ponto de que “as pessoas têm responsabilidade por sua aparência” (p. 551), então, estar com o corpo ruim ou passar pelo risco de ter um corpo ruim indica desleixo e impureza (Douglas, 1966) sobre aquele corpo e sobre a pessoa. O corpo deixa de ser só “um corpo” e começa a ser “o corpo”, é ele que define como a pessoa é vista e interpretada, é ele que se torna o sujeito principal nas relações do indivíduo.

“(…)‘o corpo’ e tudo o que ele simboliza estimula nos brasileiros a conformação a um estilo de vida e a um código de conduta. A obediência a estas normas é “superior”. “O corpo” é um valor em si, que simultaneamente identifica o indivíduo com um grupo e o distingue dos demais.” (Goldenberg, 2011, p. 552)

²¹<https://www.uol.com.br/eleicoes/2022/03/28/damare-alves-diz-que-no-republicanos-menino-veste-azul-e-menina-veste-rosa.htm>

²² <https://oglobo.globo.com/politica/bolsonaro-ensina-crianca-imitar-arma-com-mao-22905093>

Considerações finais

Maluf é certeira ao afirmar que “o corpo está em cena”, tanto nos estudos teóricos e acadêmicos, quanto em fenômenos sociais. Goldenberg (2011) nos mostra que as discussões acerca do corpo passam pela vida cotidiana, muitas vezes de maneira central, de boa parte dos brasileiros. Levando em conta a amplitude das possibilidades de manifestações das técnicas do corpo, de acordo com a teoria de Mauss, e a sua característica fundamental de expressão e reprodução de normas sociais que determinam sua maneira de ser e estar no mundo, a pressão estética apontada por Goldenberg para a adaptação a uma identidade nacional que centraliza um ideal de corpo acompanhada de uma performatividade específica de gênero e que marginaliza os corpos que a elas não correspondem, exerce esse papel. Pierre Bourdieu (2012), apontava que a “dominação masculina”, é a causadora da constituição das mulheres como objetos simbólicos, colocando-as em um estado de dependência simbólica, na qual elas existem pelo e para o olhar dos outros, o que ocasionaria um permanente estado de insegurança corporal. Sempre há uma expectativa de performatividade de gênero não só para os corpos femininos, como também para os corpos masculinos e, até mesmo, para os corpos que se desviam desse binário. A experiência dos corpos transgênero, bem como pontuou Sônia Maluf, vem para questionar paradigmas e para proporcionar novos referenciais quando se trata de corpo e corporalidade na antropologia.

Acerca dos padrões corporais, é produtivo pensar em como eles mudaram ao longo dos anos. Vigarello (2012) nos aponta uma perspectiva de que o corpo gordo nos tempos medievais era almejado e respeitado, com ressalva ao que ele chama de “muito gordo” que é demarcado pela falta de acessibilidade. Já o corpo gordo de hoje é visto como “grotesco” e é extremamente estigmatizado (Lupton, 2018). Quando se trata da percepção acerca do corpo de mulheres gordas, a pressão estética gerada por uma opressão masculina que comanda a indústria da beleza e por consequência em outras como a farmacêutica (remédios “emagrecedores”), como a própria Goldenberg (2011) menciona em seu artigo.

O corpo se torna sujeito e passa a ter um valor nas relações sociais que a pessoa tece, tornando-o então um “fazedor” de cultura (Csordas, 1990). Corpo e Pessoa enquanto conceitos deixam, assim, de ser separados para a criação de uma nova corporalidade, exemplificada por Goldenberg, na qual um está atrelado ao outro intrinsecamente na sociedade brasileira.

Referências

- ANDRADE, Fabiana de; OLIVEIRA JÚNIOR, Jorge Gonçalves & CIRNE, Michelle. 2016. "Marcel Mauss". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia.
- BOURDIEU, Pierre, **A dominação masculina**, Bertrand Brasil, 2012.
- CSORDAS, Thomas J.. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. **Ethos**, 18: 5-47. 1990. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Ed. 70, 1966.
- DURKHEIM, E. "O que é um fato social". In: **As regras do método sociológico**. SP: Martin Claret, 2004.
- GODOY, Diogo & JOHARI, Terra. 2018. "Instituto de Etnologia". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia.
- GOLDENBERG, Mirian. "Gênero, 'o Corpo' e 'Imitação Prestigiosa' na Cultura Brasileira". **Saúde e Sociedade** 20, no 3 (setembro de 2011): 543–53. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902011000300002>.
- HAIBARA, Alice & SANTOS, Valéria Oliveira. 2016. "As técnicas do corpo". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia.
- HERTZ, Robert. "A Preeminência da Mão Direita: um estudo sobre as polaridades religiosas" In: **Revista Religião e Sociedade**, V. 6, 1980, pp. 99-128.
- LEENHARDT, Maurice. **Do Kamo: person and myth in the melanesian world**. Translated by Basia Miller Gulati. Chicago: The University of Chicago Press. 1979.
- LUPTON, Deborah. **Fat**. London: Routledge, 2018. Second Edition.
- MALUF, Sônia Weidner. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. **Esboços: histórias em contextos globais**, Florianópolis, v. 9, n. 9, p. 87-101, jan. 2001.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 399-422. 3ª reimpressão.
- VIGARELLO, G. **As metamorfoses do gordo: história da obesidade: da Idade Média ao século XX**. Petrópolis: Vozes, 2012.

7 Mulheres negras no Hip-Hop: reconfigurando gênero, raça e classe por Diennifer Eloísa Campos Cardozo²³

Resumo: Este trabalho investiga o potencial transformador da cultura hip-hop como meio de expressão e empoderamento para mulheres negras, considerando as interseções entre opressões raciais e de gênero. A pesquisa analisa a participação e o impacto dessas mulheres na cultura hip-hop nacional, explorando como elas usam essa plataforma para dar voz e visibilidade a realidades muitas vezes apagadas pela sociedade. Além disso, é examinado as complexas negociações enfrentadas por essas mulheres ao ingressar em um cenário historicamente dominado por homens. As trajetórias de Eliane Dias, empresária; Negra Li, cantora; e Criola, grafiteira, são exploradas como casos pertinentes, elucidando como elas transcendem barreiras relacionadas a gênero, raça e classe. A pesquisa também enfatiza a relevância de suas contribuições para a representação e empoderamento das mulheres negras no hip-hop, destacando sua diversidade de papéis dentro do movimento urbano. Essas personalidades exemplificam como a autodeterminação e resiliência podem reconfigurar narrativas perpetuadas durante séculos, influenciando questões de igualdade de gênero, raça e classe.

Palavras-Chave: gênero; mulheres negras; hip-hop; empoderamento.

Ao pensarmos na Cultura Urbana Hip-Hop, é comum associá-lo à masculinidade, especialmente à masculinidade negra. Isso ocorre porque as representações midiáticas da cultura urbana estão frequentemente ligadas à imagem de homens negros das periferias. Geralmente, essa associação nos remete aos Estados Unidos, ao subúrbio, à poesia rimada e à dança. É um fato que a cultura hip-hop possui seus estereótipos, assim como tantas outras culturas que influenciaram nossa vida em algum momento. No entanto, o objetivo deste trabalho é reconfigurar a percepção que as pessoas têm, muitas vezes moldada por noções preconcebidas sobre uma cultura diversa, atravessada por gêneros, raças e classes sociais. Ao pesquisar o significado do hip-hop nos dicionários online, é possível notar uma certa homogeneidade nas questões específicas. Eles quase sempre apresentam o hip-hop como um substantivo masculino, um movimento cultural de origem americana associado à dança de rua e às outras manifestações artísticas da juventude de baixa renda

²³ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina.

que vivem nas periferias e guetos dos grandes centros urbanos. É de extrema importância que, ao discutirmos o hip-hop, compreendamos sua construção, especialmente se nosso objetivo é destacar elementos que, ao longo dos últimos 50 anos, foram gradualmente apagados.

Para compreendermos a origem do hip-hop, é necessário retroceder até o dia 11 de agosto de 1973, quando um evento significativo ocorreu no bairro South Bronx, na periferia de Nova York, durante uma festa que foi organizada sem grandes pretensões em um conjunto habitacional. Esta festa, inicialmente planejada como uma confraternização para marcar o início de um novo ano letivo, foi idealizada por Cindy Campbell, uma moradora local. Como atração principal da noite, Campbell escolheu seu irmão, Clive, um jovem de 18 anos, que era conhecido na região como DJ Kool Herc. Kool Herc, um imigrante jamaicano e negro, que se fez notório devido à sua vasta coleção de discos. Durante sua apresentação na festa, DJ Kool Herc desenvolveu o som break (ou "quebra") instrumental, utilizando uma técnica popular na Jamaica conhecida como "sound systems". Essa técnica envolve o uso de aparelhos de som não apenas para reproduzir os discos, mas para mixá-los, permitindo prolongar as partes instrumentais das canções e introduzir sonoridades arranhadas, que hoje reconhecemos como *scratch*. O *scratch* é uma habilidade que facilita uma transição suave entre diversos gêneros musicais, como rock, pop, disco, jazz e blues. Na mesma noite, Coke La Rock, amigo de Herc, começou a improvisar rimas. Esse evento, mencionado acima, marcou de forma crucial o ano de origem do hip-hop, em conjunto com o contexto social do subúrbio. Atualmente, é possível encontrar digitalmente fotos dos convites da festa realizada no subúrbio americano, que contava com uma presença expressiva de afro-descendentes e latinos. É fundamental compreender que a partir desse momento e devido ao contexto social em que o hip-hop se desenvolveu, juntamente com o público que começou a consumir esses elementos, o hip-hop se tornou, acima de tudo, um ato político.

Gomes (2012) afirma que o bairro Bronx, a partir dos anos 60, tornou-se notável pela expressiva presença de afro-descendentes e latinos, e essa característica pode ser direcionada às transformações econômicas, sociais e culturais na cidade de Nova York. Devido a uma grande crise financeira, houve um deslocamento significativo da população branca de classe média para cidades e subúrbios mais distantes. Como resultado, os índices de criminalidade, tráfico de drogas, violência urbana e empobrecimento da população na região central das grandes cidades aumentaram. O abandono de grandes prédios em bairros considerados importantes de Nova York, como o South Bronx, foi

uma consequência direta desses eventos, ocasionando uma mudança significativa no perfil populacional. Devido a todos esses fatores, incluindo a crise financeira, o declínio populacional e a violência, o Bronx experimentou os piores efeitos da crise econômica americana, juntamente com o processo de gentrificação que ocorreu naquele período, principalmente para benefícios de seguros, o que intensificou os despejos e agravou ainda mais a pobreza. Nesse contexto, as festas, como a ocorrida em 11 de agosto de 1973, surgiram como uma forma de fuga para jovens e famílias que viviam essa dura realidade. A partir desse ponto, o hip-hop começou a ganhar terreno e a se difundir para outras regiões de Nova York e, posteriormente, para o mundo. De acordo com Gomes (2012), independentemente do local do mundo em que o hip-hop esteja ocorrendo, toda manifestação desse movimento cultural carrega características do espaço e do território em que se encontra, bem como do contexto em que está sendo praticado ou aplicado. Isso demonstra a influência do ambiente local nas dinâmicas sociais relacionadas ao hip-hop.

Mesmo que o hip-hop seja frequentemente caracterizado de forma genérica, esse movimento cultural abrange quatro manifestações artísticas distintas: o DJ, o MC, o breakdance e o graffiti. O disc-jockey (DJ) desempenha um papel crucial ao reproduzir músicas em uma mesa de mixagem. A produção do DJ é um dos pilares do rap ("Ritmo Poesia"), ocasionalmente usado como base para as rimas do MC. Dentro da cultura hip-hop, uma técnica que goza de maior prestígio entre os DJs é o *scratching*, uma habilidade que envolve movimentar o disco de vinil para a frente e para trás repetidamente, criando transições sonoras distintas. O mestre de cerimônias (MC) é a figura responsável pela interpretação do gênero musical conhecido como rap, um estilo caracterizado por seu teor contestatório, insurgente e crítico. Muitas vezes, essa pessoa é referida como rapper. O breakdance é caracterizado pelos passos rápidos, poses e movimentos acrobáticos executados por B-boys e B-girls em sincronia com o rap. Essa forma de dança pode ser praticada de maneira individual, em grupos ou em competições de dança conhecidas como "Cypher". Por fim, o graffiti é um movimento que se situa no campo das artes visuais, onde o artista desenvolve uma linguagem visual deliberada com o propósito de se envolver com o ambiente urbano. Os espaços públicos são utilizados como meio de expressão e crítica social.

Quando analisamos o hip-hop em território brasileiro, é possível observar que sua introdução no país ocorreu principalmente por meio da visibilidade dada ao breakdance e grafite, principalmente no início da década de 1980. Essa visibilidade foi ampliada através de videoclipes e filmes, permitindo que uma parcela da população com acesso

limitado à mídia recebesse informações sobre o que estava acontecendo em Nova York. Os grupos de jovens das periferias de São Paulo passaram a se reunir em locais como a Galeria 24 de Maio e a estação São Bento para absorver essas influências diretas do Bronx, alguns dos nomes mais notáveis nesse contexto foram Nelson Triunfo e Thaíde. Com a vinda do grupo norte-americano Public Enemy para realizar seu primeiro show em São Paulo, o rap começou a se difundir rapidamente entre as periferias das cidades brasileiras. Esse movimento teve um impacto significativo em uma sociedade contaminada pelo preconceito e imersa em um regime de ditadura. O primeiro álbum brasileiro de rap foi lançado em 1988, sob o título "Hip-Hop Cultura de Rua", uma coletânea que contou com a participação de Dj Hum, Mc Jack, Thaíde e Código 13. Logo após esse marco, foi lançada a coletânea "Consciência Black, vol. I", que apresentou um grupo que posteriormente se tornaria um dos mais influentes do Brasil: os Racionais MC's, formado por Mano Brown, Ice Blue, Edi Rock e KL Jay. Eles seguiram a linha do rap direto do Bronx, abordando temas como desigualdade nas periferias e injustiças sociais. Com essa disseminação do hip-hop, muitos jovens se reuniram para ouvir e apreciar músicas que retratavam suas próprias vivências, oferecendo-lhes uma representação autêntica.

Um dos propósitos deste trabalho é a reconfiguração das convenções de gênero, concebida aqui como um conjunto de valores e ideais relativos ao imaginário sexual disponível na cultura e compartilhado, através dos quais os indivíduos na sociedade orientam suas ações e concepções de mundo, reproduzindo e recriando essas mesmas convenções e suas práticas (BONETTI; FONTOURA, 2007, p. 68). É crucial analisar tudo o que foi exposto até o momento e concluir que o único momento em que foi destacada a presença de uma mulher no contexto da "criação do Hip-Hop" ocorreu quando Cindy Campbell foi apresentada como organizadora da famosa festa no Bronx. No entanto, é tentador acreditar ou considerar como verdade absoluta essa representação que tem sido perpetuada em relação à representatividade feminina no hip-hop. Como uma estratégia para reconfigurar essa visão que vem sendo transmitida à sociedade há décadas, pretendo apresentar personalidades femininas de grande importância para o desenvolvimento, manutenção e criação de conhecimento dentro dessa cultura historicamente masculinizada, machista e, muitas vezes, misógina.

Uma das pioneiras dentro da cultura hip-hop é MC Lyte, nascida e criada no distrito nova-iorquino do Brooklyn. Ela iniciou sua carreira musical aos 12 anos de idade e gravou a música "I Cram To Understanding U", que marcou seu primeiro passo na

direção a uma carreira em uma gravadora musical. MC Lyte foi a primeira mulher a lançar um álbum completo de rap. Utilizando a plataforma do hip-hop Lyte é considerada uma das primeiras rappers femininas a abordar o sexismo e a misoginia dentro do hip-hop. Em 1988, MC Lyte lançou o álbum "Lyte as a Rock", e posteriormente lançou o álbum "Eyes on This", que são considerados seus melhores trabalhos, de acordo com críticos. Seu maior destaque ocorreu com o segundo álbum, especialmente com as músicas "Cha Cha Cha" e "Cappucino", que a projetaram nas rádios e nas festas de hip-hop, onde ela transmitiu abertamente mensagens contra a violência. Com a gravação da música "Ruffneck", que faz parte de seu quarto álbum "Ain't No Other" (1993), MC Lyte se tornou o primeiro rapper a ser indicado ao Grammy Award na categoria de Melhor Desempenho Solo de Rap e consolidou sua posição como a primeira artista feminina de hip-hop a receber um disco de ouro, com mais de 500.000 unidades vendidas. Como destacado por Gil, editor de conteúdo do Bocada Forte desde 2000 e envolvido com a Cultura Hip-Hop desde o início dos anos 90: "Não há dúvidas de que ela foi, não apenas 'uma das', mas a MC mais importante da Golden Era. Uma verdadeira 'chefona'. Nos primeiros 10 anos de carreira, lançou seis discos."

Outra personalidade de extrema importância na representatividade feminina e negra na cultura hip-hop é a rapper, atriz, compositora, produtora, comediantes e apresentadora Queen Latifah. Nascida em Nova Jersey, Estados Unidos, ela ingressou na cultura hip-hop por meio do beatbox no grupo de hip-hop Ladies Fresh. Posteriormente, em sua carreira solo, Queen Latifah se destacou por incluir em suas músicas discursos relacionados à consciência feminina e à solidão das mulheres negras. No ano de 1993, ela lançou a música "U.N.I.T.Y." como um protesto contra a violência às mulheres e a falta de respeito em relação às mulheres dentro do hip-hop. Com o impacto significativo dessa música, Queen Latifah se consolidou como a primeira vencedora feminina a receber o Prêmio Grammy na categoria de Melhor Desempenho Solo de Rap.

No que se refere à representação de feminilidade no hip-hop, é notável a trajetória de Lil' Kim, que abriu caminho para outras rappers com seu álbum audacioso e sensual "Hard Core", que se tornou um marco na indústria do hip-hop. Diante da recusa de uma gravadora em assinar contrato com a artista, sob a crença de que uma rapper feminina não seria capaz de produzir álbuns de sucesso, Lil' Kim encontrou uma parceria com a gravadora Big Beat Records, conquistando assim dois discos de platina. Devido à presença predominante de machismo e misoginia no desenvolvimento do hip-hop, era comum que a maioria das mulheres que ingressasse nesse meio adotasse uma aparência

masculina e atitudes mais agressivas como forma de ganhar respeito. Lil' Kim, no entanto, emergiu como uma figura que desafiou essa norma de gênero, buscando fazer com que os rappers repensassem suas próprias masculinidades e, assim, contribuíssem para desconstruir uma ontologia predominantemente dentro da cultura hip-hop.

Voltando ao Brasil, Eliane Dias, uma figura notável na cultura hip-hop brasileira contemporânea, nasceu na periferia de São Paulo e enfrentou desafios importantes desde sua infância. Em 2003, Eliane ingressou na faculdade de Direito e, em 2013, já como advogada formada, recebeu o convite para assumir os negócios do grupo Racionais MC's, formado por Mano Brown (seu marido), Ice Blue, Edi Rock e KL Jay. Eliane assumiu a produtora Boogie Naipe, criada por Mano Brown, e tornou-se fundamental na visibilidade do quarteto, criando presença nas redes sociais, desenvolvendo produtos oficiais e elevando o grupo a casas de espetáculos de alta qualidade. Sua atuação na cultura musical e no empoderamento feminino rendeu a Eliane o título de empreendedora musical do ano no Women's Musical Event Award em 2017. Além de sua carreira como advogada e produtora dentro da cultura hip-hop, Eliane se envolve ativamente na militância política e ministra palestras em todo o Brasil sobre questões relacionadas a gênero, raça e classe. Ela também coordenou o SOS Racismo, uma unidade dedicada ao combate à discriminação racial na Assembleia Legislativa de São Paulo. Atualmente, Eliane Dias gerencia três marcas de grande importância: Yebo, uma marca de moda streetwear; Labbel Record, um selo de música trap; e Casanostra, a marca dos Racionais MC's. Ela também lançou o Boogie Week, uma feira cultural que celebra a cultura negra e reúne mentes criativas em diversas áreas, incluindo moda, ativismo, gastronomia, arte e duelos de MC's. Eliane é uma referência para inúmeras mulheres negras, sendo admirada por sua força, trabalho, humanidade e humildade.

Outra personalidade negra importante, consagrada em território brasileiro é Negra Li, nascida em 1979, no bairro Brasilândia, em São Paulo. A artista descobriu, desde a infância, na música uma forma de superar os obstáculos impostos pela sociedade brasileira, marcada pela presença de machismo e racismo. Formada em música pelo coral da Universidade de São Paulo, sua entrada na cultura hip-hop ocorreu em uma época em que poucas mulheres tinham acesso a essa cena. Inspirada por figuras como Lauryn Hill e Aretha Franklin, a multiartista deu seus primeiros passos na cultura hip-hop por meio do grupo RZO, no qual produziu três álbuns em conjunto e conquistou o prêmio de Melhor Grupo no Prêmio Hutúz, uma relevante premiação do hip-hop nacional. Em 2004, Negra Li alcançou um marco ao se tornar a primeira mulher negra a assinar contrato com

uma grande gravadora, a Universal Music. Sua carreira musical também foi marcada por colaborações de destaque, incluindo trabalhos com artistas como Sabotage, Mano Brown e Marcelo D2. Além de sua carreira musical, Negra Li também deixou sua marca como atriz ao interpretar a personagem Preta no filme “Antônia” (2006). Seu papel nesse filme é destacado pela representatividade negra e pela superação de estereótipos. Tanto na música quanto nas telas de cinema, Negra Li se tornou um símbolo de empoderamento para inúmeros jovens, trazendo uma perspectiva de possibilidades para além das limitações impostas pela sociedade às crianças negras, pobres e das periferias. Ela alcançou milhões de lares, seja por meio da rádio ou da televisão, transmitindo a ideia de que é possível ir além das barreiras sociais e culturais que frequentemente afetam essas comunidades.

Contemplando um dos elementos mais significativos do hip-hop no Brasil, a artista afrodiaspórica Criola, nascida em Belo Horizonte, encontrou no graffiti uma forma de luta pelo fortalecimento das mulheres negras e de reflexão sobre a ancestralidade, espiritualidade e natureza. Aos 18 anos, ingressou em uma escola de arte e viu no grafite a maneira mais sincera de expressar sua realidade. Com formação em Moda, a grafiteira utiliza texturas e padrões visuais como uma forma de empoderamento, para celebrar a beleza das mulheres negras para além dos estereótipos impostos pela sociedade ao longo de décadas. Criola encontrou no grafite uma ferramenta poderosa para expressar a força que existe na mulheridade negra (performance do papel de gênero feminino). Para Criola, o grafite dentro do movimento hip-hop alcança lugares onde a arte convencional não ousa penetrar, especialmente em locais onde o Estado muitas vezes atua apenas para reprimir. Inspirando-se na flora brasileira, na diversidade cultural, nos povos indígenas, na cultura negra, nas tradições espirituais e nas lendas urbanas, sua arte busca unir passado e futuro. Um dos marcos de sua carreira é o painel em homenagem à escritora Carolina Maria de Jesus, intitulado "A Ancestral do Futuro", criado na fachada de um prédio na Rua da Consolação, em São Paulo. O muralista também deixou a sua marca além das fronteiras nacionais, com trabalhos realizados na França e na Bielorrússia. Sua identidade visual é descrita pela tentativa de unir o passado e o futuro em suas obras. Para a artista, a cura das feridas do passado, causadas pelo machismo, sexismo, racismo e misoginia, só é possível através da valorização da ancestralidade e reconexão com a verdadeira essência de si.

Em 2023, se comemorou o 50º aniversário da existência da cultura Hip-hop, em 11 de agosto. Mais do que apenas música, o hip-hop é uma expressão de vida, arte e estilo

que não permeia apenas o âmbito musical da sociedade. É uma cultura que transcende barreiras e impacta gerações desde sua formação, representando uma maneira de contar a história das ruas e de uma população historicamente marginalizada. Trata-se de uma contestação política, uma reivindicação de direitos e uma busca por esperança e representação negra. Para dar visibilidade à importância das mulheres no cenário do hip-hop americano, a Netflix, um dos canais de streaming mais renomados da atualidade, lançou a série documental "Ladies First: A Story of Women in Hip-hop". A iniciativa foi idealizada pelas produtoras Carri Twigg e Raeshem Nijhon como uma forma de apresentar o outro lado da história de uma cultura frequentemente associada à masculinidade. A série é composta por quatro episódios de 45 minutos e se concentra em personalidades que estiveram presentes desde o início da formação do hip-hop. Entre as figuras importantes destacadas na série estão MC Lyte, Queen Latifah, Roxanne Shanté e Da Brat.

Concluindo, ao explorarmos a importância das mulheres negras no hip-hop e as complexas intersecções de gênero, raça e classe nesta cultura, torna-se evidente que o hip-hop é muito mais do que apenas um movimento musical. É uma manifestação artística, política e social que reflete as lutas e experiências de comunidades historicamente marginalizadas. Ao longo dos anos, as mulheres negras desempenharam papéis cruciais na formação e evolução do hip-hop, desafiando estereótipos de gênero e reivindicando espaços para suas vozes.

Desde o início, figuras como MC Lyte e Queen Latifah quebram barreiras, abordando questões de sexismo, misoginia e desigualdade de gênero dentro do hip-hop. Elas não apenas fizeram história na música, mas também abriram caminho para gerações futuras de artistas femininas negras. No contexto brasileiro, Negra Li e Eliane Dias são exemplos inspiradores de mulheres que não só alcançaram sucesso no hip-hop, mas também se tornaram defensoras do empoderamento feminino negro e da igualdade racial. Suas contribuições ultrapassaram os limites da música, influenciando positivamente a sociedade e a cultura. Além disso, o grafite de artistas como Criola representa uma forma poderosa de expressão artística que desafia estereótipos de beleza e celebra a diversidade da mulher negra. Suas obras não apenas decoram as ruas, mas também enviam mensagens de resistência e afirmação cultural. O hip-hop, como cultura, continua a evoluir e se adaptar aos tempos modernos, incorporando novas vozes e perspectivas. A série documental "Ladies First: A Story of Women in Hip-hop" da Netflix destaca a importância de contar a história das mulheres no hip-hop e considerar suas contribuições

significativas. O hip-hop é um reflexo da sociedade e das experiências de suas comunidades. Ao celebrarmos e considerarmos as mulheres negras que moldaram essa cultura, estamos reconhecendo a importância da diversidade, da inclusão e do empoderamento dentro do hip-hop e, por extensão, em nossa sociedade como um todo. É crucial continuar dando visibilidade a essas vozes e apoiando sua capacidade de impactar positivamente o mundo ao nosso redor.

Referências

BONETTI, Alinne L.; FONTOURA, Natália O. **Convenções de gênero em transição no Brasil? Uma análise sobre os dados de família na PNAD 2007**. In: CASTRO, Jorge Abrahão de; RIBEIRO, José Aparecido Carlos (Org.). Situação social brasileira: 2007. Brasília: Ipea, 2009.

CARNEIRO, Márcia. **O RAP COMO FERRAMENTA DE MANIFESTAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL NA “ERA REAGAN” – 1981 - 1989**. Revistacontemporartes.com.br. Disponível em: <https://revistacontemporartes.com.br/2020/10/23/o-rap-como-ferramenta-de-manifestacao-politica-e-social-na-era-reagan-1981-1989/>. Acesso em: 24 set. 2023.

DORNELAS, Luana. **Como foi o surgimento da cultura hip-hop no Brasil**. Red Bull. Disponível em: <https://www.redbull.com/br-pt/O-surgimento-da-cultura-hip-hop-no-Brasil>. Acesso em: 24 set. 2023.

GOMES, Renan Lelis. **Território usado e movimento hip-hop: cada canto um rap, cada rap um canto**. 2012. 159 pág. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1620387>. Acesso em: 24 set. 2023.

<HTTPS://WWW.FACEBOOK.COM/BOCADAFORTEBF>. #ElasNoBF | **Feminista, atriz, DJ e ativista. MC Lyte completa mais um ano de vida!** Bocada Forte - Desde 1999. Disponível em: <https://www.bocadaforte.com.br/materias/elasnobf-feminista-atriz-dj-e-ativista-conheca-a-mc-lyte>. Acesso em: 24 set. 2023.

JOÃO VICTOR MARQUES. **Eliane Dias é empresária, advogada e uma voz potente no meio cultural** - Harper's Bazaar» Moda, beleza e estilo de vida em um só site. Harper's Bazaar» Moda, beleza e estilo de vida em um só site. Disponível em: <https://harpersbazaar.uol.com.br/estilo-de-vida/eliane-dias-e-empresaria-advogada-e-uma-voz-potente-no-meio-cultural/>. Acesso em: 24 set. 2023.

LÓPEZ, Alberto. **Hip hop: como nasceu o gênero musical que transformou a música**. El País Brasil. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/11/cultura/1502442803_063516.html. Acesso em: 24 set. 2023.

LUCENA, Riviane. **Criola: uma visual “ativista”**. Estadão Expresso. Disponível em: <https://expresso.estadao.com.br/naperifa/criola-uma-ativista-visual/>. Acesso em: 24 set. 2023.

LUIS ALBERTO ALVES. **MC Lyte: A primeira mulher do Hip Hop ganha dois Discos de Ouro.** Blogspot. com. Disponível em: <https://blackmusicworld.blogspot.com/2014/02/mc-lyte-primeira-mulher-do-hip-hop.html>. Acesso em: 24 set. 2023.

"PORTAL. **Cinco provas de que Lil' Kim abriu as portas para as rappers femininas com seu álbum de estreia, o "Hard Core".** Portal Famosos Brasil | PFBR. Disponível em: <https://portalfamosos.com.br/cinco-provas-de-que-lil-kim-abriu-as-portas-para-as-rappers-femininas-com-seu-album-de-estreia-o-hard-core/>. Acesso em: 24 set. 2023.

VER. **Bronx, anos 70: mídia, iconografia e história.** CENTOPEIA. Disponível em: <https://centopeiasite.wordpress.com/2019/12/09/bronx-anos-70-midia-iconografia-e-historia/>. Acesso em: 24 set. 2023.

"**A importância do envolvimento da mulher no hip hop.**" - Black Pipe Entretenimento. Black Pipe Entretenimento. Disponível em: <https://blackpipe.com.br/2017/08/09/importancia-do-envolvimento-da-mulher-no-hip-hop/>. Acesso em: 24 set. 2023.

FOLHA DE S. PAULO. **Negra Li, Rúbia e Dina Di mostram que mulheres estão no hiphop desde o início.** Folha de S.Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2023/08/negra-li-rubia-e-dina-di-mostram-que-mulheres-estao-no-hip-hop-desde-o-inicio.shtml> . Acesso em: 24 set. 2023.

NOGUEIRA, Rodrigo. **A história das mulheres no hip-hop está a passar na televisão.** PÚBLICO. Disponível em: <https://www.publico.pt/2023/08/28/culturaipilon/noticia/historia-mulheres-hiphop-passar-televisao-2061392>>. Acesso em: 24 set. 2023.

VENTURA, Rafa. **Eliane Dias: conheça a história da empresária dos Racionais MCs que inspira muitas mulheres do mercado.** | POPline. POPline. Disponível em: <https://portalpopline.com.br/eliane-dias-conheca-a-historia-da-empresaria-dos-racionais-mcs-que-inspira-muitas-mulheres-do-mercado/>>. Acesso em: 24 set. 2023.

8 Trocando perspectivas: Visões do fazer antropológico de mulheres indígenas na Associação Brasileira de Antropologia por Evelin Luana Lima Neves²⁴

Resumo: Este trabalho, derivado do relatório de Iniciação Científica até o momento intitulada *Ação e compromisso: engajamento social e político das antropólogas na Associação Brasileira de Antropologia*, tem como tema a forma engajada de se fazer antropologia das mulheres indígenas antropólogas que nos últimos anos adentraram a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), atuaram na reivindicação pela criação do Comitê de Antropólogues Indígenas na ABA e vêm participando ativamente na construção de uma nova face para a antropologia brasileira. Esta pesquisa se constrói a partir de métodos qualitativos de análise de entrevistas concedidas a revistas e de falas feitas em transmissões em canais oficiais de associações e articulações científicas ou ligadas a movimentos indígenas. A análise tem como objetivo observar nesses relatos a relação das antropólogas com a própria antropologia, da disciplina com a sua identidade indígena e como se dá ao ser antropóloga enquanto mulher e indígena, dialogando com os estudos sobre o campo científico e estudos de gênero.

No segundo semestre de 2022, ao ingressar como bolsista de iniciação científica (PIBIC/UFSC) no NIGS - Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades da UFSC, comecei meus estudos em um campo que ainda me era relativamente estranho, mesmo que dissesse respeito aos meus interesses e atravessamentos pessoais: gênero e ciência. A partir das leituras dos grupos de estudo e das pesquisas que fiz como atividades do projeto *Liderança e Presença das mulheres em associações científicas brasileiras* — inserido em *Gênero e ciências no século XXI: Políticas de equidade e diversidade na ciência brasileira*, com apoio do CNPq e coordenado pela Prof^a. Dr^a. Miriam Pillar Grossi — pude adquirir novos conceitos e formar uma compreensão articulada sobre produção de conhecimento, prática científica e sociedade.

Entender as três questões em conjunto desafiou as noções que eu possuía anteriormente, noções estas que foram transformadas quando minha participação no NIGS me concedeu uma nova forma de olhar: a antropologia feminista. Esse fazer antropológico é uma das características do núcleo e me foi apresentado em seu Grupo de

²⁴ Graduanda do Curso de Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/Florianópolis). E-mail: evelinlima1016@gmail.com.

Estudos (GENIGS), da leitura de livros²⁵ produzidos pelo NIGS e do meu envolvimento no projeto *Outros Olhares Sobre a História da Antropologia*, também orientado pela Prof^a. Dr^a. Miriam Pillar Grossi.

Neste último caso, pude também verificar a importância da valorização do conhecimento produzido e das ações promovidas por mulheres dentro do ambiente acadêmico, reconhecendo que nesse contexto está instituído um “sistema de prestígios” (Vidal e Souza, 2020), uma estrutura de distinção entre os indivíduos de determinado meio que é influenciada pelas relações desiguais entre homens e mulheres, mas também por outras relações desiguais presentes na sociedade, como por exemplo, as relações de caráter étnico-racial.

Essa experiência, unida às observações feitas no levantamento por mim realizado sobre a presença de mulheres nas diretorias das associações científicas brasileiras das áreas de ciências sociais, contribuiu para a escolha deste tema e também para o recorte a partir do qual o desenvolvi em minha iniciação científica.

É preciso pontuar aqui que me encontro ciente dos limites desta pesquisa. Ela foi construída a partir de análises de artigos, falas em eventos e transmissões públicas, notícias e entrevistas que não foram realizadas por mim, que não pude ter contato direto com as antropólogas. Por isso, e pelo recorte temático realizado, não me proponho a elaborar de maneira detalhada suas trajetórias de vida ou seus discursos enquanto conceitos, mobilizando categorias mais específicas. Falo de sua biografia no limite em que essas próprias mulheres retomam sua história para falar de suas ações enquanto ativistas/militantes e pesquisadoras e para contextualizá-las.

Sou uma antropóloga ainda em formação, graduanda em ciências sociais e não-indígena. Exponho isso não partindo da ideia de que se não compartilho de determinadas vivências “não posso falar”, mas sim de que o que falo possui um fundo inevitavelmente conectado as minhas experiências na sociedade (Haraway, 2009), e que cabe a mim, dentro de um exercício típico a antropologia, construir da melhor maneira possível, de acordo com as minhas capacidades no momento de escrita, minhas percepções sobre as pessoas as quais estou lendo e ouvindo e escrevendo sobre; evitando ao máximo cair na pretensão de falar por essas pessoas, de ocupar seus lugares e assumir o não dito.

As ideias aqui apresentadas derivam deste projeto pessoal, intitulado *Ação e compromisso: engajamento social e político das antropólogas na Associação Brasileira*

²⁵ *Teoria Feminista e produção de conhecimento situado* (2020) e *Tecendo Redes em antropologia feminista e estudos de gênero: 30 anos do NIGS UFSC* (2022).

de Antropologia, no qual fui orientada pela prof. Miriam Pillar Grossi, e onde me propus a refletir sobre a “antropologia engajada” realizada por três antropólogas que iniciaram suas carreiras por volta dos anos 1970, atuando no campo de estudos indígenas, e de três antropólogas indígenas que completaram recentemente ou ainda estão completando sua formação acadêmica doutoral.

Neste texto, irei focar no último grupo, que, ao longo de sua caminhada enquanto mulheres indígenas e pesquisadoras, demonstraram o seu compromisso não só para com a disciplina e o seu desenvolvimento, mas também para com a história e o legado de outras mulheres indígenas, que carregam com elas. Mulheres até então raramente reconhecidas por seus conhecimentos, mas sempre presentes nas falas das antropólogas e, no caso das aqui apresentadas, em suas pesquisas também.

Este é um trabalho que fala sobre mulheres e também sobre gênero, ao entender este fator como “um elemento constitutivo de relações sociais” (Scott, 2019, n.p) e que dialoga diretamente com as estruturas de poder da sociedade, alimentando-as e sendo alimentado por elas, não só nas esferas doméstica e familiar, comumente atribuídas às mulheres, mas em inúmeras outras e em níveis que não necessariamente dizem respeito ao gênero em si (Scott, 2019).

Esta colocação se faz necessária para justificar minha escolha de falar sobre mulheres e de destacar suas conquistas e atuação dentro do campo da antropologia brasileira, local que durante muito tempo exibiu uma face masculina, e no qual muitas pesquisadoras, ao longo do tempo, foram relegadas a um processo de marginalização (Vidal e Souza, 2020).

Por outro lado, estes são apontamentos que refletem a maneira com que a nossa sociedade, constantemente alimentada com as ideias do ‘Ocidente’, entende e lida com a nossa própria ideia de “mulher”. As mulheres indígenas de quem aqui falo, ainda que nascidas e crescidas no território por nós chamado de Brasil, possuem outro pertencimento cultural e outras compreensões sobre o dito ‘gênero’ e sobre ‘ser mulher’ que são distintas. Isso faz com que tanto as significações binárias que nós atribuímos a diferentes corpos quanto as nossas teorias de combate à essas concepções limitantes (o feminismo, por exemplo); quando aplicadas sobre comunidades que se originam de contextos históricos, políticos, espirituais completamente diferentes possam ser consideradas imposições (Apurinã, 2019; Lugones, 2019).

Apresento as falas dessas três antropólogas de forma a refletir seus próprios diálogos e os pontos, dentro do movimento de mulheres indígenas e do meio científico

em que suas atuações se cruzam, se dão de maneira coletiva. Reconheço também que inúmeras pesquisadoras compuseram e compõem a história da antropologia brasileira e também a história dos movimentos indígenas; se trato de um número limitado aqui é apenas devido às circunstâncias e limites da própria pesquisa. Minha intenção é pontuar como a antropologia feita por estas mulheres é influenciada por quem elas são, indígenas e antropólogas, e o quanto nós podemos aprender com elas e também apoiá-las.

As que vêm chegando

A Antropologia foi, ao longo de muitas décadas e até hoje o é, marcada como a “ciência de estudo do outro”, e essa definição está entrelaçada em meio a outras, que também conduziram, por longos períodos, o que é considerado antropologia e de que forma essa ciência é feita.

Um desses fatores é a forte separação entre o “nós” e o “eles”;; sendo que, tradicionalmente, se esperava que o “nós” fosse um homem branco (e cis-heterossexual) e o “eles” qualquer comunidade não-branca ou que de alguma forma não se adequasse aos moldes do considerado “civilizado”, “moderno”, “normal” e “humano”.

Ao longo do tempo, essa dicotomia, bem como a norma que exigia distanciamento, muito marcantes na Antropologia, foram contestadas em diferentes níveis; considerando, por exemplo, a produção de antropologias sobre o próprio “ser antropólogo”, sobre a disciplina e também a visão que os “Outros” têm sobre essa ciência, questionando os limites das possíveis neutralidade, “distância” e representação de determinada cultura por quem a está investigando (Wagner, 2010; Haraway, 2009).

É complexo traçar uma única história para essas transformações ou uma só linha cronológica, dado que todas estas mudanças estão inseridas em um longo processo que envolve o resgate de autores que publicaram décadas antes, mas não foram reconhecidos de maneira adequada à sua época e também questionamentos que necessitaram de tempo e de outras contribuições; interdisciplinares, de outros autores; para que viessem à luz. Hoje, podemos reconhecer que esses resgates são necessários porque muitas dos autores e autoras lembradas nestes casos são pessoas que fizeram contestações às normas, que propuseram novas construções para a ciência, mas não eram consideradas capazes ou dignas de fazê-lo, sendo deixadas à sombra do cânone por serem mulheres, pessoas negras, pessoas indígenas — os *Outros*, não os pesquisadores.

Um exemplo é o caso de Zora Neale Hurston, antropóloga negra e estudiosa do folclore afro-americano raramente citada (Hurston; Basques, 2019) ao lado das outras

alunas de Franz Boas como Ruth Benedict e Margaret Mead²⁶. Ainda que Zora tenha feito sua pesquisa em um tema não valorizado na época, ao estudar populações negras do sul dos Estados Unidos e que tenha contribuído para discussões atuais sobre a ideia de “autoetnografia” e estudos ligando antropologia e literatura, seu trabalho foi julgado como muito “subjetivo” e como não sendo “científico o suficiente” para ser considerado antropologia.

O caso das mulheres indígenas antropólogas — que nos últimos anos adentraram a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e atuaram na reivindicação pela criação do Comitê de Antropólogas Indígenas na ABA — compartilha de algumas destas questões, como a luta contra a ideia de “não capacidade de produzir ciência” e a contestação de consensos vigentes na disciplina em relação a quem poderia estudar as populações indígenas. Todavia é um caso complexo e distinto, fruto de um outro contexto geográfico, histórico e cultural.

No Brasil pós-Constituição de 1988, em período de redemocratização após o fim da ditadura militar, um conjunto de conquistas haviam sido feitas em relação à construção e garantia dos direitos dos povos originários no país, um resultado fruto dos esforços, principalmente, dos movimentos indígenas e também de cientistas e políticos ligados à causa.

Ainda assim, como se sabe, as lutas desses movimentos estavam e estão, mesmo hoje, longe de acabar. Tanto o direito aos seus territórios, intrínsecos aos seus modos de vida, sua cultura e espiritualidade, é frequentemente violentado, como o acesso a outros elementos básicos essenciais como saúde, educação e a objetiva presença em diferentes contextos sociais, como cargos públicos, cargos na política e as universidades.

Apesar da existência de políticas públicas voltadas para o acesso de pessoas indígenas e de comunidades tradicionais à universidade, o número de estudantes a ocupar estas vagas ainda é baixo, e não somente políticas de acesso, mas também de permanência são necessárias para garantir que estas pessoas consigam completar sua formação e prosseguir em sua carreira de escolha.

Entretanto, também seria um erro afirmar que essa presença não existe. Como aponta Brulina Aurora, uma das três antropólogas indígenas aqui apresentadas: “Somos mais de cem mulheres de vários povos, na graduação, mestradas e doutorandas, e

²⁶ Margaret Mead é uma das antropólogas que compõem o processo aqui abordado ao chamar atenção para o caráter sociocultural das construções de sexo/gênero e para as experiências pouco abordadas das mulheres nas pesquisas antropológicas do período.

tornando-se profissionais de destaques na luta do movimento indígena e de seus povos" (Baniwa, 2021).

As mulheres indígenas antropólogas, mesmo as que não façam pesquisa no campo de estudos indígenas ou não o façam em sua comunidade de origem, invertem ordens pré-estabelecidas na antropologia mencionadas anteriormente, ao partirem para o campo e escreverem com um olhar distinto, marcado por um aprendizado que não reforça as mesmas regras e os mesmos valores há tanto tempo integrados ao pensamento científico a ponto de ser fácil esquecer que não são neutros ou "dados", "lógicos".

Escrevendo sobre as antropólogas indígenas escolhidas, procuro destacar suas visões sobre esse processo.

Braulina Aurora Baniwa²⁷

Hipaamalhe, Braulina Aurora, é indígena do povo Baniwa, da Terra Indígena Alto Rio Negro no Amazonas, e antropóloga; graduada em Ciências Sociais, mestra em Antropologia Social e doutoranda em Ciências Sociais na Universidade de Brasília (UnB). Na universidade, de 2016 a 2018, foi presidente da Associação dos Acadêmicos Indígenas da Universidade de Brasília, organização voltada a acolher, representar e defender os direitos dos estudantes indígenas da UnB. É co-fundadora da ANMIGA, Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, e da ABIA, Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogues. Atualmente compõe o Comitê de Antropólogues Indígenas da ABA, Associação Brasileira de Antropologia.

Enquanto antropóloga, sua pesquisa, desde a graduação, se voltou para a experiência das mulheres indígenas. O artigo *Estudantes indígenas: a invisibilidade nas instituições de ensino e nos dados estatísticos* (Aurora, 2018a), resultado de sua pesquisa de iniciação científica aponta para a falta de apoio que as estudantes indígenas costumam enfrentar quando no ambiente universitário, sendo também abordadas com perguntas violentas e insensíveis por parte dos colegas e até mesmo de docentes.

²⁷ Por muito tempo, os povos indígenas enfrentaram dificuldades para registrar oficialmente nomes tradicionais para suas crianças devido ao preconceito (Secretaria de Direitos Humanos, 2014). O sistema de nomeação que nós utilizamos também é distinto, e muitas vezes não admite outras formas de nomeação, como por exemplo mais de um nome para uma mesma pessoa e variações na grafia. Como explica Joziléia Kaingang (Paim; Pereira, 2019) o nome do povo que costuma ser incluído ao lado do nome pessoal, como neste caso, não equivale exatamente à nossa ideia de sobrenome. Essas informações contextualizam o fato de estas três antropólogas serem referenciadas por nomes e grafias distintas nesse texto ou fora dele.

Em sua própria trajetória de chegada à universidade, Braulina também enfrentou desafios. Em entrevista ela conta sobre o medo da violência e do racismo na cidade e do tempo necessário para se familiarizar com os outros estudantes indígenas que a receberam. Esta última parte terminou bem. Após se aproximarem, andavam em grupo (Fagundes, 2018) e nos agradecimentos de sua monografia fica perceptível a sua amizade e união com os outros estudantes e colegas indígenas de dentro e de fora da universidade (Aurora, 2018b).

Na pesquisa que é resultado de seus anos de graduação, Braulina fala das mulheres Baniwa enquanto detentoras de saberes, especialmente em relação à saúde indígena, e busca analisar como as interações das comunidades e das mulheres indígenas com a sociedade não-indígena afeta a saúde dessas mulheres, especialmente as que estão fora de seus territórios tradicionais. Ela diz:

Trago nesse trabalho o universo intimista das mulheres do povo Baniwa, valorizando as transformações e manutenção dos seus saberes indígenas, e as perdas durante o contato com os não indígenas, em especial com escolas e igrejas. Quando se trata de conhecimento há quem entende que este somente pode ser produzido e mantido nos territórios tradicionais e pelos homens (Aurora, 2018b, p. 12).

Sua dissertação de mestrado dá seguimento a esta linha, refletindo sobre saberes indígenas femininos, corpo e território. São pesquisas em que, intrínsecas às análises e temáticas, se encontram as demandas e lutas da comunidade. Braulina conta que as experiências de ativismo e o desejo de contribuir para com sua comunidade a incentivaram na direção das ciências sociais e da antropologia:

Meus pais sempre frequentaram as rodas e movimentos, assim como meus irmãos. Passei a trabalhar com meu povo com a comercialização de artesanato, com a arte. Depois, tive oportunidade de trabalhar com os 23 povos do Rio Negro. Mas teve um momento em que me vi incapaz de ajudar. **Precisava de uma formação para melhorar a forma de ajudar a eles e de me ajudar também. Queria estudar isso.** Tinha amigos indigenistas, que defendem nossos direitos, e eu queria ver o outro lado. **Queria entender por que os brancos se interessavam tanto em estudar os índios.** E era eu quem recebia eles [em Rio Negro], porque fazia os documentos deles nas entradas das aldeias indígenas. Foi quando surgiram vestibulares específicos para a população indígena no Brasil. [...] Quando eu passei, muita gente disse “nossa, meus pêsames. Por que você fez isso?”. Porque [ciências sociais] era visto dessa forma. É uma área que eu preciso entender, para entender um pouco desse

universo de um curso que explora tanto a questão indígena (ONU Mulheres, 2017, s. p. grifos meus).

Os conhecimentos, vivências e demandas das comunidades e, em especial, das mulheres indígenas são recorrentes em suas falas, tanto escritas, em artigos e textos de opinião, quanto em eventos e transmissões públicas online, sempre ligando esta questão à antropologia e as contribuições que podem ser feitas pela disciplina e pela pesquisa quando esta é feita a partir de outras perspectivas. Na *live* de lançamento da Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (ABIA), Braulina conta:

Por muitos anos, os povos indígenas, dentro da antropologia, foram objeto de pesquisa. Hoje, estamos protagonizando esse espaço da Antropologia como pesquisadores indígenas. Então, **a gente vem também para somar com a Antropologia**, reconhecendo que a Antropologia tem seu papel importante na defesa dos direitos dos povos indígenas e também no processo de demarcação dos territórios indígenas no Brasil, que ultimamente têm sofrido vários ataques (ABIA Indígenas, 2020, min. 14:58 a 15:32).

É preciso, segundo a antropóloga, e esta é uma visão que se faz presente também nas falas das outras antropólogas que apresentarei, dar um passo atrás e ver a realidade com um olhar treinado em um novo foco. Emprestando a explicação de Kuawá Apurinã sobre sua pesquisa (Urruth, 2018, p. 17), elas buscam não simplesmente desprezar o total conjunto de investigações construídas anteriormente por não indígenas, mas sim oferecer novas visões e percepções sobre aspectos da vivência das comunidades indígenas que tenham sido negligenciados, interpretados de maneira deslocada e muito parcial na direção de uma perspectiva branca e masculinista. Braulina explica este movimento:

E, ao mesmo tempo, a gente vem nessa direção de protagonizar essa produção a partir do conhecimento das mulheres indígenas das comunidades. Porque na etnografia feitas pelos não-indígenas, poucas mulheres são mencionadas nesse processo. **É como se mulheres não produzissem conhecimento**. Eu mesma, a gente escuta muito esse questionamento: ‘O quê que você vai estudar?’ ‘Por que você estuda seu povo?’ É a questão de visibilizar a produção de conhecimento, a educação que nossas mães têm dentro das nossas comunidades e o papel importantíssimo nesse caminho de defesa dos territórios. **As indígenas mulheres, nos povos indígenas, têm um papel fundamental para que outras gerações acessem esse conhecimento indígena e essa diversidade de ciências**. (ABIA Indígenas, 2020, min. 35:20 a 44:13).

Assim, pelo que aqui expus, Braulina Baniwa se destaca enquanto antropóloga e comunicadora na defesa do reconhecimento das ciências indígenas e do conhecimento e perspectivas das mulheres enquanto sujeitas capazes de aprender e ensinar; responsáveis por dar continuidade às tradições e compreensões que englobam os modos de vida indígenas, aliando os conhecimentos acadêmicos aos tradicionais para transformar a sua realidade.

Joziléia Daniza Jagso Kaingang

Recém-formada doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, em 2023, Joziléia Daniza Jagso Kaingang é também membro do Comitê de Antropólogues Indígenas da ABA e co-fundadora da Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogues e da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras Guerreiras da Ancestralidade. Graduada em Geografia pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó e mestre em Antropologia Social também pela UFSC, foi coordenadora pedagógica, de 2016 a 2020 nessa mesma universidade, do curso de Licenciatura Intercultural Indígena.

Joziléia foi a primeira estudante indígena a ingressar no mestrado de Antropologia Social na instituição e havia pedido diretamente à coordenação do Centro de Filosofia e Ciências Humanas e à coordenação do curso de Licenciatura Indígena que ampliassem as políticas de acesso destinadas às estudantes indígenas para a graduação também para a pós-graduação nessa área — pedido que foi atendido em edital posterior (Navegantes, 2023).

Da graduação até o doutorado, sua pesquisa tratou da presença e experiência das mulheres Kaingang na esfera política, dentro e fora de suas comunidades. Na sua dissertação, ela conta a história da Terra Indígena Serrinha, onde viveu, e do papel das mulheres Kaingang na retomada desse território que havia sido ocupado e vendido para posses estrangeiras (Schild, 2016).

Joziléia explica, no segundo capítulo de sua dissertação, dedicado às mulheres Kaingang, que os antropólogos que antes escreveram sobre o seu povo tendiam a interpretar as diferenças e complementaridades nas esferas em que homens e mulheres atuavam, com as mulheres sendo responsáveis pelo contexto doméstico, como uma evidência de que estas não se envolviam no cenário político da aldeia.

A antropóloga observa que esta é uma análise superficial das relações Kaingang. Ao discutir as relações e trajetórias de suas interlocutoras, demonstra que as mulheres ocupam um espaço central no dia a dia comunitário — sendo elas as "responsáveis pela educação das crianças, pelas atividades domésticas e muitas são as responsáveis financeiras dos seus lares" (2016, p. 66) — e que nos seus momentos compartilhados com outras mulheres; em suas casas com suas tias, primas, irmãs, cunhadas, avós; elas conversam, trocam informações e são capazes de tecer suas próprias movimentações políticas e agir com influência.

Em entrevista, quando perguntada sobre a luta dos povos indígenas e das mulheres indígenas, Joziléia conta:

Nós, mulheres indígenas, sempre estivemos nas nossas organizações de base na defesa dos nossos territórios e da demarcação das nossas terras, nesse lugar que sempre foi muito invisibilizado. A partir de um olhar que é muito do colonizador, as mulheres indígenas foram se tornando invisíveis, inclusive dentro das nossas comunidades. Se antes do colonizador chegar tínhamos um papel central, porque somos nós que cuidamos na saúde, do alimento, que temos essa centralidade da casa, do educar, do cuidar. Mas compreendendo esse lugar de casa não como aquela estrutura física de uma casa, mas a partir de uma lógica indígena em que “casa” significa todo o território em que vivemos, como a gente elabora esse território com a nossa cosmologia, com o cuidado da natureza. **Percebemos que a gente estava invisível e aí passamos a se organizar** (Kaingang, 2023, s. p., grifos meus).

A partir dessa fala, é possível perceber que a antropóloga, sendo membro ativo dessas organizações de mulheres, tem sua pesquisa e suas ações políticas em sincronia. A importância das relações familiares, das vivências comunitárias e dos aprendizados e escolhas que advém desses fatores é algo que se traduz nas razões que levaram a cientista até a Antropologia. Na Roda de Conversa realizada pela ABIA através do canal TV ABA, que contou também com a presença de Brulina, Kuawá e outras antropólogas indígenas que compõem a Articulação, Joziléia fez uma importante fala ao referenciar a ANMIGA e a importância do coletivo e da ancestralidade, afirmando que “se nós somos e se nós conseguimos, é porque muitas outras já foram por nós e porque foram elas que formaram esses corpos de sujeitas indígenas” (TV ABA, 2021, min. 8:10 a 8:22). Ela continua:

E é a partir dessas mulheres que esse sujeito coletivo de quem a gente fala, essa mulher coletiva de muitas vozes, vem se tornando uma pesquisadora. **Então a gente não se tornou pesquisadora porque a gente resolveu que nós iríamos**

traçar um outro caminho e que nós queríamos estar dentro da universidade. Nós nos tornamos pesquisadoras porque outras mulheres também decidiram e incidiram na nossa vida para que a gente fizesse as escolhas para estar aqui. Melhor do que estar na universidade é estar no chão do território, muito melhor do que estar na universidade compartilhando saberes é estar na nossa aldeia, aprendendo. Porque a gente vai aprendendo ao longo do tempo, e aprende a cada dia mais, até que um dia cada uma de nós vai ser *kofã*²⁸, e vai ter o saber para poder ensinar outras (TV ABA, 2021, min. 9:51 a 10:47).

Já tendo atuado como assessora de projetos no Conselho de Missão entre Povos Indígenas (FLD-Comin), atualmente, a antropóloga ocupa o cargo de chefe de gabinete do Ministério dos Povos Indígenas, recém criado durante o atual governo Lula e dirigido por Sônia Guajajara. Joziléia, assim, se destaca como uma das mulheres indígenas que vêm, após muitas lutas, conquistando espaço no contexto político e ocupa um lugar, enquanto pesquisadora e autoridade do governo, capaz de promover importantes mudanças. Sobre estar nesse cargo, ela diz:

Tenho dialogado com outras parentas e **a gente entende que o lugar que a gente está ocupando nesse momento é um lugar de corpos coletivos.** Não é só da Joziléia. É um lugar das mulheres Kaingang, das mulheres do Sul, um lugar que as mulheres indígenas podem ter para fazer uso dessa voz, desse lugar, para que a gente possa construir possibilidades de vida melhor pra todos nós (Kaingang, 2023, s. p., grifos meus).

Kuawá Kapukaja Apurinã

A artista, educadora e pesquisadora Kuawá Kapukaja Apurinã possui uma interessante trajetória acadêmica: ela é bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pelotas, mestre em Educação e Tecnologia pelo Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, licenciada em Artes Visuais e mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Pelotas e, atualmente, doutoranda também em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense e pela Université Sorbonne Nouvelle em Paris. Assim como as outras duas antropólogas indígenas apresentadas, ela integra o comitê de Antropólogues Indígenas da ABA, a Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogues e também a ANMIGA (TV ABA, 2021).

Já tendo pesquisado dentro da temática de direitos (e educação) ambientais e indígenas, em sua dissertação de mestrado, intitulada *Terra, Vida, Justiça e Demarcação*:

²⁸ Palavra utilizada na língua Kaingang para “ancião” ou “anciã” (Schild, 2016).

Mulheres Kaiowá e a luta pela Terra Indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil (Urruth, 2018), aprofunda esta temática ao falar do processo de regularização da Terra Indígena Taquara, abordando então o protagonismo das mulheres Kaiowá nessa luta e de seu trabalho na manutenção dos modos de vida tradicionais de seu povo.

A antropóloga chama atenção para os desafios desta etnografia, construída "no contexto de uma situação histórica de guerra genocida" (Urruth, 2018, p. 17). Kuawá explica que "esta experiência une parentes em processos de nuance e vivências que circulam no lugar dos encontros com mulheres Kaiowá e suas histórias de vida" e categoriza as pesquisas desenvolvidas nestes cenários de "Antropologia da violência", inspirada na ideia de "Antropologia do colonialismo" (Urruth, 2018, p. 17).

Diferentemente de Braulina Baniwa e Joziléia Kaingang que trabalharam com comunidades dos povos aos quais pertencem, Kuawá é uma mulher Apurinã pesquisando com mulheres Kaiowá, mas seu trabalho ainda se trata, como ela pontua, de "uma escrita de parente sobre parentes" (2018, p. 16) e que objetiva "marcar território" (Urruth, 2018, p. 17). Ela explica: "Não se trata de um território físico, mas da seara epistêmica, desfazendo a objetificação dos indígenas dentro da academia e os tensionamentos decorrentes do incômodo que nossa presença causa neste espaço de saberes ocidentais" (Urruth, 2018, p. 17).

Ao falar das mulheres, a pesquisadora é crítica das concepções de gênero, e também de alguns feminismos ocidentais. Em entrevista à Revista Diversidade e Educação, ela elabora:

As relações de gênero nos moldes ocidentais não abarcam a nossa diversidade. Somos atualmente 305 (trezentos e cinco) etnias, isso significa povo, e mesmo que estejamos no estado brasileiro que se perceber juridicamente como povo, temos as nossas especificidades e modo de viver no mundo, isto é, vivemos em outro cosmo e nos relacionamos com a sociedade envolvente, para não dizer opressora nos modelos coloniais. **A ideia de gênero se faz de um binarismo: macho e fêmea, que trás uma matriz ocidental cristã europeia, isto não é nosso** (Apurinã, 2019, p. 13, grifos meus).

Ao ser perguntada sobre feminismo, ela diz:

Penso que deve ser respeitado por todos os povos. Só que não é somente uma palavra quando falam: Sou feminista e ponto final. De algum modo deve estar inserido nas suas práticas sociais com os outros e outras. As minhas experiências com o feminismo branco não são boas ou algo que seja digno de

replicar. Foram ruins e causaram muitas dores. Percebi como um modo de pensamento, muitas vezes está distante das práticas. Não é porque leio livros de autoras feministas, ou estou na academia fazendo falas sobre o tema, que me tornarei feminista, e saio por aí, feito um papagaio repetindo palavras vazias sem o fazer. Esvazia o discurso e de algum modo, negativa aos outros olhares que sentem e percebem isso. [...] Pensei sobre a minha avó Maricota que cortava seringa e quebrava castanha nas florestas e seringais do Acre e Amazonas para alimentar seus filhos, e de como se sentiam no mundo. Elas não sabiam do feminismo, mas viveram sob muitas condições de sofrimento e opressão do patriarcado imposto, pois, tudo isso, que o feminismo aborda como, o patriarcado, machismo, são construções de outro lugar, que vieram para cá. E se tem ranço destas coisas/práticas entre nossas organizações, é fruto/sequela desta violenta colonização que ocorre em nossos territórios (Apurinã, 2019, p. 16).

Para Kuawá, ser mulher indígena, ser antropóloga e fazer antropologia enquanto mulher indígena envolve necessariamente a preocupação com as demandas dos povos indígenas e o combate às imposições de caráter colonial presentes na sociedade:

E pesquisa, “**estou**” antropóloga, porque “**ser**” eu sou Apurinã. E entre esse “ser” e “estar” a gente passa dentro da ciência. E essa ciência, ela faz parte do mundo indígena, a partir de uma epistemologia indígena. Pois **essa epistemologia ela é ancestral, milenar e espiritual**. Nada é separado dentro dos nossos mundos, ela é tecida como um balaio lá da Dona Francisca, do Acre. Ela traz essa representação de todas nós, mulheres e homens e crianças e anciões, dentro do mundo indígena e dentro da cosmologia indígena. A pesquisa dentro da Antropologia, ela é anterior à Antropologia, pois a nossa etnografia é encantada, pois nossa etnografia ela parte das nossas próprias existências e histórias que fazem enunciados de uma ancestralidade para romper, quebrar, destruir com as lógicas predominantes coloniais que ainda imperam dentro da academia. **Quando os corpos, mulheres indígenas, adentramos dentro da academia, buscamos sempre além de uma pesquisa** (TV ABA, 2021, min. 50:35 a 53:30).

Conclusão

Refletindo sobre o que aqui discuti, acredito ser possível concluir que Brulina Aurora Baniwa; Joziléia Kaingang e Kuawá Apurinã, são exemplos de uma nova geração de antropólogas que, apesar das dificuldades socialmente impostas, graças ao apoio de

suas comunidades e das políticas públicas, vêm conseguindo conquistar espaço em ambientes que antes eram inacessíveis.

Para estas antropólogas, o posicionamento e as lutas em defesa de seus territórios e de seus direitos precede a universidade e também se fortalece a partir dela. Elas e sua geração, simbolizam possibilidades de transformação por meio do conhecimento que produzem e das suas ações, do seu envolvimento em projetos políticos coletivos. Sua dedicação é posta na luta pela realidade que visualizam para suas comunidades e para a sociedade, partindo de uma visão que quebra com as narrativas opressoras tão presentes no nosso país.

Referências

ABIA Indígenas. Lançamento da Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogas (ABIA). **YouTube**, 28 ago. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/6yPP04ofXXM?si=ZfsXYbJRNCD8hL6D>. Acesso em: 3 set. 2023.

APURINÃ, Kuawá. Entrevista: Kuawá Kapukay Apurinã - Pietra Dolamita. **Revista Diversidade e Educação**, v.7, n. especial, p.11-20, Out. 2019.

AS escolas têm que. **ONU Mulheres** [S.I.], 25 abr. 2017. Disponível em: <https://www.onumulheres.org.br/noticias/as-escolas-tem-que-pautar-a-questao-da-violencia-contra-as-mulheres-indigenas-diz-braulina-baniwa-no-dia-laranja/>. Acesso em: 4 set. 2023.

AURORA, Braulina. **Currículo Lattes** [S.I.]. 5 maio 2023. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/3274070320731568>. Acesso em: 7 set. 2023.

AURORA, B. Estudantes indígenas: a invisibilidade nas instituições de ensino e nos dados estatísticos. **Interethnica**, [S. l.], v. 21, n. 3, p. 3–7, 2018a.

AURORA, B. **O desafio sociocultural de mulheres Baniwa na contemporaneidade: análise e reflexão sobre as práticas de saberes indígenas, formação, educação e cuidado com o corpo**. 2018b, 82 p.

BANIWA, Braulina. Corpo indígena mulher na UnB. **UnB Notícias**, 2021. Disponível em: <https://noticias.unb.br/artigos-main/4859-corpo-indigena-mulher-na-unb>. Acesso em: 4 set. 2023.

FAGUNDES, Murilo. Dia do Índio: indígenas reforçam luta contra preconceitos e estereótipos. **Correio Braziliense**, 2018. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2018/04/19/interna_cidadesd_f,674715/dia-do-indio-indigenas-reforcam-luta-contrapreconceito-e-estereotipo.shtml. Acesso em: 4 set. 2023.

GROSSI, Miriam; REA, Caterina. **Teoria feminista e produção de conhecimento situado**. Florianópolis: Editora Tribo da Ilha/Editora Devires, 2020.

GROSSI, Miriam; SILVA, Simone Lira; COSTA, Patrícia Rosalba Moura. **Tecendo redes em Antropologia feminista e estudos de gênero**. Florianópolis: Editora Tribo da Ilha, 2022.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 24 mar. 2023.

HURSTON, Zora; BASQUES, Messias. O que os editores brancos não publicarão (Tradução)/ Zora Hurston e as luzes negras das Ciências Sociais (Texto de apresentação - Messias Basques). **Ayé: Revista de Antropologia**. n. 1, vol. 1, maio 2019.

KAINGANG, Joziléia Daniza Jagso. **Currículo Lattes** [S.I] 19 abr. 2023. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/5737488740282665>. Acesso em: 7 set. 2023.

KAINGANG, Joziléia. Joziléia Kaingang: "Catorze terras indígenas estão prontas para demarcação". Entrevista concedida a Katia Marko; Leonardo Melgarejo. **Brasil de Fato**, Porto Alegre, 13 fev. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/02/13/jozileia-kaingang-catorze-terras-indigenas-estao-prontas-para-demarcacao>. Acesso em: 4 set. 2023.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *In:* (Org.) BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

NAVEGANTES, Vitória. UFSC ajudou a formar indígenas que vão atuar no Ministério dos Povos Indígenas. **Notícias da UFSC**, 2023. Disponível em: <https://noticias.ufsc.br/2023/01/ufsc-ajudou-a-formar-indigenas-que-vaao-atuar-no-ministerio-dospovos-indigenas/>. Acesso em: 4 set. 2023.

PAIM, E. A.; PEREIRA, P. M. Uma experiência com educação intercultural indígena: entrevista com a professora Joziléia Daniza Kaingang. **Roteiro**, [S. l.], v. 44, n. 1, p. 1–12, 2019.

TV ABA. Roda de conversa. **YouTube**, 12 mar. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/wbz8cqi-eBw?si=KXnqQ5m34hF8dqhB>. Acesso em: 25 maio 2023.

SCHILD, Joziléia. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha**. Descrição: Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *In:* (Org.) BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS. Registro Civil de Nascimento para os povos indígenas do Brasil. Brasília, 2014, 1º edição.

URRUTH, Maria de Fátima. **Terra, Vida, Justiça e Demarcação: Mulheres Kaiowá e a luta pela Terra Indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil**. 2018, 134 p.

VIDAL E SOUZA, Candice. Ensinar Antropologia em outros tempos: as mulheres e as configurações do mundo acadêmico. In: (Org.) GROSSI, Miriam; REA, Caterina. **Teoria feminista e produção de conhecimento situado**. Florianópolis: Editora Tribo da Ilha/Editora Devires, 2020.

WAGNER, Roy. A presunção da cultura. *In: __*. **A invenção da cultura**. São Paulo: CosacNaify, 2010.

9 Espaços bissexuais digitais: Práticas e identidades bi em plataformas e aplicativos por Helena Motta Monaco²⁹

Resumo: Apesar de espaços físicos identificados como bissexuais serem raros, nos últimos anos tem ocorrido uma proliferação de iniciativas on-line que reúnem ativistas, pesquisadoras e pessoas em geral que se identificam como bissexuais – movimento que se aprofundou durante a pandemia de covid-19. Assim, são construídos espaços de convivência, relacionamento, apoio mútuo, ativismo e da chamada influência digital em redes sociais e aplicativos de mensagens. Este trabalho aponta algumas reflexões preliminares de uma pesquisa em andamento que procura perceber esses ambientes digitais como espaços bissexuais, isto é, espaços formadores de bissexualidades e que oferecem um senso de coletividade ou comunidade bissexual em plataformas e aplicativos como Instagram, TikTok, WhatsApp e Telegram. Em cada espaço são criados sentidos e práticas diferentes sobre a bissexualidade, que se relacionam com visões e formas de legitimação distintas da própria bissexualidade. Se em alguns espaços é mais forte o discurso político e acadêmico que reivindica a bissexualidade como identidade para mobilização política e conquista de direitos, em outros, ela se torna uma agregadora para práticas sexuais e afetivas tidas como desviantes ou não, seja em formas de relacionamento afastadas do ideal monogâmico heterossexual, seja no flerte, na troca dos chamados nudes e outros materiais eróticos.

Palavras-chave: sexualidade; bissexualidade; antropologia digital.

Introdução

A bissexualidade vem sendo amplamente identificada como uma espécie de caminho do meio ou lugar intermediário entre a homo e a heterossexualidade. Desse modo, ela é relegada a uma posição ambígua e liminar nos discursos sobre sexualidade, que a negam, mas precisam dela para se estabelecer (Angelides, 2001). Isso ocorre também em movimentos homossexuais e LGBTQIAP+, nos quais sempre houve participação de ativistas que se identificavam como bissexuais, mas que frequentemente

²⁹ Doutoranda em Antropologia Social – PPGAS/UFSC. Bolsista de Desenvolvimento Tecnológico Industrial do CNPq - Nível B.

eram malvistas, tinham sua sexualidade posta em dúvida ou sua participação enquanto identidade negada.

Alguns esforços vêm sendo feitos para identificar e descrever o que poderíamos chamar de visibilidades (Klidzio, 2023, no prelo), ativismo (Monaco, 2020a) ou espaços (Hemmings, 2002; Bowes-Catton, 2015) especificamente bissexuais. A pesquisa em andamento que dá origem a este trabalho é um desses esforços. Inspirada nos estudos bissexuais e na antropologia digital, utilizo a noção de espaços bissexuais (Hemmings, 2002) para observar e analisar sociabilidades bissexuais em mídias digitais, que, como propõem Débora Leitão e Laura Graziela Gomes (2017) podem ser tratadas como ambientes que possuem modos de vida particulares. Assim, a noção de espaço diz respeito não a uma localidade geográfica material, mas às apropriações de tais ambientes digitais que permitem a criação de formas de vida bissexuais no meio digital.

Para isso, foi feita uma pesquisa de campo etnográfica junto a grupos bissexuais reunidos em espaços digitais on-line e perfis voltados ao tema em redes sociais, além de grupos em aplicativos de mensagens instantâneas. As plataformas e aplicativos incluídos foram: Instagram, TikTok, Facebook, YouTube, Reddit, Twitter, Telegram e WhatsApp, cada um sendo utilizado e observado de uma forma diferente a depender de suas estruturas, funcionalidades e das características próprias dos grupos interlocutores. Nos casos das plataformas Instagram, TikTok e Reddit, foram criados perfis específicos para a pesquisa, identificados como tal, para seguir e acompanhar perfis e comunidades sobre bissexualidade. No Facebook, Telegram e WhatsApp foi utilizado meu perfil pessoal e me identifiquei às pessoas interlocutoras em mensagem privada, nos grupos ou reuniões, explicitando os objetivos da pesquisa e solicitando consentimento à participação. Já no YouTube e no Twitter, as observações foram mais dispersas e pontuais: assisti a alguns vídeos no YouTube relevantes à temática, que têm caráter público, e acessei alguns tuítes e discussões no Twitter que foram compartilhados ou mencionados em outras redes sociais nas quais meu acompanhamento foi mais intenso. Desse modo, não segui e observei sistematicamente perfis específicos nessas duas plataformas. Neste trabalho, tratarei mais especificamente sobre os grupos e perfis que acompanhei no Instagram, Telegram, WhatsApp e Facebook.

Adicionalmente às observações diretamente nas plataformas, foram realizadas entrevistas com pessoas interlocutoras que participavam de grupos e organizações sobre bissexualidade, sejam eles de ativismo, acadêmicos ou de sociabilidade e relações

sexuais. Assim, meu objetivo principal aqui é apresentar algumas das diferenças que encontrei e a pluralidade de formas de se vivenciar a bissexualidade.

Bissexualidade visível

Durante o mestrado, desenvolvi minha pesquisa junto a ativistas e participantes de um coletivo bissexual de São Paulo (Monaco, 2020a) e pude identificar algumas concepções sobre a bissexualidade e demandas do movimento social. Lá, a bissexualidade era entendida como a atração por mais de um gênero ou independente do gênero, semelhante à forma como veio a ser definida mais recentemente pelo movimento nacional, no Manifesto Bissexual Brasileiro: “Bissexuais são pessoas para quem o gênero não é um fator determinante da atração sexual ou afetiva.” (Frente Bissexual Brasileira, 2021). No entanto, parte importante da concepção de bissexualidade naquele contexto é que se tratava de uma identidade política e coletiva, visando a identificação de semelhantes, a luta conjunta por direitos e contra a discriminação. Daí também os esforços à aproximação de outras categorias monodissidentes (cuja atração sexual ou romântica se dá por pessoas de mais de um gênero) como a pansexualidade e a polisssexualidade, por exemplo, visando uma luta conjunta.

Assim, no contexto do ativismo, havia uma política de reconhecimento e uma demanda forte por visibilidade nos mais variados âmbitos. As pessoas queriam que houvesse bissexuais na mídia identificados como tal: artistas famosos declarando sua bissexualidade, personagens de séries, novelas e filmes em que a palavra bissexual fosse de fato dita. Com isso, seria possível identificar-se com aquela personagem, entender a bissexualidade como uma forma válida de existência e assim aceitar sua própria sexualidade.

Por sua vez, o próprio coletivo propunha iniciativas com vistas ao acolhimento de pessoas bissexuais e monodissidentes. Isso se dá pelo fato de que tanto o movimento bissexual quanto algumas pesquisas identificam más condições de saúde mental em pessoas bi e violências sofridas até mesmo em processos psicoterápicos (Leão, 2018; Lima; Damacena, 2021). O acolhimento seria uma resposta a isso, como forma de validar as experiências de pessoas bissexuais, auxiliar seus processos de entendimento e aceitação da própria sexualidade e afetividade, reduzindo, assim, o sofrimento. Nesse sentido, o acolhimento era utilizado como uma forma de ativismo, para atender às necessidades e demandas do público bissexual (Monaco, 2020b). Na minha pesquisa atual, muitas das demandas e formas de compreender a bissexualidade se repetem, em

especial nos espaços digitais que caracterizo como ativistas e acadêmicos, mas também no âmbito da chamada influência digital. A seguir, apresento alguns dos espaços e pessoas que participaram da pesquisa, apontando para as formas de significar e construir espaços coletivos através da bissexualidade.

O GAEBI (Grupo Amazônica de Estudos sobre Bissexualidade) foi criado em Belém (PA) como um grupo de estudos, por estudantes de psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA) em 2019. Aconteceram alguns encontros presenciais naquele ano, que já eram divulgados pelo perfil do grupo no Instagram (então @gaebi_pa). Em 2020, com a pandemia de covid-19, os encontros voltaram a acontecer, mas agora de forma remota e recebendo pessoas de todo o país. Eu comecei a participar das reuniões em outubro de 2020 e do grupo no Telegram, que foi criado posteriormente para que as trocas feitas nas reuniões por videoconferência pudessem continuar para além delas. Desde 2020, o GAEBI era coordenado por Beatriz (Triz) Cruz, uma das criadoras, e Inácio Saldanha, que participou do grupo desde sua criação.

Em meados de 2022 o GAEBI parou de ter reuniões regulares após o afastamento de Triz da coordenação, mas as interações entre as pessoas que frequentavam continuaram acontecendo no grupo de Telegram. No começo de 2023 o GAEBI passou por uma reestruturação, por sugestão de Inácio, passando a funcionar como uma rede de pesquisadores, a REBIM (Rede Brasileira de Estudos Bissexuais e Monodissidentes), criada pelas pessoas que já participavam do grupo, mas atualmente com novos integrantes. No segundo semestre de 2023 o GAEBI voltou acontecer com encontros mensais do grupo de estudos, agora como uma atividade da REBIM, divulgada em seu perfil do Instagram (@rebimbr, que manteve o perfil do antigo @gaebi_pa) e coordenado por Inácio e eu.

Mas ainda em 2021 o GAEBI, em parceria com o Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), organizou o I SENABI (Seminário Nacional de Estudos Bissexuais), que foi o primeiro evento acadêmico nacional sobre bissexualidade, realizado totalmente on-line. O evento foi idealizado como bi-anual (ou seja, seria realizado a cada dois anos), de modo que em 2023 foi a REBIM que organizou a segunda edição em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), e realizado em formato híbrido, on-line e presencialmente na Unicamp (Campinas-SP) entre os dias 6 e 8 de dezembro de 2023.

Para além do SENABI, o GAEBI/REBIM proporcionou outras possibilidades acadêmicas antes inimagináveis para nós participantes. Foram feitos artigos conjuntos, participações em eventos, minicursos e foi organizado o primeiro Simpósio Temático sobre bissexualidade em um evento acadêmico de que temos conhecimento, nas Jornadas Antropológicas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) de 2021.

O GAEBI se expandiu para muito mais do que um grupo de estudos e sua importância foi além das trocas intelectuais propriamente ditas. Em conversas no próprio grupo, trocas informais e entrevistas com participantes, percebi que havia algo em comum na experiência de pessoas que pesquisam bissexualidade em diferentes áreas: havia uma sensação de solidão com relação ao tema, dado o pouco contato que se tinha com outras pessoas que ao menos conhecessem pesquisas sobre bissexualidade, mas, ainda mais grave, frequentemente existia um descrédito de nossas pesquisas por parte de colegas, professores, avaliadores em processos seletivos e até algumas orientações. De modo muito semelhante ao que identifiquei no ativismo, o GAEBI teve (e tem) um papel muito importante no acolhimento dessas pessoas e na formação de uma rede de afetos e trocas intelectuais que nos fortaleceu frente à solidão e às violências sofridas na academia.

Não é raro, em reuniões do grupo de estudos, que haja discussões e trocas sobre experiências pessoais, não apenas sobre estudos e pesquisas, mas sobre vivências, angústias, afetos e violências sofridas como bissexuais. Os grupos do Telegram e posteriormente do WhatsApp, tanto do GAEBI/REBIM quanto de organização do SENABI, tornaram-se espaços de sociabilidade com trocas de memes, notícias, dúvidas, indicações de bibliografia, piadas e fofocas. Ao longo dos anos, muitos eventos foram acompanhados e comentados simultaneamente pelos grupos, como defesas de TCC e dissertações e apresentações de trabalhos em eventos. A participação mais formal no chat oficial dos eventos difere muito dos comentários feitos nos grupos, tidos como mais privados e íntimos – por exemplo, na discordância da fala de alguma pessoa externa ao grupo no evento, ou denúncia de uma visão que não reconhece a validade da bissexualidade e solidariedade à pessoa participante que estava no evento oficial.

Além disso, o grupo proporciona certa continuidade e diálogo entre as pesquisas que antes não era possível. Se antes cada pessoa sentia que estava começando do zero e tendo que encontrar um mundo de teorias e referências sozinha, hoje, ainda que não se discuta tanto a bissexualidade em espaços acadêmicos, é possível debater com pares e começar a delinear um campo ou subcampo de estudos com relativo acúmulo teórico e conceitual.

Outra iniciativa, também de caráter acadêmico, é a Bi-Biblioteca (@bi__blioteca no Instagram), criada por mim e Danieli Klidzio em 2021. Trata-se de um projeto de divulgação científica de produções teóricas brasileiras e estrangeiras sobre bissexualidade e outras identidades e práticas caracterizadas como monodissidentes. A divulgação se dá através de publicações de imagens com texto contendo sínteses de trabalhos (livros, teses, dissertações e artigos) que abordem a temática e a disponibilização dos textos completos (aqueles de livre acesso) por meio da plataforma Google Drive. A iniciativa nasceu de nossa percepção de que os trabalhos sobre bissexualidade eram pouco conhecidos por pessoas em geral, mas também no próprio movimento bissexual. Queríamos auxiliar no acesso, na apropriação das teorias e dados produzidos na academia para embasar demandas do movimento, e na possibilidade de críticas a essas produções por pessoas de fora da academia.

Assim, apesar de serem fundamentalmente espaços voltados a discussões acadêmicas, tanto o GAEBI/REBIM quanto a Bi-Biblioteca têm um compromisso evidente com o movimento social e atendem também a demandas dele. Como exemplo, posso citar a colaboração mútua da REBIM e da Frente Bissexual Brasileira nos eventos organizados por elas em 2023 – respectivamente, o II SENABI e o I Encontro Nacional do Movimento Bissexual Brasileiro – principalmente na divulgação. Ademais, muitas das pesquisas que vêm sendo produzidas recentemente no Brasil sobre bissexualidade são feitas junto a movimentos bissexuais, ativistas bi, ou tratam de questões caras ao movimento, como é o caso da saúde mental. Os estudos e os movimentos bissexuais, aqui, se influenciam e se apoiam mutuamente desde suas primeiras manifestações (Saldanha; Monaco; Cruz, 2022), e suas atuações nas redes sociais refletem isso, uma vez que se preocupam com temas muito semelhantes.

Paralelamente, outras iniciativas como o perfil Bi na Mídia (@binamidia) de Talitta Cancio e o do influenciador Nick Nagari (@nicknagari) têm preocupações semelhantes, embora em formas distintas. O Bi na Mídia é uma intersecção entre diferentes esferas, já que sua criadora é pesquisadora da bissexualidade, atualmente mestranda em Ciências da Comunicação na Universidade de São Paulo (USP), mas também é integrante da Frente Bissexual Brasileira. E o conteúdo que compartilha não se restringe apenas às suas pesquisas: pode-se dizer que ele trata da visibilidade bissexual de forma geral. Assim, são feitas publicações em imagens com texto e, às vezes, vídeos divulgando séries, filmes e alguns livros que contenham personagens bissexuais – quase sempre analisando a forma e a qualidade de tal representação: se a bissexualidade é

mencionada nominalmente, se a personagem é reconhecida enquanto tal, se o enredo reproduz estereótipos tidos como negativos associados à bissexualidade, entre outros fatores. Há também publicações que divulgam e/ou celebram quando alguma celebridade se identifica publicamente como bissexual, ou críticas a falas e notícias consideradas bifóbicas (isto é, preconceituosas ou discriminatórias com relação à bissexualidade) sobre personagens e personalidades bi – incluindo aqui, por exemplo, reportagens que identificam como gay ou lésbica uma pessoa que já se declarou como bissexual.

O perfil de Nick Nagari tem uma forma diferente. A maioria de suas publicações são vídeos sobre bissexualidade (embora haja conteúdos específicos sobre outros temas, como a não-binariedade) que visam desmistificar alguma concepção que ele considera equivocada ou auxiliar pessoas que estejam se entendendo como bissexuais. Por exemplo, há vídeos simulando conversas com “bifóbicos”, onde ele responde a várias falas preconceituosas, outros explicando o que é bifobia, comentando casos de personalidades que se declaram como bissexuais e são invalidadas na mídia, ou explicando que o prefixo “bi” em bissexualidade não significa que bissexuais só se atraem por pessoas de dois gêneros, dando dicas sobre o processo de “saída do armário”, entre outros. Alguns de seus conteúdos fazem uso inclusive de trabalhos acadêmicos para embasar os dados apresentados, embora Nick não seja, ainda, pesquisador na área – mas em 2023 ele iniciou sua graduação em Ciências Sociais e, segundo me disse em entrevista, pretende pesquisar sobre bissexualidade.

Todas as iniciativas citadas até aqui desejam produzir espaços em que a bissexualidade é, senão a norma, ao menos considerada “normal”. Helen Bowes-Catton (2015) chama atenção para a forma como certos corpos se “encaixam” (*fit*) em certos espaços e não em outros, mostrando que, no caso da bissexualidade, é comum que ela pareça excessiva em espaços vivenciados no cotidiano de seus interlocutores. Nesse sentido, o copo bi parece e é sentido como sempre deslocado no tempo e no espaço – o que não ocorre no espaço especificamente bissexual em que Bowes-Catton desenvolve sua pesquisa, isto é, na BiCon³⁰. Pode-se dizer que os perfis e grupos citados aqui são esforços para construir espaços em que o corpo bissexual se encaixe confortavelmente, o que ocorre primordialmente através da visibilidade, da representação, troca de experiências, afetos e comunidade. Esse era o tipo de espaço com o qual eu mais tinha contato na minha vida pessoal e, portanto, ao iniciar a pesquisa, pensei que essa seria a

³⁰ Convenção bissexual que ocorre no Reino Unido anualmente.

forma mais comum e até mais apropriada de criação de espaços bissexuais. No próximo tópico veremos que eu estava enganada.

Sexualidade bi no sigilo

Como mencionado, os espaços que apresentei até aqui são aqueles com que eu já tinha mais proximidade. Eu faço parte do GAEBI e da Bi-Biblioteca desde antes de ingressar no doutorado; já conhecia as pessoas envolvida neles, inclusive Talitta que também frequentava o GAEBI; acompanhava o perfil de Nick; e já tinha familiaridade com o Instagram, que é a plataforma mais usada por essas pessoas e grupos para compartilhar conteúdo. Ademais, muitas das concepções e estratégias também utilizadas pelos movimentos sociais já me eram familiares, dada minha experiência de pesquisa anterior no mestrado. Assim, eu sentia que, se fizesse meu campo apenas nesses espaços, eu estaria fazendo uma pesquisa “em casa”, quase sobre mim mesma, o que não seria necessariamente um problema, mas pensei que poderia dificultar um afastamento analítico e a percepção de outras coisas diferentes da experiência em primeira mão.

Eu já tinha pistas, rumores, de outros espaços, frequentemente tratados quase como abjetos em alguns espaços que frequentei. Pontualmente eu lia que “aqui não é lugar de putaria” ou para “procurar mulher para *ménage*³¹” em alguns espaços de sociabilidade bi. Discussões sobre sexo, erotismo e mesmo desejo eram raras, talvez porque a bissexualidade não é entendida, ali, como atrelada a práticas sexuais, mas sim à ideia de atração, que pode ser sexual ou afetiva – de fato, um argumento recorrente é que a identidade bissexual prescinde de qualquer prática. E apesar de entender a importância política de afirmar a bissexualidade de tal forma, considero que pode haver o efeito colateral de acabar ofuscando discussões sobre erotismo e práticas sexuais tidas como desviantes. Com efeito, muitas vezes se fala da bissexualidade de forma quase infantilizada, dizendo que se trata de “gostar” ou de “beijar meninos, meninas e meninos”.

Para ilustrar, cito dois exemplos. O coletivo junto ao qual realizei minha pesquisa de mestrado tinha um grupo no Facebook com regras para ingresso. Uma delas especificava que o grupo não era “catálogo de mulher pra *ménage*” – e uma participante me explicou que essa regra existia para o grupo não se tornar um lugar “de pegação”. E já na pesquisa atual, em um grupo de WhatsApp sobre bissexualidade mais politizado, vi comentários sobre um homem supostamente heterossexual que foi expulso do grupo

³¹ Sexo a três.

porque lá não é lugar para “héteros realizarem seus fetiches”. Foi esse tipo de acusação que me despertou a curiosidade de saber quem eram as pessoas que entravam em grupos de bissexuais buscando parcerias para *ménage*, ou outras formas de relação, e qual seria a sua concepção de bissexualidade – já que aparentemente não correspondia à das outras pessoas participantes dos grupos.

No Instagram eu conhecia um único perfil que falava sobre e parecia querer promover encontros sexuais envolvendo pessoas bi (mais especificamente, mulheres). Eu já o conhecia antes de iniciar a pesquisa, portanto não tenho registros de como o encontrei, mas me lembro de ter sido o próprio perfil que seguiu minha conta pessoal. Trata-se de um perfil voltado a mulheres, que fala sobre relações envolvendo um casal e outra mulher, sendo as duas entendidas como bissexuais. Ele é administrado por uma mulher bissexual, que tem um namorado, e juntos eles gostam de ter relações com outras mulheres. As publicações no *feed* e *stories* falam sobre a dificuldade de encontrar parceiras dispostas a ter esse tipo de relação, compartilham mensagens de outros casais procurando mulheres em suas cidades e regiões, discutem práticas e preferências sexuais – por exemplo, relatando algumas experiências ou falando das posições preferidas no sexo a três. Já houve também uma publicação chamada de “Tinder” (em referência ao aplicativo de relacionamentos) em que perfis seguidores se apresentavam nos comentários (sendo casais ou mulheres solteiras), visando encontrar pessoas para se relacionar.

Ao explorar outras plataformas, percebi que o modelo “Tinder” era muito comum nos grupos de Facebook. Vários grupos com temática bissexual eram formados quase que exclusivamente de publicações com fotos e apresentações de pessoas e comentários elogiosos de outros membros. Em alguns casos, particularmente de casais procurando outras pessoas para se relacionar, não são compartilhadas fotos reais, mas ilustrações que mostram relações a três ou fotos que parecem ser de modelos ou bancos de imagens – normalmente mostrando um homem com duas mulheres (em geral uma de cada lado dele) ou três pares de pés em uma cama. Nesses casos, as pessoas que aparecem nas fotos são usualmente brancas, magras e/ou musculosas, jovens e sem deficiências aparentes – ao passo que nas fotos próprias dos participantes há uma diversidade muito maior na aparência das pessoas. Foi em grupos assim que encontrei alguns de meus interlocutores que me concederam entrevistas através do Messenger, o aplicativo de mensagens instantâneas do Facebook.

Diferente do que ocorre na maioria dos espaços citados anteriormente, no Facebook encontrei pessoas de uma faixa etária mais alta. Se meus interlocutores do

Instagram e GAEBI/REBIM têm entre 25 e 30 anos (e no GAEBI há pessoas ainda mais jovens, que não entrevistei), no Facebook encontrei pessoas de 38 a 46 anos, que buscavam não um acolhimento ou mobilização em torno de uma identidade política, mas encontros sexuais e relacionamentos. Além disso, os sentidos atribuídos à bissexualidade por eles são muito diferentes.

Alex³², por exemplo, diz que entrou “nesse mundo bi sex” há pouco tempo e que procura no grupo do Facebook alguém que “curte o que curto”. Depois ele me explicou que é crossdresser (o que definiu como se vestir “no sexo oposto”) e que gosta de “inversão de papéis”, isto é, de ser penetrado por mulheres. Mas ele não procura apenas mulheres e sim casais, preferencialmente (“ela me penetra ele também”) – embora não aceite homens sozinhos porque “não existe tesão”. Ao ser questionado, me disse que é bi “às vezes”, porque se relaciona mais com mulheres. Nesse sentido, percebe-se uma concepção da sexualidade como associada a práticas – e não só à atração. Como normalmente se relaciona mais com mulheres e “não existe tesão” por homens sozinhos, na concepção de Alex é como se ele se tornasse bissexual apenas naqueles momentos em que se relaciona com casais – havendo, aí sim, tanto o desejo quanto a prática sexual em si. Algumas pessoas mais próximas sabem que Alex é crossdresser, mas ele havia terminado recentemente um namoro porque julgava que a parceira “não curtia”, mesmo não tendo contado a ela, porque, de acordo com ele, ela julgava e não aceitava “pessoas LGBT”.

Diego, que se identificou como bissexual, também procura casais nos grupos. Para ele, é importante que não seja “só sexo a 3”, mas que o casal seja realmente casado porque “curt[e] pegar o parceiro na frente do outro” e sente mais prazer vendo “o marido olhando ou ver a esposa vendo o marido mamar e sentar”. Apesar de ter amigos gays e lésbicas, afirma que, por ser casado, ninguém sabe sobre sua sexualidade – exceto a própria esposa, com quem já teve experiências sexuais a três. Ele me contou que eles tiveram “uma experiência de cada” (depois disse que foram “umas 10 vezes”) e que “a primeira vez do bi de cada um, foi na presença do outro”. Ele gostou e ela não, então ele continuou saindo com casais sem que ela soubesse. Novamente, a noção de “bi” aparece atrelada à própria prática sexual – se antes ele nunca havia se relacionado com um homem, sua primeira “experiência bi” foi ter relação sexual com a esposa e outro homem.

³² Este e todos os nomes a seguir nesta seção são pseudônimos.

Júlia, que tem um perfil de casal com seu marido, busca uma terceira pessoa para a relação. Ela conta que existe muita dificuldade, porque algumas pessoas são mal-intencionadas ou só querem conseguir “fotos e chamadas de vídeo para se masturbar”. Ela se identificou como bi e ele como hétero. Apesar de não procurar necessariamente só mulheres, Júlia me contou que os homens normalmente desistem muito facilmente, já que o casal tem “muitos critérios de higiene e segurança”, então procuram mais por mulheres bi. Quando questionei o porquê, ela me respondeu simplesmente que “nós bi somos as melhores”.

Matheus também tem um perfil de casal, com Bruna, e procura uma mulher bi para integrar o relacionamento, porque “a Bruna quer se permitir”. Nenhum deles se identificou como bissexual, mas Matheus acha que, sendo uma mulher bi, ficaria “mais fácil”, pois ele seria “facilitador”, já que “Bruna sozinha não tem coragem” e acha que se não fosse uma mulher bissexual ela não aceitaria sua presença ou participação na relação sexual.

Outros espaços incluídos na pesquisa foram grupos de WhatsApp, onde há a presença de pessoas de idades variadas, desde adolescentes até idosos. No entanto, as pessoas mais ativas nos grupos têm por volta de 16 a 30 anos – ao menos no grupo mais movimentado onde pude acompanhar e a apresentação das pessoas é obrigatória. Nesse grupo são centenas de mensagens trocadas por dia, de pessoas contando sobre suas vidas, enviando memes, fotos do que estão fazendo no momento, compartilhando músicas e falando sobre gostos pessoais – nada disso tendo relação com a bissexualidade, necessariamente (e, apesar de ter “bissexual” no nome e muitos integrantes bissexuais, o grupo não se restringe a pessoas bi).

Mas há uma faixa de horário (nem sempre respeitada e que mudou ao longo da pesquisa) em que é permitido enviar material erótico – isto é, “nudes” e “pornô”. Assim, não é raro que se compartilhem dezenas de vídeos e imagens desse tipo durante o período permitido, que vão desde vídeos pirateados de plataformas como OnlyFans ou sites pornográficos profissionais até fotos e vídeos dos próprios genitais ou outras partes do corpo como nádegas e seios, nuas, com roupas íntimas (lingeries e cuecas) ou roupas finas mostrando contornos, por exemplo, dos mamilos ou do pênis ereto. Normalmente quem envia mais fotos e vídeos são os homens do grupo – e são eles também que comentam e reagem mais àqueles que foram enviados por outras pessoas – sendo frequente a reclamação de que as “meninas” compartilham poucos “nudes”. Em uma ocasião, chegou

a ser comentado que aquele parecia “grupo gay” porque só os homens mostravam seus corpos.

Para além do material erótico compartilhado, é muito frequente que haja flerte e insinuações sexuais entre os participantes do grupo, mesmo fora do horário próprio para nudes indicado nas regras. De fato, as duas entrevistas que fiz com participantes do grupo foram com homens que buscavam parceiras no grupo – e, na verdade, parecem ter falado comigo principalmente para este fim, mesmo após minha explicação sobre a pesquisa.

Considerações finais

Ao longo deste texto, procurei apresentar algumas das observações que venho fazendo em minha pesquisa, além de comparar alguns dos diferentes espaços que identifico como bissexuais no digital. Se nos espaços acadêmicos, ativistas e de influência digital no Instagram a bissexualidade aparece como identidade política com vistas à ação coletiva, encontro de semelhantes e acolhimento para mitigar sofrimentos que acometem pessoas bissexuais, nos grupos de WhatsApp e Facebook ela aparece como prática, desejo, agregadora de sociabilidades que envolvem não só conversas gerais, mas também, flerte, compartilhamento de material erótico e o estabelecimento de relações sexuais (seja presencialmente ou por vias digitais, como masturbação em videochamada).

Nos espaços em que a bissexualidade é predominante política, a visibilidade é uma das principais pautas, pois é através dela que os encontros entre pessoas bissexuais ocorrem e que se pode reivindicar políticas ou práticas profissionais específicas voltadas às especificidades dessa população. Já nos espaços em que a bissexualidade é predominantemente entendida pela chave da sexualidade e do erotismo, a visibilidade não só perde importância, como passa a ser indesejada – ou até mesmo um risco. Essas divergências se assemelham àquelas discutidas por Nascimento (2021) entre poliamoristas e *swingers*: enquanto os primeiros buscam a legitimidade social e o reconhecimento de suas formas de relacionamento, ainda que discursivamente se dissociando de noções de promiscuidade sexual, os praticantes de *swing* prezam pela liberdade sexual, mas também pelo anonimato e segredo, mantendo a aparência pública de moralidade.

O que os participantes dos grupos Facebook e WhatsApp abordados neste trabalho procuram são formas de se relacionar e de viver sua sexualidade de forma sigilosa, não visível. Isso se mostra não só nas falas de pessoas entrevistadas que dizem querer encontrar outras pessoas que também desejam sigilo, mas também nos usos de perfis não

identificados, sem fotos, sem sobrenomes (e provavelmente utilizando pseudônimos), na preocupação de Júlia sobre “segurança” e na forma de compartilhamento dos chamados nudes nos grupos de WhatsApp: sempre utilizando o recurso do aplicativo de foto ou vídeo de visualização única, o que impede os receptores de armazenar ou compartilhar as imagens recebidas (ainda que haja meios para contornar isso, que alguns membros do grupo assumidamente utilizam).

Apesar dos esforços do movimento bissexual de criar uma definição de bissexualidade que seja abrangente, é evidente que, como aponta Butler (1991), definir uma identidade sempre cria exclusões. Nesse sentido, ao invés de eleger apenas uma definição como a correta, talvez seja mais produtivo que pesquisas sobre bissexualidade reconheçam seu caráter polissêmico, como já indicou Saldanha (2023). Apesar de reconhecer a importância da definição do movimento, no caso da minha pesquisa tem sido importante ampliar o leque de possibilidades de entendimentos sobre a bissexualidade de modo a não excluir de antemão todo um conjunto de espaços bissexuais digitais que existem em paralelo aos meios ativistas e acadêmicos.

Há muito debate sobre a escassez de homens no movimento bissexual, mas, curiosamente, a maioria de meus entrevistados dos grupos de Facebook e WhatsApp – e também muitos participantes que não entrevistei – são homens bissexuais. Assim, ao menos para esses homens em específico, percebe-se que há interesses conflitantes: eles querem sigilo e o movimento quer visibilidade; eles se entendem a partir de práticas e o movimento a partir da atração; eles querem encontrar outras pessoas bissexuais para ter relações sexuais e trocar materiais eróticos, o movimento quer reunir pessoas bissexuais para acolhê-las em seu sofrimento e reivindicar políticas públicas. Minha pesquisa não é extrapolável a toda a população bissexual e não é suficiente para explicar a ausência de homens em espaços bissexuais, mas ela indica que há outros interesses, práticas e entendimentos da bissexualidade que escapam às políticas do movimento. Longe de haver consenso, bissexuais não querem – e não *são* – sempre a mesma coisa.

As considerações aqui apresentadas oferecem pistas para corroborar também com os argumentos apresentados por Hemmings (2002) e Bowes-Catton (2015) ao analisarem espaços bissexuais (respectivamente, National Bisexual Conference³³ e a BiCon). As autoras mostram que a tentativa de criar um espaço seguro, sem preconceitos e exclusões pode mascarar as exclusões e diferenças que existem em seu interior, seja porque o

³³ Conferência bissexual que ocorreu em 1990 em São Francisco.

movimento se via como inerentemente diverso e acolhedor por tomar a diferença como o núcleo da bissexualidade (Hemmings, 2002) ou porque a criação de um “espaço seguro” para bissexuais gerava a marginalização de “outros” que não correspondiam aos ideais do evento (Bowes-Catton, 2015). Assim, valeria questionar se existe um “outro” bissexual que não tem lugar no movimento bissexual brasileiro e qual é a exterioridade que constitui seu sujeito.

Referências

ANGELIDES, Steven. **A history of bisexuality**. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

BOWES-CATTON, Helen Talitha. **‘Like a playground should be?’: experiencing and producing bi subjectivities in bisexual space**. 2015. 374 f. Tese (Doutorado) - Curso de Philosophy, Department Of Psychology In Social Sciences, The Open University, Milton Keynes, 2015.

BUTLER, Judith. Imitation and Gender Insubordination. In: FUSS, Diana. **Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories**. New York: Routledge, 1991, p. 13-31.

FRENTE BISSEXUAL BRASILEIRA. **Manifesto bissexual brasileiro**. 2021. Disponível em: <https://www.frentebissexualbrasileira.org/manifesto-bissexual-brasileiro>. Acesso em: 15 set. 2023.

HEMMINGS, Clare. **Bisexual spaces: a geography of sexuality and gender**. Nova York: Routledge, 2002.

KLIDZIO, Danieli. **Existências em rosa, roxo e azul: ativismos e visibilidades bissexuais brasileiras a partir das mídias digitais**. Dissertação (Mestrado) – Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, 2023, no prelo.

LEÃO, Maria. **Os unicórnios no fim do arco-íris: bissexualidade feminina, identidades e política no Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais**. 2018. 119 p. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

LEITÃO, Débora K.; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, n. 42, p. 41-65, 2017.

LIMA, Luís Antônio Gomes; DAMACENA, Felipe Carvalho. Experiências de bissexuais em psicoterapia: “cura bi”, discriminação e patologização do sofrimento social. **Revista Debates Insubmissos**, Caruaru, v.5, n. 16, jan./abr. 2022.

MONACO, Helena Motta. **“A gente existe!”: ativismo e narrativas bissexuais em um coletivo monodissidente**. 2020a. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) –Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

MONACO, Helena Motta. “Acolhimento como ativismo: ações de um coletivo bissexual na criação de espaços ‘monodissidentes’”. **Simbiótica**, v. 7, n. 3, p. 228-251, 2020b.

NASCIMENTO, Tarcília Edna Fernandes do. Considerações sobre swing e poliamor à luz do conceito de “círculo encantado” de Gayle Rubin. **Teoria e Cultura**, v. 16, p. 38-48, 2021.

SALDANHA, Inácio. **Categorias em trânsito**: classificações da sexualidade e a emergência da “bissexualidade” em Belém nos anos 1980 e 90. 2023. 222 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2023.

SALDANHA, Inácio; MONACO, Helena; CRUZ, Beatriz. Bissexualidade, ativismo e produção de saberes: notas introdutórias sobre os estudos e movimentos bissexuais. **Revista Anômalas**, Catalão, v. 2, n. 2, p. 139-159, jul./dez. 2022.

10 Masculinidade em fluxo: uma análise das narrativas dicotômicas do movimento “Red Pill” por Ludiani Retka Trentin³⁴

Resumo: O crescimento da extrema direita no cenário político global tem dado visibilidade a vários grupos que defendem ideologias controversas e questionáveis. Um deles é o movimento Red Pill, objeto desta análise. Aproveitando-se da falta de regulamentação digital, esse movimento difunde informações que reforçam estruturas patriarcais de dominação social, sob o pretexto de proteger os homens da exploração feminina e de promover uma masculinidade hegemônica. Nesta perspectiva, este artigo parte da teoria de Butler sobre a performatividade de gênero para examinar como essa noção se manifesta em grupos que adotam essa visão extremada de identidade sexual. Para isso, serão analisadas as narrativas de engajamento nas mídias digitais, bem como o conteúdo das postagens e comentários publicados na página Manual Red Pill Brasil, coordenada pelo coach de relacionamentos Thiago Schutz. A metodologia adotada foi a observação não participante, considerando que a página dispõe de material suficiente para a análise. A partir da observação, verificou-se que esses discursos contribuem para a propagação de conteúdo misógino que se aproveita da falta de regulamentação para sustentar a performance de estruturas patriarcais de poder e veicular discursos desinformados e preconceituosos.

Palavras-chave: Performatividade; movimento Red Pill; crise de identidade masculina.

Introdução

A partir do ano de 2016, com a ascensão de Donald Trump ao poder nos Estados Unidos da América, a direita política tem adquirido uma grande centralidade no cenário mundial, dando voz a diversos grupos que defendem pautas cada vez mais polêmicas, sobretudo aquelas relacionadas a ideais supremacistas. No Brasil, país que sofre uma forte influência da cultura estadunidense, é comum observar a importação de alguns desses movimentos e ideologias. Nesse contexto, destaca-se o grupo masculinista Red Pill que tem se propagado nas redes sociais brasileiras nos últimos meses, principalmente após a repercussão de algumas prescrições do coach Thiago Schutz a respeito de relacionamentos heteroafetivos.

³⁴ Graduanda do curso de Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Letras pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná. E-mail: trentinludiani@protonmail.com.

Nesse sentido, este trabalho apresenta uma proposta de pesquisa baseada em publicações de mídia na página de Instagram do coach Thiago Schutz. O objetivo é compreender como a narrativa desse grupo defende a dominação masculina sobre as mulheres, especialmente em relacionamentos heteroafetivos. Para isso, foi realizado um levantamento de menções ao termo Red Pill na plataforma Buzzsumo, e selecionados os conteúdos que tiveram maior engajamento do público. Em seguida, foram analisados os cinco conteúdos mais acessados, buscando relacioná-los com o discurso do grupo Red Pill, de modo a verificar a consistência das afirmações sobre o movimento.

Após essa primeira parte, partiu-se para a observação das postagens e da interação entre os integrantes da página Manual Red Pill. Para isso, utilizou-se o perfil real da pesquisadora Ludiani Trentin (@luditrentin) para seguir as páginas relacionadas ao grupo com o intuito de observar as narrativas mais comuns e a forma como o grupo reage a contestações aos seus conteúdos. Optou-se por uma observação não participante, pois as páginas têm seguidores de ambos os sexos e um corpus de interações bastante variado, o que dispensou a necessidade de criar interações artificiais. Dentro do escopo limitado do trabalho, focou-se na estrutura de oposição que o grupo cria entre seus membros e as figuras femininas, especialmente em relação ao movimento feminista.

O artigo se divide em dois capítulos: o primeiro faz uma abordagem teórica sobre a construção e desconstrução de masculinidade, baseando-se em Judith Butler e Pierre Bourdieu para analisar os discursos do grupo masculinista; o segundo apresenta e analisa os conteúdos que geraram maior engajamento pelo público além da observação da página de Instagram representativa do movimento observado. Por fim, apresenta-se a conclusão a partir dos dados obtidos na análise, argumentando que há performatividade nos membros do grupo masculinista Red Pill e apontando as contradições de seus próprios discursos em relação às demandas alegadas.

É importante esclarecer que, dada a orientação dos grupos examinados nesta pesquisa, as referências à sexualidade estão inseridas em uma estrutura binária, predominantemente relacionada a padrões heteronormativos. Essa escolha não reflete a perspectiva da pesquisadora, mas é feita com o propósito de enquadrar a discussão no contexto do grupo, o qual opta por não acolher a diversidade de orientações sexuais existentes.

A construção e desconstrução do masculino

Conforme aponta Bruna Camilo de Souza Lima e Silva (p. 67, 2023), em sua pesquisa de doutoramento,

A emergência do masculino como objeto de reflexão a partir dos estudos de gênero permitiu constatar que é impossível abordar a masculinidade de maneira genérica, uma vez que existem masculinidades, com modelos diversos de ser homem, inclusive dentro de uma mesma sociedade.

Em uma análise preliminar, é imprescindível salientar que "A masculinidade é uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero (Connell, p. 188, 1995)". Em consonância com o argumento apresentado por Silva (2023), a tendência a generalizar uma manifestação da masculinidade tende a simplificar as práticas masculinas em uma expressão universal, uma questão que tem sido objeto de contestação desde a segunda metade do século passado, principalmente a partir da década de 1970.

Nesse sentido, este trabalho propõe uma análise linguística de um segmento específico de homens que se identificam com um movimento masculinista emergente: o movimento Red Pill. O objetivo é investigar como esses homens constroem suas identidades a partir da performance individual para representação de um papel social.

Uma perspectiva histórica evidencia que o sujeito masculino procurou assumir um papel central na configuração das estruturas sociais, exercendo o poder de deliberação e intervenção nos domínios político, financeiro e social. Essa configuração privilegiou a representação masculina como equivalente de poder em diversas esferas, por meio do domínio das narrativas (Foucault, 1984), que os retratava a partir de sua potência, coragem e discernimento diante dos eventos históricos. Desse modo, o masculino foi situado em uma condição de vantagem, enquanto o sujeito feminino foi relegado à invisibilidade por meio da representação de mulheres como indivíduos cuja principal característica residia na passividade, manifestada tanto no campo das realizações pessoais, que por muito tempo se restringiram à concretização de um bom casamento e ao zelo e instrução dos filhos, quanto nos relacionamentos afetivos, relacionado ao ideal de pureza e negação da sexualidade.

Essa centralidade masculina na política, herança das organizações aristocráticas, continuou a ser representativa mesmo a partir do século XVIII, com a reestruturação das estruturas políticas e a publicação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1789. Prova disso é a demora de dois séculos para a inclusão das mulheres no texto

dos direitos humanos, vindo a figurar apenas na versão de 1945. Observa-se, com isso, que o poder político, historicamente, se articulou por meio de uma representação pessoal na sociedade que atribui aos sujeitos papéis pré-estabelecidos e que determinou o grau de influência que certos indivíduos podem exercer na coletividade a que pertencem, sobretudo baseado em noções binárias de gênero.

De igual importância, nota-se que essa estrutura política subjaz e conforma o aparato jurídico da sociedade contemporânea, especialmente no que tange aos dispositivos que regulam o comportamento social sob o pretexto de proteger a liberdade individual. Nesse sentido, essa estrutura política e jurídica contribui para a manutenção de uma definição da identidade pessoal a partir de uma condição biológica que define gêneros como binários reconhecíveis a partir das estruturas físicas do corpo, negando a pluralidade identitária proveniente de uma construção sociocultural.

Com relação a essa perspectiva, cabe trazer o argumento defendido por Judith Butler em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2003) acerca da performatividade do gênero. Segundo a autora, “A invocação performativa de um “antes” não histórico torna-se a premissa básica a garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social” (Butler, l.18, 2003, aspas no original).

Esse dispositivo performativo é ativado pela ilusória suposição da existência de um modelo hegemônico de masculinidade, o qual prescreve comportamentos e cognições que seriam presumivelmente inerentes aos indivíduos cuja identidade está associada à masculinidade. Nessa perspectiva, Connel destaca que

Existe uma narrativa convencional sobre como as masculinidades são construídas. Nessa narrativa, toda cultura tem uma definição de conduta e dos sentimentos apropriados para os homens. Os rapazes são pressionados a agir e a sentir dessa forma e a se distanciar do comportamento das mulheres, das garotas e da feminilidade, compreendidas como o oposto (p. 189-190, 1995).

Nesse contexto, Butler argumenta que o gênero é uma construção performativa, pois o discurso desempenha um papel fundamental na criação de representações que, embora tenham a intenção de emancipar os sujeitos, também os submetem a condições de existência. No âmbito jurídico, as definições são impostas de antemão, enquanto os indivíduos são compelidos a se conformar a um modelo de representação pré-estabelecido. Essa dinâmica é problemática, uma vez que coage os sujeitos a desempenharem papéis determinados pelas categorias que os definem.

A fundamentação teórica de Butler pode ser sustentada, em primeiro lugar, pela concepção linguística de que os signos são construções arbitrárias, resultantes de uma relação histórica que envolve diversas instâncias de poder (Foucault, 1984). Isso significa que um signo não é concebido (ou percebido) a partir de uma posição neutra, mas a partir de sua inserção em um discurso sócio-histórico que lhe confere um valor de significação.

Portanto, é pertinente afirmar que as definições condicionam os sujeitos mais do que os representam, pois, nessa perspectiva, o signo é anterior ao sujeito, assim como a construção da representação é anterior aos atos performados.

Partindo da proposição de Butler (2003) sobre a ilusão de uma temporalidade prévia que fixa o signo e submete os sujeitos a um campo representativo predeterminado, no qual devem desempenhar papéis que os conformem aos termos que os representam, articula-se um dos principais eixos de discussão dos estudos de gênero: a dimensão sociocultural das identidades. Essa noção se consolidou a partir da segunda metade do século XX, quando o movimento feminista e outros movimentos sociais colocaram em xeque as relações de poder e as hierarquias que legitimam as desigualdades de gênero. Desse modo, esse conceito passa por um processo de desconstrução, que se torna uma ferramenta analítica para desnaturalizar as diferenças, as dominações e as subalternidades que atingem as mulheres e outras minorias de gênero.

Uma análise crítica do processo de desconstrução revela que, apesar da ênfase na discussão sobre a eliminação da dualidade de gênero, as representações dicotômicas ainda mantêm sua legitimidade no contrato social. Sob essa perspectiva, pode-se inferir que as esferas jurídicas não abraçaram as diversas problematizações de gênero e a plasticidade que caracteriza essa temática, contribuindo para a persistência desse sistema, em desacordo com os debates promovidos pela academia e pela sociedade.

Os estudos de gênero, entre diversas outras áreas de investigação, desempenharam um papel crucial na construção das noções de gênero, ao explorar as contradições inerentes a essa estrutura, que surge da desconstrução das categorias de feminilidade e masculinidade. Essas análises geram questionamentos profundos sobre as formas de expressão e reconhecimento social dos indivíduos ao assumirem certos papéis. No entanto, apesar dos avanços significativos, essa questão permanece complexa, especialmente quando se consideram os sujeitos que se conformam às normas de representação social existentes, em busca da construção de uma identidade que lhes pareça estável.

Nesse contexto, é importante ressaltar que a sociedade sempre exerceu uma maior pressão sobre o conceito de masculinidade, principalmente pela atribuição e manutenção histórica do poder político. Desse modo, os sujeitos que sentem a necessidade de identificação como homens estão mais condicionados aos padrões de representação social, pois isso não envolve apenas uma questão pessoal, mas também de valorização e reconhecimento em relação a seus pares.

Em consonância com a tese de Silva (2023), defendemos que a narrativa convencional de uma masculinidade hegemônica, sustentada em valores que privilegiam a heterossexualidade e o domínio masculino, configura uma modalidade de violência simbólica que atinge não apenas os homens que a reiteram, mas também os que dela se diferenciam.

A partir da perspectiva de Bourdieu (2012), compreende-se que essa masculinidade pressupõe um imperativo de virilidade que submete os sujeitos a um permanente exercício de reafirmação de sua identidade de gênero, o que pode funcionar como argumento para as resistências e conflitos sociais que permeiam o processo de desconstrução da masculinidade, especialmente quando se levam em conta as distintas posições e interesses dos grupos implicados nesse debate.

Além disso, essa resistência acaba por se manifestar também nas interações entre esses grupos e os indivíduos pertencentes a outras esferas, uma vez que "Esforçar-se de forma excessivamente árdua para conformar-se à norma masculina pode resultar em violência, crises pessoais e dificuldades nas relações com as mulheres" (Connel, p. 190, 1995), conforme será observado posteriormente neste texto.

Nesse sentido, apesar da expansão e diversificação dos estudos sobre masculinidades, que incorporam análises interseccionais que articulam a categoria gênero com outras dimensões sociais, como classe, raça, sexualidade e geração, o início do século XXI tem sido marcado por intensos debates sobre as relações e as formas de resistência às normas de gênero. Nesta época de intensos conflitos políticos, surge uma tendência que visa reforçar uma masculinidade convencional, fundamentada na hierarquia e na diferenciação entre os sexos.

Essa tendência tem ganhado destaque nas redes sociais, principalmente observada em grupos de homens que se organizam para discutir os direitos dos homens e, frequentemente, questionar as transformações e se opor às perspectivas de desnaturalização e pluralização de gênero. Primeiramente, é imprescindível que não se faça uma generalização desses grupos, sob risco de uma investigação enviesada de seus

discursos, pois as articulações e debates abordam diferentes temas. Portanto, para ilustrar serão apontados três diferentes grupos amplamente reconhecidos que afirmam divergir em suas reivindicações.

O primeiro grupo, o Movimento pelos direitos dos homens, reivindica, entre tantas outras demandas, o fim da vantagem feminina nos processos de paternidade e maternidade, denunciando sua clara desvantagem nos desfechos jurídicos em casos de dissoluções conjugais. Além disso, esse grupo também solicita visibilidade pela violência doméstica contra os homens e pelos números alarmantes de mortes masculinas em situação de homicídio, guerra, suicídios e por acidente de trabalho. De modo geral, essas demandas estão alinhadas ao movimento feminista moderado, havendo inclusive uma possibilidade de luta conjunta. O segundo grupo de relevância é denominado *Men going their own way* (MGTOW - em tradução livre, Homens seguindo seu próprio caminho). Esse grupo está mais voltado à instabilidade das relações românticas com as mulheres, valorizando a independência masculina e o não envolvimento amoroso, como uma forma de autoproteção.

O grupo que se destaca para os propósitos deste estudo é o dos chamados *Red Pills*, os quais advogam pela manutenção de um sistema de supremacia masculina no qual a mulher é concebida como subordinada e submissa, delineando-se em contraposição ao masculino. É nesse grupo que se encontram os discursos que mais se alinham às narrativas tradicionais de distinção e dominação de gêneros. Por meio de espaços virtuais, como os fóruns de discussão Reddit e perfis em redes sociais, eles reforçam e propagam valores e práticas de uma masculinidade convencional, que pressupõe a determinação prévia dos papéis e dos comportamentos esperados de homens e mulheres, conforme os padrões sociais dominantes.

Essa postura pode ser compreendida como uma forma de evitar o desconforto e a insegurança que a falta de um modelo fixo de masculinidade pode provocar, caso eles se disponham a problematizar as noções tradicionais às quais foram expostos e moldados. Isso porque a desconstrução do modelo performático os obrigaria a buscar em si mesmos a construção de uma identidade pessoal, ao invés do conforto de uma representação social que os acolhe e os coloca num lugar de poder em relação aos demais.

A partir da perspectiva de que a masculinidade é uma performance social de construção histórica, a desconstrução do entendimento de masculinidade como atributos de virilidade e poder, associando-o a expressões de subjetividade e afetividade,

evidenciam uma falta de autoconhecimento que induz ao reforço dos atributos tradicionais como uma forma de segurança de aceitação social.

Como foi destacado anteriormente na menção a Bourdieu, a masculinidade implica que os homens tenham as certezas necessárias, próprias dos sujeitos que historicamente ocuparam a posição de tomadores de decisão. Isso os obriga a constantemente revalidar-se diante de seus pares, restringindo-os a um modelo que sabem ser aceito pelos outros e os impulsiona a performar de acordo com essa norma.

Nesse sentido, Connel argumenta ser a "construção das masculinidades tanto como um projeto coletivo quanto como um projeto individual" (p. 191, 1995). Isso ocorre porque, embora a concepção abstrata de masculinidade passe por uma construção histórica de aceitação coletiva, ela se manifesta nas ações individuais que, por sua vez, reforçam as normas comportamentais.

Nessa perspectiva, observa-se a subordinação das mulheres como um dos requisitos inerentes à abstração adotada pelo coletivo Red Pill, desempenhando um papel fundamental na construção da manifestação do masculino que eles consideram como mais legítimo em sua comunidade. Essa noção é tão arraigada que, conforme evidencia Silva (2023), muitos adotam uma postura hostil em relação às mulheres, inclusive às suas próprias progenitoras, e pleiteiam o retorno da submissão feminina ao homem e ao matrimônio.

Ademais, para esses grupos, as reivindicações feministas são frequentemente interpretadas como ginocêntricas e misândricas, sugerindo que as mulheres buscam privilégios e pretendem suplantar o domínio masculino. Como apontado anteriormente pela referência a Connel (1995), é possível que essas ações sejam resultado do esforço necessário para se conformar com o modelo de masculinidade adotado pelo grupo. Isso se manifesta na violência do discurso contra si mesmos - na busca por identificação - e contra o outro, evidenciada pela necessidade de diferenciação.

Além disso, nota-se que a participação nesses grupos é majoritariamente masculina, criando um ambiente onde o diálogo é inibido em favor de uma forma de interação baseada na reiteração de visões similares. Também, embora o discurso de introdução desses grupos declare valorizar a igualdade, o espaço para a voz feminina geralmente é concedido apenas se houver alinhamento, recorrendo a ataques verbais caso os argumentos expressem posições divergentes, como será demonstrado na seção seguinte deste texto. Isso revela que esse grupo é constituído por homens, para homens. Em outras palavras, é um espaço onde a performance da masculinidade visa a exibição

para seus pares, buscando a confirmação de que sua masculinidade e virilidade não foram afetadas pelas transformações sociais.

Assim, torna-se incontestável a proposição de Bourdieu (2012) acerca da masculinidade como uma construção social que demanda submissão e constante reiteração da identidade masculina. Essas disputas masculinistas, portanto, podem ser compreendidas como uma manifestação angustiada de homens que não querem se confrontar com sua posição social individual, mas sim reproduzir uma performance socialmente imposta de força e virilidade com as quais gostariam de ser associados.

Embora demonstrem uma forte oposição ao movimento feminista, o que se evidencia é que esses homens redpillados estão empenhados na preservação de seus próprios fantasmas, batalhando por sua libertação do feminino enquanto se tornam cada vez mais dependentes da validação de sua masculinidade por outros homens.

O perfil Red Pill na mídia

As redes sociais, atualmente, são responsáveis pela mágica de tornar famoso qualquer discurso controverso, independentemente do nível de aprofundamento do debate empreendido. É assim que cada vez mais pessoas entram em contato com grupos masculinistas que se dizem resistentes a um modelo de dominação feminina na sociedade, como esses que adotaram a alcunha de *Red Pill*. Por mais irônico que pareça, esse discurso não faz parte de uma piada de mal gosto pregada por um grupo reduzido de homens frustrados. Pelo contrário, tem captado cada vez mais indivíduos para dentro da ‘manosfera’, e tem gerado debates que perpetuam estruturas de dominação masculina que décadas de luta feminista têm conseguido, a passos lentos, reduzir. É nesse cenário que se insere esta pesquisa, versando principalmente sobre os discursos proferidos por e sobre os grupos de masculinismo *Red Pill* na mídia.

Inicialmente, este texto apresenta uma análise dos conteúdos relacionados ao termo ‘*Red Pill*’ que foram publicados na internet e que tiveram maior número de engajamento do público. Para isso, foi utilizada a ferramenta Buzzsumo, que permite identificar os conteúdos mais populares e engajadores sobre um determinado assunto. A partir da busca pelo termo, foram selecionados os cinco conteúdos que obtiveram maior número de reações do público, sendo eles: 1) A feminista que foi pesquisar e passou a lutar contra o feminismo - The Red Pill (42,8 mil engajamentos), 2) The Red Pill (a pílula vermelha) Documentário Legendado (4,4 mil), 3) “Red Pill do Campari” deve ser interrogado pela Polícia Civil na semana que vem (2,8 mil), 4) Red pill: os homens que

não amavam as mulheres | Donna (1,8 mil) e 5) Feminismo e as princesas da Disney - Red Pill [com Mariana Brito e Pietra Bertolazzi] (1,6 mil)³⁵.

Esses dados revelam um padrão de oposição entre os integrantes do movimento *Red Pill* e dos grupos feministas. Nesses recortes selecionados, verifica-se que, quando ambos os termos são mencionados, há sempre uma marcação de separação por meio de um sinal de pontuação, seja os dois pontos ou o hífen. Embora esses não sejam os aspectos mais relevantes, é evidente que posiciona os termos em diferentes polos da frase, sugerindo um afastamento discursivo. Além disso, há ainda as referências aos ataques de membros desses grupos a sujeitos femininos, como é o caso da ameaça de Thiago Schutz, um dos principais nomes brasileiros para esse movimento, à atriz Livia La Gatto, denotando violência e disputa.

Para além da escrita midiática, o que se nota é que essa tendência de dualidade entre os referidos grupos é predominante nos discursos masculinistas dos perfis *Red Pill*. Quanto ao conteúdo que mais gerou engajamento, é possível observar que o vídeo intitulado como “A feminista que foi pesquisar e passou a lutar contra o feminismo - The Red Pill” exibe uma necessidade de buscar a negação do outro, principalmente por um viés de crítica interna, de modo a mostrar que o discurso não faz sentido nem em seu local de origem.

Em relação ao conteúdo que se acessa a partir desse *link*, trata-se de um vídeo publicado no Canal Tragicômico, conduzido por Wagner Thomazoni, que faz uma apresentação e síntese do documentário *The Red Pill* (2016), dirigido pela cineasta Cassie Jaye. O vídeo apresenta uma perspectiva crítica sobre o movimento feminista, que em alguns momentos pode soar ofensiva ou preconceituosa, como no trecho:

É uma ironia muito grande porque se você já discutiu com alguma feminista na sua vida, ou se você é uma feminista, provavelmente você já usou ou já ouviu esse argumento do “vai estudar. Você precisa estudar. Estuda um pouco mais pra (sic) você estender”, e acontece que essa feminista em questão fez exatamente isso. Ela teve que ouvir o outro lado para fazer o seu trabalho, o seu documentário, e quando ela se propôs a ouvir o outro lado, ela percebeu que tava (sic) errada e acabou, no final das contas, se tornando antifeminista (Thomazoni, 02:43 - 03:10, 2019).

Nesse vídeo, o apresentador parece atribuir à cineasta uma posição masculinista de rejeição ao feminismo, desconsiderando a verdadeira declaração de Cassie Jaye, que

³⁵ Esses dados se referem a outubro de 2023, data da última atualização deste texto.

afirma continuar defendendo ideais de igualdade, mas sem se alinhar ao movimento feminista. Ademais, Thomazoni também sustenta que o documentário oferece uma visão equilibrada do movimento dos direitos dos homens, confrontando-os com argumentos feministas, quando, na realidade, há uma disparidade significativa no tempo de exposição de cada versão dos fatos, além de diversos outros direcionamentos favoráveis aos discursos masculinos.

Nessa abordagem, percebe-se que, independentemente da postura do apresentador, há uma performance de masculinidade que o leva a questionar a legitimidade do movimento feminista como uma estratégia de afirmação da sua construção da masculinidade convencional. O feminismo, nesse contexto, torna-se um alvo conveniente, pois é o movimento central na luta pela desconstrução de padrões representativos e da predominância masculina nas decisões políticas e jurídicas.

Focando no tema do vídeo apresentado acima, com o segundo maior engajamento, de acordo com os dados apresentados pelo relatório de análise Buzzsumo, o documentário *The Red Pill* (2016) trata do movimento dos direitos dos homens, sem relação com o grupo masculinista homônimo. O grupo masculinista *Red Pill* analisado neste trabalho é mencionado apenas no último minuto do documentário, na narração de Cassie Jaye:

Eu aprendi sobre outros setores da ‘manosfera’ online, como MGTOW (homens seguindo o próprio caminho) e o fórum no Reddit chamado '**The Red Pill**', que é separado da comunidade de direitos dos homens, e eles **não concordam entre si**. E me disseram que uma maneira fácil de lembrar a diferença é que, enquanto os MDHs querem mudar o sistema, **o Red Pill do Reddit quer tirar vantagem do sistema**, e o MGTOW quer sair do sistema³⁶ (The Red Pill, 2016, grifos nossos).

Dessa forma, é possível concluir que apresentar esse vídeo como um argumento favorável ao movimento *Red Pill* só é possível caso o argumento esteja baseado apenas no título, sem considerar o conteúdo, uma vez que o próprio documentário revela o movimento como uma tentativa de assegurar privilégios aos homens no sistema que já os favorece em detrimento dos outros grupos.

Além disso, observa-se na lista de conteúdo apresentada acima que o movimento é frequentemente relacionado a ameaças e violência, principalmente no Brasil. Nesse

³⁶ I learned about other sectors of the online manosphere, like MGTOW (men going their own Way) and the forum on Reddit called ‘The Red Pill’, which is separated from the men’s rights community, and they do not see eye to eye. And told me an easy way to remember the difference is that, while MRAs want to change the system, Reddit’s The Red Pill want to take advantage of the system, and MGTOW want to leave the system.

sentido, e retomando a hipótese de que o comportamento desses homens é performativo, propõe-se analisar como esses membros interagem dentro de seu próprio grupo, informação facilmente acessível pelas redes sociais. Devido à necessidade de delimitação, esta pesquisa focou apenas no perfil oficial do coach Thiago Schutz, denominado Manual Red Pill.

Página @Manualredpill

A conta Manual Red Pill foi criada em outubro de 2015, coincidindo com o momento histórico em que o deputado Eduardo Cunha (PMDB-RJ) propôs o projeto de lei 5069/15, que restringia os direitos das mulheres vítimas de violência sexual, como o acesso ao atendimento médico adequado, obrigando-as a passar anteriormente por exame de corpo de delito junto à delegacia. Esse projeto ainda previa a punição de quaisquer médicos que fizessem indicação de pílula do dia seguinte pelo SUS ou que dessem orientação quanto ao direito do aborto legal³⁷.

Nossa análise da página mostrou uma lacuna temporal entre a data de sua criação e o final da primeira quinzena de janeiro de 2021, sem nenhuma publicação nesse intervalo. Isso nos indica que houve uma remoção deliberada de conteúdos anteriores a essa data. Essa hipótese é reforçada pela primeira postagem que encontramos na página, que anuncia uma alteração na temática das publicações, conforme mostramos a seguir:

A partir de agora, este perfil terá posts destinados à masculinidade, psicologia comportamental e evolutiva, propósito e dinâmica intersexual com abordagem **Red Pill**. Ou seja, **como o foco das postagens são os homens**, sintase a vontade (sic) para dar um *unfollow* quando quiser - Manual Red Pill (@ManualRedPill, grifos da postagem).

O conteúdo dessa publicação sugere que a abordagem do movimento segue o que Connel (1995) descreve como uma "Terapia da masculinidade", caracterizada por uma tendência a negligenciar as questões sociais e econômicas em prol do foco nas dimensões emocionais. Adicionalmente, somos previamente desencorajados pelo autor da página a apresentar quaisquer questionamentos, pois sua sugestão, em caso de desconforto com o conteúdo, é a de deixar de seguir a página.

Na época dessa postagem pode-se perceber que a repercussão da página era limitada, conclusão evidenciada pelo baixo número de interações (95 curtidas e 13

³⁷ ROSSI, Marina. As mulheres brasileiras dizem basta. **El País**, São Paulo, 04 nov. 2015. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/03/politica/1446573312_949111.html. Acesso em: 03 jun. 2023.

comentários) que a postagem recebeu. A maioria dos comentários expressava desaprovação ao conteúdo das postagens, exceto por um que apoiava a divulgação de materiais controversos, dizendo: “...continua que tá dando certo se tá incomodando a lacrolândia é sinal que tá indo no caminho certo tamo junto” (@gazaoficial).

A estratégia de comunicação da página foi baseada na padronização, na simplificação e na autoridade. As postagens seguiam um modelo visual que consistia em um fundo branco, uma imagem de uma pílula vermelha centralizada no alto da postagem, um texto curto e direto voltado para o público masculino e uma assinatura que confere credibilidade ao autor, mesmo se esse não fosse um especialista no assunto. As postagens de carrossel alternavam entre páginas vermelhas e brancas, com frases simples e sem imagens, buscando captar a atenção do leitor e transmitir uma mensagem clara e objetiva. Aparentemente, essa estratégia alcançou seu intento, uma vez que o perfil celebrou a conquista de 5.000 seguidores na segunda metade de maio de 2021.

Após esse marco, ocorre uma mudança de estratégia comunicativa. Nesse período, Thiago Schutz publicou três fotos em preto e branco, mostrando um aspecto mais humano e presumivelmente másculo, e em algumas postagens alterou a cor e o texto da pílula vermelha para azul, numa série de 13 postagens que ironizavam alguns discursos femininos. Em seguida, ele introduziu a pílula preta, com 10 postagens que apresentavam as regras para superar a Black Pill e evitar se tornar "um homem amargurado com as mulheres e com o mundo ao seu redor" (@ManualRedPill), o que lhe rendeu a duplicação do número de seguidores em cinco meses, chegando a 10.000 em outubro do mesmo ano.

Em outubro de 2023, a página contava com 332 mil seguidores, sendo que as postagens eram, em sua maioria, *reels* em que o coach de relacionamentos aparece dando entrevista para alguém. Das 649 postagens até a data de confecção deste artigo, apenas sete (1%) apresentam mulheres na capa, e somente em uma dessas postagens a mulher realmente tem voz no vídeo, abordando a temática do casamento, o que sugere uma visão limitada do papel feminino na sociedade. A impressão geral é de um espaço quase exclusivamente masculino, com foco para os homens, conforme declarado pelo próprio *coach* na sua primeira postagem.

Além disso, a escassa representação feminina, associada aos conteúdos por elas divulgados, evidencia que, nesse espaço coletivo, há uma possibilidade de convivência harmoniosa entre homens e mulheres, desde que elas acatem e endossem os discursos proferidos, como demonstração de camaradagem e suporte do homem.

Entre os vários exemplos que se poderiam obter do conteúdo dessa e de outras páginas semelhantes, interessa manter a oposição entre masculino e feminino, conforme já discutido neste artigo. Nesse aspecto, uma análise do perfil Manual *Red Pill* revela que, apesar de existirem seguidores de ambos os gêneros, as narrativas proferidas tendem a menosprezar, desvalorizar e agredir mulheres. Esse discurso, lamentavelmente, é reforçado por algumas participantes da página, como se ilustra pelo comentário da usuária Marina Caldeira: “Ouvir um homem dando uma aula dessas é maravilhoso! Em uma geração de mulheres superficiais e incansavelmente insatisfeitas, mulheres fortes são raras!”.

O texto evidencia a hostilidade contra o movimento feminista, que é recorrente nos comentários dos vídeos, independentemente do assunto abordado. Um caso ilustrativo é o da repercussão do julgamento do *coach* acusado de ameaça de morte. Nesse vídeo, Thiago critica a cobertura midiática do fato, insinuando uma conspiração contra seu curso “Como superar sua ex”. Entre os vários comentários de apoio, chama a atenção o seguinte: “Se fosse conteúdo ensinando crianças dançar funk (sic) seminuas a extrema mídia te apoiava, e as feministas estão loucas por homens estão deixando de ser escravocetas” (@silverasilver10). Esse comentário, que tem pouca relação com o conteúdo do vídeo, revela como as narrativas são orientadas por uma aversão ao movimento de luta pela igualdade entre os gêneros, buscando deslegitimá-lo por meio de pautas absurdas e inexistentes.

O comentário reproduz a mesma lógica do vídeo ao se basear em uma pressuposição infundada do seu autor, que não apresenta nenhuma evidência que a sustente, mas que se alinha às narrativas que circulam entre os membros do grupo e são aceitas por eles como verdades inquestionáveis. O número de comentários que elogiam o vídeo e o incentivam a “continuar no caminho certo” mostra que esse tipo de discurso é valorizado e buscado pelos integrantes desses grupos nas mídias que consomem.

Essa dicotomia entre masculino e feminino é reforçada por uma prática recorrente nesse grupo: a atribuição de uma nota aos homens e mulheres. Embora eles também sejam sujeitos à nota, observa-se que esse discurso predomina na avaliação feminina, pois a maioria desses homens presume que sua posição estaria no ápice, isto é, próximo ao 10. Isso se deve ao fato de que a avaliação masculina estaria condicionada à sua performance de gênero, seguindo normas e condutas de uma masculinidade convencional, ao passo que a avaliação feminina seria determinada por sua aparência, moralidade (pudica e subordinada) e estrutura corporal (idealmente vestindo 36 e pesando menos de 60 quilos).

Em uma postagem sobre o poder da escolha em uma relação, uma usuária dessa rede social questiona sobre a origem de tal método de avaliação, e a resposta que se obtém é:

O ranking sempre esteve ai (sic), e hoje em dia não existe concorrência, a maioria dos caras usam cropped e pintam as unhas, ser um homem destacado nos dias de hoje nunca foi tão fácil na história da humanidade, e pra um homem com princípios e estando no polo masculino, não há mulher no mundo que faça com que ele se sinta diminuído. **O cara se sente ameaçado ou diminuído por uma fêmea ele é tão fêmea quanto** (@brckalves, grifos nossos).

O discurso desse participante do grupo revela a concepção de uma rivalidade entre homens e mulheres, na qual um tentaria constantemente subjugar o outro, como se fosse uma disputa por domínio, em vez de uma relação equitativa. A questão da performatividade do masculino também se destaca, pois, essa narrativa sustenta que ser homem é adotar uma determinada aparência, atitudes e 'valores' de masculinidade e não tolerar submissão de forma alguma. Desviar desse padrão situa o sujeito em posição de "tão fêmea quanto".

Apesar de demonstrarem confiança em sua própria condição masculina, os membros desses grupos ainda não conseguem sustentar sua ilusão de supremacia. Essa afirmação é evidenciada por episódios como a declaração do *coach* Thiago Schutz em um de seus inúmeros *shorts* em sua página do Youtube: “A mulher que chega batendo no peito que chegou nos seus 30 [anos], que está passando dos seus 30, encara um homem. O cara mais seguro já pode escolher a menina mais jovem, mais gostosa. Ele tem um leque maior de possibilidades” (Araujo, 2023).

Esse pronunciamento evidencia a contradição do discurso dos redpillados, pois, ao mesmo tempo em que afirmam sua segurança, eles reconhecem que o cara mais seguro escolhe a menina mais jovem, aquela que não o desafia. Além disso, é possível encontrar afirmações como

Vai ter a mina que vai baixar a régua dela. ‘Passaram vários caras fodas na minha vida. Não peguei nenhum para namorar. Tomei no cu. Vou baixar a minha régua e encarar o que puder.’ E tem outro tipo de mulher que ela acha que merece os caras fodas. Essa é a mais chata de todas (Araujo, 2023).

Ao declararem que a mulher deve "reduzir seus padrões" e admitirem que não são dignas de um "homem incrível" para se relacionarem com um integrante desse movimento, eles revelam muito mais sua insegurança em relação ao seu papel de homem ideal do que a imagem de masculinidade que tentam exibir.

Os recortes apresentados permitem afirmar que os integrantes do movimento masculinista *Red Pill* compartilham de uma angústia gerada por uma crise de identidade, que os leva a buscar narrativas que lhes confirmem segurança e autoestima. As redes sociais, nesse contexto, fornecem o suporte que eles demandam, mas também os aprisionam em uma concepção simplória e enviesada de masculinidade, baseada em uma realidade fabricada para se adaptar a um cenário de instabilidade e desconstrução. Segundo essas narrativas, as mulheres são concebidas de forma dicotômica, como o inimigo que tenta submetê-los à manipulação e à dominação.

Essa concepção, contudo, não se sustenta diante de uma análise crítica e evidencia as contradições, as inconsistências e as debilidades dessas narrativas, que demonstram a incapacidade desses redpillados de lidar com a complexidade das relações humanas e com a diversidade de gênero e sexualidade. Assim, embora pretendam exibir uma performance do que consideram uma masculinidade exemplar, os discursos desses perfis revelam apenas machismo e misoginia, reiterando valores que devem ser combatidos e desconstruídos pela sociedade.

Considerações finais

O mundo está passando por profundas transformações ideológicas, mas nem todas representam um avanço em relação aos paradigmas anteriores. Enquanto alguns setores da sociedade buscam questionar e romper com os papéis estereotipados que foram impostos ao longo da história, outros se apegam a uma visão conservadora e retrógrada que defende a supremacia de um sexo biológico sobre o outro, baseada em uma concepção binária e limitada de sexualidade.

As redes sociais, nesse contexto, têm se tornado um espaço propício para a difusão dessas ideias reacionárias, pois nelas há pouca ou nenhuma mediação dos discursos, o que permite a circulação de comentários misóginos, preconceituosos e desinformados. A adesão de parte do público que interage com esses comentários revela também um segmento da sociedade que legitima esses discursos como válidos, muitas vezes ignorando ou desqualificando os debates acadêmicos que procuram combatê-los, em detrimento de uma noção performativa de masculinidade, produzida de homens para homens.

Essas narrativas, construídas e reiteradas em espaços de pouca ou nenhuma reflexão crítica, reforçam um ideal de masculinidade que, segundo Butler, pressupõe a origem do termo homem como um "antes" a-histórico, capaz de fixar uma noção de

gênero baseada nas oposições binárias da determinação biológica. Essa narrativa não encontra sustentação nem mesmo dentro da diversidade masculinista, pois, como mostrou Cassie Jaye em seu documentário, o movimento pelos direitos dos homens não compartilha das narrativas difundidas no universo Red Pill.

O que se percebe nas narrativas midiáticas e das redes sociais é que esse grupo criou uma contraposição entre feminino e masculino, atribuindo ao feminismo a responsabilidade por seus problemas de performatividade, uma vez que, com a desconstrução da masculinidade hegemônica, se veem cada vez mais compelidos a demonstrarem a si mesmos que são realmente homens.

Trata-se de um grande embate entre senso comum e conhecimento científico, no qual é mais fácil duvidar que a terra seja esférica do que reconhecer que há situações de privilégio que, por muito tempo, oprimiram determinados grupos.

É evidente que este trabalho oferece apenas uma visão superficial dessas narrativas, carecendo de uma exploração mais aprofundada e de debate subsequente. Existem muitos pontos que ainda necessitam de análise e, portanto, se abre um convite à contribuição para as discussões relacionadas a essa temática. Isso é fundamental, principalmente porque não se pode promover uma mudança em direção à equidade social baseando-se na oposição entre sujeitos a partir de uma lógica superficial e desinformada. A luta feminista e masculinista deve convergir em suas agendas, a fim de ampliar as discussões em busca de um espaço onde a expressão da individualidade seja livre e desprovida de estereótipos.

Referências

ARAUJO, Pedro Zambarda de. **Coach “red pill” cobra até R\$ 2500 para dizer a homens que mulheres também são seres humanos**. 21 fev. 2023. Disponível em: https://www.diariodocentrodomundo.com.br/coach-red-pill-cobra-ate-r-2500-para-dizer-a-homens-que-mulheres-tambem-sao-seres-humanos/#google_vignette. Acesso em 24 set. 2023.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**; tradução Maria Helena Kühner. – 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BUZZSUMO. **Red Pill Analysis Report**. Disponível em: <https://app.buzzsumo.com/content/web?q=Red+Pill&countries=Brazil&id=130359&saved=true&analysis=true>. Acesso 03 out. 2023.

CONNEL, R. W. (2017). Políticas da masculinidade. **Educação & Realidade**, vol. 20, n.2. Rio Grande do Sul, 1995. Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71725>> Acesso em 10 out. 2023.

FOUCAULT, Michel. Michel. **História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

JAYE, Cassie. **The Red Pill: a pílula vermelha**. YouTube, 20 de jul. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZDBIz4IIf8>. Acesso em 12 set. 2023.

LAPONTE, Luciana G. Sexualidades, artes visuais e poder: pedagogias vi set. suas do feminino pedagogias visuais do feminino. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 2, p. 283-300, 2002.

SCHUTZ, Thiago. **Manual Red Pill Brasil**. Página de Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/manualredpill/>. Acesso em 07 out. 2023.

SILVA, Bruna Camilo de Souza Lima e. **Masculinismo: misoginia e redes de ódio no contexto da radicalização política no Brasil**. 2023. 240f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2023.

THOMAZONI, Wagner (Canal Tragicômico). **A feminista que foi pesquisar e passou a lutar contra o feminismo - The Red Pill**. Youtube, 22 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BO8VYYDnHts>. Acesso em 18 set.

11 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Quando soltam-se os nós e falamos sobre os diversos de nós! Masculinidades negras: identidades e diversidades” por Thiago da Silva Santana³⁸, Greg Alexandre Malaquias³⁹ e Sergio de Almeida Pereira Machado⁴⁰

Como é ser um homem negro (ou não-branco), transmasculino, com deficiência ou não heterossexual em nossa sociedade? Vamos explorar como o machismo, o racismo e o sexismo criaram mecanismos para a construção de estereótipos de masculinidades e quais elementos devemos observar para reconhecer e enfrentar a diversidade nas experiências dos homens negros. A masculinidade hegemônica é um conjunto de discursos e práticas culturalmente construídas que têm como objetivo subjugar e marginalizar outras formas de expressão da masculinidade pensada subordinadas. Essa concepção dominante é baseada em estereótipos rígidos e normas sociais impostas. Homens negros, transmasculinos, com deficiência ou não heterossexuais, enfrentam a interseção dessas opressões e vivenciam experiências particulares na construção de suas identidades. Ao questionarmos o lugar social da masculinidade, reconhecendo-a como uma construção social, assim como a feminilidade, ampliamos uma perspectiva para além do feminismo. O objetivo deste Ateliê de Pesquisa é promover uma reflexão sobre a produção e a (re)produção das masculinidades, abordando temas como raça, corpo, gênero, sexo, sexualidade, identidades, classe, poder, dominação e submissão. Buscamos reunir trabalhos que analisem as diversas possibilidades de expressão das masculinidades, considerando a interseção com outras categorias, a fim de enriquecer o debate sobre as manifestações de masculinidade e compreender suas influências nas relações cotidianas.

³⁸ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Antropologia Social no mesmo programa. Possui graduação em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e graduação em Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades pela mesma instituição.

³⁹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Também possui bacharelado em Moda na Universidade Estadual de Santa Catarina (UDESC).

⁴⁰ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Também é bacharelado em Cinema pela UFSC. Possui licenciatura em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus Experimental de Ourinhos (2015).

12 Bichas pretas: questão das masculinidades negras? por Greg Alexandre

Malaquias

Resumo: Numa cultura que a autorização para ser perpassa pelas representações de uma supremacia branca, é de suma importância questionar que subjetividades detém o estatuto desse privilégio de representação cultural, que indiscretamente, se cristaliza ao longo do tempo em corpos de pessoas brancas, sobretudo o que se constrói acerca dos discursos da masculinidade e sua materialidade, fisicalidade. Em busca de tensionar as discussões que envolvem a produção de identidades no campo das masculinidades negras e os processos subjetivos inerentes à sua constituição, reconhecendo a importância da memória e da percepção, se faz necessário problematizar o estatuto das masculinidades hegemônicas pautadas em identidades representadas em relação à branquitude, além de refletir acerca das masculinidades não-hegemônicas ou masculinidades marginalizadas, mormente às masculinidades negras. Neste sentido, considerando a categoria de *bichas pretas* e suas performatividades, a proposta é de repensar acerca das performances de gênero em corpos de masculinidades marginalizadas bem como a produção de discursos de identidades que permeiam suas possibilidades de representação, contudo para além do que se compreende enquanto masculinidades. Assim, pretendo desenvolver o aprofundamento e reflexão acerca das subjetividades de bichas pretas a partir de questionamentos, da perspectiva da afetação e da reflexividade de estudos que apreendam o cruzamento de raça, classe, gênero e sexualidade, como os Feminismos Negros e Transfeminismo.

Palavras-Chave: Masculinidades negras; Bichas pretas; Performatividade; Subjetividades; Corpo.

Corpo-documento: Memória I

Desde a primeira vez que ouvi as palavras “corpo-documento” na voz de Beatriz Nascimento no documentário “Ori” há alguns anos, essa conceituação, esse ponto de vista fez muito sentido na construção das movimentações de minha subjetividade enquanto uma pessoa negra. A sensibilidade no tom de sua voz e na explicação desse conceito me tomaram como nunca percebido antes. Reverberou a ponto de me imbuir novos sentidos ao meu próprio corpo ou o que entendia enquanto corpo. E, revisitando meu caderno de campo nas diversas anotações que tem se manifestado, sinto que é possível estar aqui

enquanto corporalidade de “saberes afirmativos”, inspirando-me nas falas e orientações de Alexandra Alencar.

O que Beatriz Nascimento me fez sentir nada mais é a potencialidade da expressão de “a mulher negra e o amor”, como o título de um de seus artigos ainda em vida – nos desafiando à desmistificação do conceito de amor como prática emancipatória nas dinâmicas cultural e social, rejeitando a “submissão amorosa” e assumindo uma postura crítica que nos torne intermediadoras de nossa própria história (NASCIMENTO, 1990). Assim, vejo como suas palavras e suas experiências se tornam afirmativas, e pensando com uma mulher negra - uma *outsider interna*⁴¹ (COLLINS, 2019) - que veio antes de mim, podemos perceber inclusive a reverberação da interseccionalidade em sua forma de posicionar no mundo.

Neste sentido, a interseccionalidade, se torna imprescindível para pensar a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, além de revelar o que classe pode dizer de raça, da mesma forma que raça informa sobre classe (AKOTIRENE, 2020), no sentido que inclusive as experiências de mulheres negras “são moldadas não apenas pela raça, mas por gênero, classe social e sexualidade” (COLLINS, 2019, p. 57), nos conduzindo a inquietações e provocações que afetam nossos processos subjetivos de identificação e assim compreendo a importância dos saberes e fazeres de mulheres negras às nossas subjetividades.

Logo, em apropriação da noção de corpo-documento de Beatriz Nascimento a partir de Alex Ratts (2006), corpo, além de ser pontuado de significados, pode ser entendido como memória – que considero de importância no estudo das subjetividades negras e na constituição de corporeidades negras (RATTS, 2006), sobretudo ao refletir uma construção que se dá em movimento, “se constitui e se redefine na experiência da diáspora e na transmigração (por exemplo, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade, do Nordeste para o Sudeste) em diáspora” (RATTS, 2006, p. 65).

Convocando, portanto, reflexões que considero, nem finalizadas tampouco fixas e totalizantes, o presente trabalho – oriundo de inúmeras inquietações e provocações – parte da escrita de um corpo-documento, bem como pode ser interpretado como um corpo-documento. A partir de gestos de desobediência (hooks, 2019) que incorporam a linguagem como lugar de luta e as palavras como resistência para a educação de

⁴¹ Com *outsider interna*, a autora Patricia Hill Collins quer dizer o lugar social a demonstrar “uma forma peculiar de marginalidade que originou uma perspectiva específica das mulheres negras em uma série de temas” (COLLINS, 2019, p. 43-44).

consciência crítica (hooks, 2019), traço um diálogo com as discussões no campo das masculinidades negras para a problematização do estatuto das masculinidades hegemônicas, evidenciando o ponto de vista (hooks, 2019), saberes localizados (KILOMBA, 2019; HARAWAY, 1995) em seu tensionamento.

E a partir da compreensão que a memória ilumina as experiências, possibilitando particularmente na teorização da experiência (hooks, 2019), retomo os estudos sobre bichas pretas para repensar as performances de gênero em corpos de masculinidades marginalizadas (MALAQUIAS, 2020; NOVELLI, MALAQUIAS, 2020) e suas *performatividades* (BUTLER, 2019) com o questionamento: “bichas pretas – questão das masculinidades negras?”.

Dito isso, que tal desestabilizarmos algumas categorias para extrapolar as reflexões acerca das subjetividades de bichas pretas?

Masculinidades negras, masculinidades e imagens de controle

Se vamos iniciar uma discussão acerca do que toca a categoria das masculinidades negras, desbravo esse percurso, essa trajetória demarcando a importância da noção de Frantz Fanon – ainda que dialogando com a Psicanálise – para pensarmos em relação às subjetividades negras. Gosto muito de repetir a ideia do autor que chama atenção para a dificuldade de elaboração do esquema corporal de pessoas negras em relação ao mundo branco (FANON, 2008), à branquitude. Neste sentido, a raça imbricada ao marcador de gênero construiu tanto feminilidades subalternizadas – mulheres negras – como masculinidades marginalizadas – homens negros – (CARNEIRO, 2003) que podemos compreender a partir da noção de colonialidade de gênero (LUGONES, 2014), pois “o sistema de gênero moderno/colonial não existe sem a colonialidade do poder, já que a classificação das populações em termos de raça é uma condição necessária de sua existência” (LUGONES, 2020, p. 72). Me aproprio assim da perspectiva de bell hooks (2019) ao denunciar a presença simbólica de uma supremacia branca, capitalista e patriarcal que movimenta e articula [nem tão] silenciosamente com essa lógica de poder que podemos também reconhecer ao salientarmos a perspectiva de Silvio Almeida (2020) ao apontar que o racismo é estrutural.

A noção de Fanon (2008) como mencionada anteriormente se torna muito importante para que possamos compreender de que maneira se constroem a discursividade das imagens relacionadas a corpos de pessoas negras por meio da atuação de estereótipos e estigmas raciais em função do racismo, apontado também pelo autor

bem como Stuart Hall (2016) – processos de estereotipagem – e bell hooks (2019) – raça e etnicidade enquanto *commodities*.

Neste sentido, vale a pena considerar a partir daqui o conceito de “imagens de controle” sugerido por Patricia Hill Collins (2019). Para a autora, compreendendo as matrizes de dominação e opressão que entrelaçam raça, classe, gênero e sexualidade, enfatiza inclusive que “formas de opressão são atravessadas por certas ideias básicas. Uma dessas ideias consiste no pensamento binário que categoriza pessoas, coisas e ideias segundo as diferenças que existem entre elas” (COLLINS, 2019, p. 136-137), assim, por meio do pensamento binário podemos compreender acerca da diferença humana, que demonstra que

a diferença é definida em termos opostos. Uma parte não é simplesmente diferente de sua contraparte; é inerentemente oposta a seu “outro”. Brancos e negros, homens e mulheres, pensamento e sentimento não são partes contrárias e complementares – são entidades fundamentais diferentes que se relacionam apenas como opostos. (COLLINS, 2019, p. 137)

Logo, as imagens de controle se alimentam e se constroem de estereótipos pautados na dominação que implicam conseqüentemente na objetificação. Esta última – além de se mostrar fundamental para interpretar o discurso das diferenças enquanto relação de oposição (COLLINS, 2019) –, junto ao pensamento binário exposto, nos leva a perceber que “um elemento é objetificado como o Outro e visto como um objeto a ser manipulado e controlado” (COLLINS, 2019, p. 137), assim, concordo que “a dominação sempre envolve tentativas de objetificar o grupo subordinado” (COLLINS, 2019, p. 138) de modo que, em relação ao patriarcado supremacista branco capitalista, a raça e a etnicidade se tornam *comodificadas* (hooks, 2019), uma mercadoria, sendo assim objetificadas e implicando na manutenção de estereótipos que afetam subjetividades negras e suas possibilidades de elaboração.

Da reflexão, a qual me incluo, que “o corpo negro pode ser (re)definido no olhar de Beatriz Nascimento para suas várias imagens” (RATTS, 2006, p. 66), demonstrando como pluralidade e deslocamento fazem parte da constituição de subjetividades negras, sugiro refletirmos o estatuto das imagens de controle e sua manutenção por meio da cisgeneridade e seus desdobramentos – conceito muito problematizado na atmosfera dos

estudos transfeministas pela influência dos feminismos negros⁴² – extrapolando as discussões para o campo das masculinidades.

Para Connel e Messerschmidt (2013, p. 244), “a ideia de uma hierarquia das masculinidades cresceu diretamente a partir da experiência de homens homossexuais com a violência e com o preconceito dos homens heterossexuais”, desencadeando uma suposta imagem de identidade de gênero, mais especificamente de masculinidade, traduzida numa identidade fixa violenta, viril, apelativa da sexualidade masculina e pessoas do gênero masculino. Esse estatuto da masculinidade é produto da construção das narrativas de identidades masculinas vinculadas a situações e performances de violência, bem como a separação do que socialmente se entende por feminino e ainda pela evidência de atitudes relacionadas à potência sexual como exemplo de “ser homem” (GROSSI, 2004).

Como bem posiciona bell hooks em crítica aos homens brancos e sua política de desejo e contatos sexuais inter-raciais (hooks, 2019), concordo que “tratam os corpos do Outro não branco como instrumentos, como terrenos inexplorados, como fronteiras simbólicas que serão sólo fértil para a constituição da norma masculina” (hooks, 2019, p. 70), sendo assim, nos tornamos instrumentos para legitimação de sua dominação contribuindo “para se afirmarem como sujeitos desejantes transgressores” (hooks, 2019, p. 70).

E transgressores do quê? De sua própria norma? Assim me alinho com a autora para problematizar o estatuto da masculinidade e sua contribuição para as lógicas de objetificação, sobretudo de subjetividades negras, e mais especificamente de masculinidades negras e *bichas pretas*.

Memória II: Performances de masculinidades marginalizadas – bichas pretas (2020)

O ano era 2020, e depois de muito refletir com os longos anos que desenharam a minha trajetória acadêmica relacionada ao curso de bacharelado em Moda, compreendia que o campo da pesquisa, das teorias, da consciência crítica (hooks, 2019), das análises e interpretações de imagens bem como as discussões que perpassam pelos marcadores sociais de raça, gênero e sexualidade demonstram nesses encontros e desencontros o que Favret-Saada (2005) propõe enquanto afetação ao desenvolver seu argumento da nossa

⁴² O transfeminismo é, assim como o feminismo negro, a busca de uma voz coletiva na qual possamos expressar nossas mulheridades/feminilidades, como evidencia Patricia Hill Collins (2019). Um compartilhamento, que deve acontecer de modo articulado, com as nossas interseccionalidades raciais, etárias, de localização geográfica, de classe, entre outras.” (NASCIMENTO, 2021, p. 51).

relação com a pesquisa de campo, no sentido de deixarmo-nos afetar pelas experiências desencadeadas nesses fazeres.

Assim, em afetações constantes e inconstantes, pude me deixar afetar a ponto de entender esse meu anseio pela escrita, de conhecer minha voz enquanto “rito de passagem” (hooks, 2019, p. 45), reconhecendo minha intelectualidade como local também epistêmico. Isso é tornar-se sujeito, como percebem bell hooks (2019) e Grada Kilomba (2020) em seus escritos.

Pude acionar minha voz de pesquisadora não só para contatar as pessoas que se relacionariam com o processo de escrita do meu trabalho de conclusão de curso enquanto interlocutoras – que se tornaria um capítulo de livro mais tarde⁴³ – e compreender a importância de produzir conhecimento face à alteridade, o desenvolvimento de cada página seria movido por processos criativos, envolvendo desde o aprofundamento em teorias de gênero até a estruturação das entrevistas para o levantamento de relatos de experiências de vida; ou mesmo no ritual de escolha das imagens que representariam cada pessoa que estaria em diálogo com a construção da pesquisa.

Com isso, naquela época foram escolhidas três pessoas que representassem possibilidades corporificadas da performance de gênero de bichas pretas. Três pessoas distintas. Pessoas de contextos também distintos e conseqüentemente discursando de lugares completamente diferentes. Naquele momento e ainda hoje, pensando juntamente com Ochy Curiel (2020), era de meu interesse “o reconhecimento dos pontos de vista produzidos a partir das experiências vividas” (CURIEL, 2020). Para mim, era importante enfatizar que minha tentativa de compreender tais *performances de gênero* (BUTLER, 2017) com o suporte de teorias alinhadas aos femininos negros, estudos de gênero, estudos de imagem, nada tinha a ver com construir identidades fixas, discursos cristalizados e unificados sobre suas *performatividades* (BUTLER, 2019).

Butler (2017, p. 56) aponta que “não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados”. Com *performativamente*, queremos dizer que a *performatividade* de gênero não deve ser compreendida como um “ato” singular, tampouco deliberado, afinal seus efeitos na materialidade dos corpos consistem numa

⁴³ NOVELLI, Daniela. MALAQUIAS; Gregory Alexandre. Bichas pretas e performances de masculinidades marginalizadas no século XXI. In: BATISTA, Fabiano Eloy Atílio (org.). **Mídia, Moda e Sociabilidades**: relações de gênero e sexualidade, aspectos sociais e identitários na cultura brasileira a partir do século XXI. Curitiba: Editora Bagai, 2020.

prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia (BUTLER, 2019).

Como mencionei anteriormente, eram três pessoas diferentes de contextos diferentes. O que, de fato, as atravessa e aqui extrapolo os limites para pensar também nossas relações, são os estilhaços do racismo, do cissexismo, da colonialidade do poder, do capitalismo, da sustentação da supremacia branca e no contato com cada uma das pessoas interlocutoras da pesquisa, vivenciei a afetação do campo de formas que considero desafiadoras, afinal estava lidando com pessoas reais e suas experiências, processando sobre suas realidades a partir de perguntas pré-elaboradas – e o processo de recuperação de memórias, de trabalhar com essas experiências demonstra que nossas subjetividades são um recurso de grande complexidade. Me emocionei bastante com as considerações, com as respostas, bem como tive conflitos para assimilar algumas informações de modo a caber no que se propunha aquela pesquisa, afinal eu não estava em busca de verdades absolutas.

Assim, ao tensionar a fixidez dos discursos alimentados pelos estereótipos e estigmas construídos no imaginário social em relação às corporeidades de pessoas negras, sobretudo em relação às masculinidades negras e bichas pretas, propus a reflexividade e problematização dessas representações que compreendo aqui como imagens de controle (COLLINS, 2019), as desestabilizando a partir de não só uma história, me apropriando das considerações de Chimamanda dos perigos de uma história única. As histórias se faziam nas falas e nas fotografias selecionadas no estudo. Neste sentido, pude deslocar as construções de identidades fixas que permeiam a atmosfera, o *ethos* das masculinidades negras em diálogo com as imagens fotográficas que tinham a proposta de corporificar bichas pretas enquanto também masculinidades negras, numa noção de que masculinidades negras caracterizam-se inclusive como processos subjetivos constituídos em fluidez e pluralidades (MALAQUIAS, 2020; NOVELLI; MALAQUIAS, 2020).

Considerando uma perspectiva interpretativa para os sentidos das *performances de gênero* nas imagens fotográficas selecionadas, como num fazer antropológico aproximado a Geertz (1989), parti para a análise de suas poses, gestos e posturas, os modos de ser construídos também pelo vestuário, e dos relatos que me foram confidenciais, de acordo com uma relação dialógica “entre os dois lados” (COUTINHO, 1997, p. 166) que culmina “aparecer, inclusive, em seus momentos críticos” (COUTINHO, 1997, p. 166), que chamarei de momentos de afetação, pude elaborar

argumentos acerca dos *efeitos de sentido* vistos nas *performatividades* em suas representações enquanto bichas pretas – nas falas e fotografias.

Resistência, visibilidade e sensualidade foram os termos utilizados para caracterizar esses efeitos produzidos por suas performances de gênero identificadas nesse processo de análise discursiva, e foram utilizadas três imagens fotográficas de cada uma das pessoas interlocutoras da pesquisa (MALAQUIAS, 2020), lembrando que “esse corpo negro ainda que parado para falar ou fixado em fotografia enuncia sentidos” (RATTS, 2006, p. 68). Foi um processo árduo e de diversas intempéries, mormente em função do cenário pandêmico. A tarefa envolvia não só o agenciamento da minha própria subjetividade enquanto complexidade para a reflexão, mas o cuidado em relação às outras complexidades que também construíram esse processo.

Ainda naquela época não tinha conhecimento da perspectiva de Tim Ingold (2007; 2015), que a partir de Hirano (2020), compreende os gestos, os modos de andar e habilidades corporais enquanto linhas, e “considerando que as linhas narram histórias” (HIRANO, 2020, p. 61), os *efeitos de sentido* encontrados na análise de imagens, bem como as “linhas”, seriam maneiras de narrar histórias por meio das corporeidades de bichas pretas, sobretudo partindo do ponto que “as linhas expressam os sentimentos das personagens, em seus rostos, mãos, braços e pernas” (HIRANO, 2020, p. 61), que podiam ser interpretados com as imagens fotográficas e seus relatos.

Uma das fotografias mais impactantes de um dos interlocutores – negro de pele retinta, em primeiro plano enquadrando desde o rosto até parte dos ombros, trajava na cabeça uma durag de tom azul. Encarando a câmera, seu olhar se mostra bem profundo, enquanto podíamos ver a sombra azul aplicada nos olhos, seus lábios semi abertos, uma das sobrancelhas com um intervalo feito provavelmente por uma navalha, os pelos do rosto acima dos lábios e ao redor do queixo. Na orelha que aparece na foto, já que se encontra diagonalmente posicionado mostrando a pele nua dos ombros, peitoral e braço, um brinco pequeno de argola. O fundo em tom branco projeta a sombra de sua materialidade corporal e do ambiente, estimulada por alguma iluminação. Minha orientadora me questionava sobre o que a maneira de olhar, de encarar a câmera, desse interlocutor poderia dizer!

A partir dessas histórias e fotografias, compreendemos que se em 2020 pude refletir bichas pretas enquanto possibilidades de masculinidades em sua fluidez e pluralidade, ainda pensando seus corpos enquanto dispositivos do gênero masculino alinhados a signos de *feminilidade* que as identificam enquanto “afeminadas”

(MALAQUIAS, 2020; NOVELLI; MALAQUIAS, 2020), hoje trago ainda mais confrontos para essa questão.

As pessoas interlocutoras daquela época já se apresentavam, de alguma maneira, próximas à proposta de *perfechatividades de gênero* (COLLING; ARRUDA; NONATO, 2019) racializada, no sentido de se apresentar por meio das subjetividades de gays fechativos e/ou afeminados (COLLING; ARRUDA; NONATO, 2019). Todavia, buscara inclusive naquele momento tensionar para além da homossexualidade, ao considerar bichas pretas enquanto homens negros, tendo em vista que essa categoria identitária [bichas pretas] não seria fixa de discursos da homossexualidade, podendo se expandir, extrapolar para a bissexualidade ou outras formas afetivo-sexuais não-heterossexuais, distantes ou distintas da cisheteronormatividade.

Questiono: há lugar para a representação de masculinidades negras para além dos estereótipos e estigmas raciais vigentes? Ao pensarmos no cruzamento de raça e gênero, considerando classe e orientação sexual, o que podemos pensar acerca dessa lógica de representação?

Entre bichas pretas e a cisgeneridade – das masculinidades às transidentidades⁴⁴

Em diálogo com Ingold (2017), o fazer antropológico aqui pensado consiste numa “investigação generosa, aberta, comparativa e crítica das condições e possibilidades da vida humana no mundo que habitamos” (INGOLD, 2017, p. 233). Assim, resalto a condição aberta desse estudo, ou seja, sem a intenção de buscar “soluções finais, mas caminhos” (INGOLD, 2017, p. 223) que sobretudo não se tornem naturalizantes (INGOLD, 2017). Desenvolvendo o comprometimento com “uma forma de sustentabilidade que não deixa o mundo sustentável para alguns a partir da exclusão de outro, mas, ao contrário, tem um lugar para todas as pessoas e todas as coisas” (INGOLD, 2017, p. 223). Assim, considero que bichas pretas não só podem ser questão das masculinidades negras, como podemos refletir além. Além das condições de masculinidade e feminilidade, além de masculinas e femininas.

⁴⁴ Opto por me relacionar com a perspectiva de Leticia Nascimento (2021) considerando que no corpo do texto surgirá, além de trans identidades e pessoas trans, “o termo “trans*”, com asterisco, [que] sinaliza a ideia de abarcar uma série de identidades não cisgêneras.** De modo particular, as seguintes identidades estão contempladas no termo “trans*”: transexuais, mulheres transgêneras, homens transgêneros, transmasculines e pessoas não binárias.” (NASCIMENTO, 2021, p. 14) Aqui não me atenho a todas elas, ainda que utilize a mesma grafia.

Ainda com Ingold (2017), apesar de produzir sob uma perspectiva ocidental, confundir observação com objetificação seria uma grande confusão, afinal “observar não é necessariamente objetificar, é perceber o que as pessoas estão dizendo e fazendo, é olhar e ouvir, e é responder conforme a sua própria prática”. Assim, para o autor, “a observação é uma maneira de participar atentamente, e é por essa razão um modo de aprender. É isso que fazemos e vivenciamos como antropólogos” (INGOLD, 2017, p. 225).

Neste sentido, pensar antropológicamente, o fazer antropológico e o papel da observação consistem, de certa forma, no privilégio da visão criticada por Oyeronké Oyeyù mí (2021) ao tensionar as teorias de gênero dos estudos feministas de matriz ocidental. Já que objetificar a partir do olhar, da observação obedece a lógica de classificação vista na colonialidade de gênero (LUGONES, 2014) e nas imagens de controle que estereotipam e violentam (COLLINS, 2019; hooks, 2019b; HALL, 2016), faz sentido extrapolar a atmosfera dos sentidos e considerar realmente a observação enquanto participação, e não apenas isso, refletir a participação enquanto afetação (FAVRET-SAADA, 2005) ao evocar outras formas de compreensão para o fazer antropológico por meio dos sentidos em sua pluralidade, uma

noção de *cosmopercepção* (OYEWÙMÍ, 2020) que nos permita ir além da ênfase no olhar. Assim, concordo com a nigeriana Oyeronké Oyewù mí (2020; 2004), ao refletir que a importância de considerar que “significados e interpretações devem derivar da organização social e das relações sociais, prestando muita atenção aos contextos culturais e locais específicos” (OYEWÙMÍ, 2004, p. 9).

Em alinhamento com Leticia Nascimento (2021), ainda que eu discorde da visão que ronda o determinismo biológico nas discussões feministas de Joan Scott, vejo certa importância na sua contribuição ao problematizar as categorias “homem” e “mulher”, se tornando “necessário saber para além da superfície dessas palavras”, como diz a travesti, Amara Moira Rodovalho (2017). Com isso, imediatamente meu corpo entre muitas memórias se desloca para o estudo desenvolvido em 2020, e assim me recordo de uma das respostas que me afetaram bastante. Dizia: “*quero que me vejam como uma pessoa desafiando o que é de homem e o que é de mulher, mudar o sentido das coisas com a imagem da bicha preta é inspirador*”. Tão inspirador quanto a intenção da pessoa em foco, é o poder dessa narrativa na potencialização das minhas reflexões. Conseguem sentir?

Ainda que possamos refletir “homem” e “mulher” enquanto

categorias vazias e transbordantes; vazias porque elas não têm nenhum significado definitivo e transcendente; transbordantes porque mesmo quando parecem fixadas, elas contêm ainda dentro delas definições alternativas, negadas ou reprimidas” (SCOTT, 1995, p. 93)

precisamos compreender a *cisgeneridade* numa perspectiva analítica, como um sistema (VERGUEIRO, 2018). E se “homem” e “mulher” se mostram categorias tanto vazias quanto transbordantes (SCOTT, 1995), as categorias de “masculinidades” e “feminilidades” também não o seriam? Considero pontuar, portanto, que

a cisgeneridade é um conceito composto pelas compreensões socioculturais ocidentais e ocidentalizadas de gênero tidas como naturais, normais e biológicas, que são por sua vez as compreensões que fundamentam as leituras sobre vivências e corpos em termos de gênero. (VERGUEIRO, 2018, p. 43)

Assim como a proposta transfeminista de Vergueiro (2018) e Nascimento (2021) é desnaturalizar a categoria da *cisgeneridade* enquanto determinante das interpretações de gênero, tento fazer o mesmo movimento ao desnaturalizar a categoria das masculinidades nesse estudo, pensando o quão a cisgeneridade, o cissexismo e a cisheteronormatividade (VERGUEIRO, 2018) a constroi nesse imaginário dito masculino estabilizante, rígido e branco refém da supremacia branca capitalista (hooks, 2019). Evoco aqui a ideia de desobediência pensada por bell hooks (2019) para tomar nossas *performatividades racializadas* enquanto formas de exercer essa desobediência, esse atrevimento que rompe de certa forma com a colonialidade de gênero, sustentada pelo sistema – ou melhor, *cistema* (VERGUEIRO, 2018).

É válido pontuar que enquanto categoria analítica, a “cisgeneridade parte de três aspectos, ou traços, interdependentes: a pré-discursividade, a binariedade e a permanência das identidades de gênero” (Vergueiro, 2018, p. 44), as quais, “produzem uma cisheteronormatividade que anormaliza, inferioriza, extermina, de formas interseccionais, diversidades corporais e identidades de gênero” (VERGUEIRO, 2018, p. 26-27), desenhando esse *cistema*.

Com inspiração nas provocações necessárias acerca das questões que produzem discursos de gênero, e mais especificamente no tensionamento da categoria da *cisgeneridade*, bem como a cisheteronormatividade e o cissexismo apontado por Viviane Vergueiro (2018), considero válido questionar os processos de sociabilidade, as ações sociais que afetam as subjetividades das identidades políticas aqui representadas – masculinidades negras e bichas pretas – de forma a retomar o papel da *cisgeneridade* nesses processos bem como da racialização ou “racismo-sexismo-heteronormatividade-

machismo-cisnormatividade” (ODARA, 2020), refletindo as vantagens e desvantagens que implicam os distintos modos de ser, de se performar as identidades *bicha preta*.

Se para Butler (2019), ao discorrer acerca da materialidade dos corpos, o sexo se torna uma norma cultural regente da materialização dos corpos em vez de um dado corporal em que se tem a construção de gênero artificialmente imposta, podemos compreender a lógica da pré-discursividade problematizada por Viviane Vergueiro (2018) e Leticia Nascimento (2021), bem como a importância da binariedade e da permanência (VERGUEIRO, 2018) nessa lógica de regulação relacionada a sexo-gênero. Assim,

as normas regulatórias do “sexo” trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual (BUTLER, 2019, p. 21)

que encontramos na noção de *cisgeneridade* proposta por Viviane Vergueiro (2018), nos lembrando como essa lógica sustenta a cisheteronormatividade e o cissexismo (VERGUEIRO, 2018) e ainda não apreende nem as masculinidades negras enquanto possibilidades de homens por não representarem o “homem branco, cis, heterossexual, de classe média, cristão, magro e sem deficiências” (NASCIMENTO, 2021, p. 41), tampouco as bichas pretas como possibilidades de existência. Assim, Leticia Nascimento (2021) nos lembra que

as experiências de outreridades vividas por mulheres negras, lésbicas, travestis, gordas, com deficiência, do terceiro mundo, do sul global, de religiões afrodiáspóricas, pobres; enfim, essas outras que não encontram reciprocidade nem na mulher branca, cis, heterossexual, de classe média, cristã, magra e sem deficiências nem no homem branco, cis, heterossexual, de classe média, cristão, magro e sem deficiências, são cruciais para o delineamento dos feminismos como se configuram na atualidade. (NASCIMENTO, p. 40-41, 2021)

Se pensarmos em bichas pretas enquanto uma categoria que exprime o cruzamento, as avenidas identitárias da interseccionalidade (AKOTIRENE, 2020) de raça, classe, gênero e sexualidade, quais os limites e tensionamentos produzidos por suas *performances de gênero*, por suas *performatividades*?

Vale mencionar que neste ponto, me alinho a Vi Grunvald (2022) para suas contribuições acerca das noções de “reXistência; e de “desidentificação”, a partir de Muñoz. A autora propõe “a noção de reXistência”, utilizada para a qualificação do “musical” de Linn da Quebrada (GRUNVALD, 2022, p. 6) e que aqui me aproprio para

tensionar e refletir a categoria de bichas pretas bem como masculinidades negras. Assim, a autora comenta que reXistência

é um neologismo nascido e criado nas ruas e lutas emancipatórias que amalgama sentidos de resistência e existência. A resistência é política e também física por contraposição a uma noção tomada como puramente simbólica. Trata-se da insistência de corpos no mundo a despeito de uma necropolítica que quer eliminá-las e que se coaduna com a violência institucional e de Estado que acomete, diariamente, corpos sexo-gênero dissidentes, racializadas e precarizadas. A existência é, por sua vez, um escracho de vida, uma celebração de outras formas de co-habitar o mundo e construir relações outras que não aquelas marcadas pela cisnormatividade, racismo, classismo e outras opressões que permitem com que o próprio direito à existência seja diferencialmente distribuído e franqueado a depender desses marcadores sociais da diferença e desigualdade social.” (GRUNVALD, 2022, p. 6)

Considero problematizar as “avenidas identitárias” (AKOTIRENE, 2020) que se cruzam à minha perspectiva em raça, classe, gênero e sexualidade, para extrapolar os limites da categoria *bichas pretas* me alinhando com Vi Grunvald (2022), no intuito de que nesse tensionamento a categoria desestabilize identidades fixas acerca das imagens de controle (COLLINS, 2019) incorporadas em estereótipos, propondo que “nessa desroteirização sexual que é também uma desidentificação com experiências homo e trans eróticas que conferem privilégio máximo ao pau, trata-se, assim, de minar padrões da masculinidade hegemônica” (GRUNVALD, 2022, p. 14), considerando aqui bichas pretas – seja enquanto possibilidades de masculinidades negras não-heterossexuais ou enquanto pessoas negras trans*, não cisgêneras⁴⁵.

Assim, as *performatividades* de gênero que se afastam desse imaginário que compreende a masculinidade hegemônica ou mesmo de feminilidade, como as de bichas pretas – considerando maneiras de se vestir e de se comportar, se posicionar – são dispostas à violência, pois ainda se interpreta que “certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas” (BUTLER, 2017, p. 44) constituindo lugares de abjeção (BUTLER, 2019). Neste sentido, no lugar de abjeção (BUTLER, 2019) “é contraposta a bixa afeminada que, a partir dos roteiros sexuais hegemônicos e marcados pelo binarismo de gênero, seria seu oposto complementar” (GRUNVALD, 2022, p. 10).

⁴⁵ “É importante que não criemos estruturas rígidas de enquadramento das corporalidades trans*, por isso, insisto que toda corporalidade não cisgênera é trans*.” (NASCIMENTO, 2021, p. 67)

Ao pensar em *lugares de abjeção* (BUTLER, 2019), reitero que

O cenário de desejos e interações erótico-sexuais emergido por Linn da Quebrada em sua obra é, contudo, diferente de ambos os modelos. Diferencia-se do modelo hierárquico na medida em que a masculinidade, tendo sido incorporada como valor ao universo de interação homossexual masculino, deixa de ser prerrogativa da heterossexualidade. Mas se diferencia também do modelo igualitário por evidenciar como a absorção da masculinidade como valor que determina a performance erótica ideal entre gays acabou alijando social e sexualmente aqueles corpos de homem, mas não de macho, isto é, as corpos que “deveriam ser masculinos”, mas que são marcadas como femininas e, portanto, não desejáveis. (GRUNVALD, 2022, p. 12)

Bichas pretas ocupam um lugar de abjeção por desestabilizarem muitas vezes as ideias fixas e normatizadas de homem e mulher bem como a cisgeneridade, assim, seriam *masculinidades negras abjetas*? E enquanto identidades racializadas trans*?

Assim, as *performatividades* de gênero que se afastam desse imaginário que compreende a masculinidade hegemônica ou mesmo de feminilidade, como as de bichas pretas – considerando maneiras de se vestir e de se comportar, se posicionar – são dispostas à violência, pois ainda se interpreta que “certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas” (BUTLER, 2017, p. 44) constituindo lugares de abjeção (BUTLER, 2019). Neste sentido, no lugar de abjeção (BUTLER, 2019) “é contraposta a bixa afeminada que, a partir dos roteiros sexuais hegemônicos e marcados pelo binarismo de gênero, seria seu oposto complementar” (GRUNVALD, 2022, p. 10).

Ao pensar em *lugares de abjeção* (BUTLER, 2019), reitero que

O cenário de desejos e interações erótico-sexuais emergido por Linn da Quebrada em sua obra é, contudo, diferente de ambos os modelos. Diferencia-se do modelo hierárquico na medida em que a masculinidade, tendo sido incorporada como valor ao universo de interação homossexual masculino, deixa de ser prerrogativa da heterossexualidade. Mas se diferencia também do modelo igualitário por evidenciar como a absorção da masculinidade como valor que determina a performance erótica ideal entre gays acabou alijando social e sexualmente aqueles corpos de homem, mas não de macho, isto é, as corpos que “deveriam ser masculinos”, mas que são marcadas como femininas e, portanto, não desejáveis. (GRUNVALD, 2022, p. 12)

Bichas pretas ocupam um lugar de abjeção por desestabilizarem muitas vezes as ideias fixas e normatizadas de homem e mulher bem como a cisgeneridade, assim, seriam *masculinidades negras abjetas*? E enquanto identidades racializadas trans*?

Considerações finais – Para além das masculinidades...

Chimamanda (2019) comenta ainda que “é assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna” (ADICHIE, 2019, p. 12) e minhas considerações, provocações são feitas para demonstrar e refletir mais de uma versão acerca das *performatividades racializadas de gênero*, das masculinidades negras, de bichas pretas.

Ao rememorar os escritos do ano de 2020, já havia pensado em tensionar a categoria de bichas pretas alinhada ao campo das masculinidades de forma que pudesse apontar que não performam maneiras corporificadas de masculinidades hegemônicas, não apenas considerando que suas performances de gênero são afetadas e construídas por códigos e signos que a cultura interpreta como sinônimos de *feminilidades*, todavia refletindo que não ocupam o mesmo lugar da construção social vista na categoria de homem. E no momento me permito questionar ainda mais: por que falarmos apenas em *feminilidades e masculinidades* como as únicas maneiras de representação, de expressão, de *performatividade de gênero*? E as *performatividades* que extrapolam esses limites, ainda binários? E de que maneira “abarcam cada vez mais experiências de mulheridades e feminilidades, como as vivenciadas pelas mulheres transexuais e travestis” (NASCIMENTO, 2021, p. 20)?

Considero “a categoria travesti em suas diversas expressões, desde travestis não binárias, mulheres travestis ou apenas travestis, como possibilidades de autodeterminação de nossas experiências de “outriedades”⁴⁶.” (NASCIMENTO, 2021, p. 29), bem como o transfeminismo reconhece que muitas performances e experiências não escritas dentro do termo “mulheridades” possam ser parte do feminismo, como as que se reconhecem dentro das travestilidades (travestigeneridades). (NASCIMENTO, 2021, p. 29).

Reforçar que “temos de pensar nas muitas marcas que nos tornam quem somos de modo interseccional, sem uma perspectiva hierárquica e essencial” (NASCIMENTO, 2021, p. 43) é imprescindível. Com base nas palavras de Chimamanda (2019), que nos instiga a refletir a história única, o que ouvimos sob apenas uma perspectiva fixa, sem mutabilidade e que nos leva a uma única versão. Logo, volto a questionar o estatuto das masculinidades e sua construção, bem como o olhar para as feminilidades, que se

⁴⁶ “Como mulheres transexuais e travestis, os deslocamentos das outriedades se movem de modo a produzir a vulnerabilização de nossas existências. Nossas outriedades estão além; somos, de certa maneira, o Outro do Outro do Outro, uma imagem distante daquilo que é determinado normativamente na sociedade como homem e mulher.” (NASCIMENTO, 2021, p. 35).

construiu a partir do que se entende enquanto masculinidade, em oposição, numa lógica binária estabilizante. Por isso

a importância de um conceito de gênero que não seja nem universal nem essencial e que possa permitir a afirmação de mulheridades, um termo que pluraliza a noção de mulher e de feminilidades, no intuito de reconhecer que existem performances de gênero femininas experimentadas por corpos que não necessariamente se entendem como mulheres. [...] Nesse grupo, incluo as pessoas não binárias que rejeitam a ideia de mulheridades, mas percebem que suas performances dialogam com as múltiplas expressões das feminilidades. Entendo que as mulheres podem performar feminilidades, mas nem todas as performances femininas se reivindicam dentro das mulheridades. (NASCIMENTO, 2021, p. 37)

Refletir se bichas pretas cisgêneras vivenciam as opressões e em que níveis, pensando a negociação dessa performatividade, é refletir que “a sexualidade é o nódulo não apenas de crítica de um padrão cisnormativo e excludente de erotismo, mas, [...] de constituição de novos lugares do desejo e do sujeito ou, [...], novas formas de vida.” (GRUNVALD, 2022, p. 10). E ser bicha preta “não é apenas desidentificação de estratégias pautadas na heterossexualidade, mas a cisnormatividade de práticas sexuais que se tornam centros normativos mesmo dentro de populações LGBTQIA+” (GRUNVALD, 2022, p. 12), tendo em vista ainda que a marginalização é diferente a cada corporalidade e performatividade, sobretudo se considerarmos os códigos e signos que constroem essas subjetividades que não são únicas, assim é importante lembrar que quanto mais próximas ao que se entende por signos de *feminilidade*, mais à margem, mais abjeta.

É válido pensar sobre a permanência (VERGUEIRO, 2018) das identidades e a questão da negociação para ocupar certos espaços de poder. Em *transidentidades* bichas pretas, o buraco é mais embaixo: *performatividades* que abrem mão de se alinhar necessariamente a códigos e discursos cisnormativos e cissexistas presentes nas interpretações binárias. Volto a considerar que a articulação da binariedade (VERGUEIRO, 2018) se torna um problema até para pensar bichas pretas e masculinidades negras, afinal ainda se constroem imagens a partir de códigos binários de representação, considerando vestuário, gestos, poses, o que gera a exclusão e não a inclusão dessas identidades em nenhuma lógica vigente – são homens ou o quê? Mulheres? Travestis? Seriam não binárias? São apenas homossexuais? Bissexuais, pansexuais? Quais os limites?

Como palavras de inspiração para o desenvolvimento dessa movimentação proposta, me deixo afetar pela escrita de Vi Grunvald (2022), refletindo sobretudo que

As pessoas com as quais Linn da Quebrada quer construir pontes e vínculos para sobreviver não são, de forma marcada, pessoas implicadas no mundo artístico da música, mas no mundo das lutas corporificadas que formam coalizão com sua própria reXistência em uma localidade que tanto afeta seu musicar quanto é construído por ele. (GRUNVALD, 2022, p.14)

E aqui, admito e confesso fazer parte dessas pessoas que se vê nas pontes e vínculos acionados pela arte de Linn da Quebrada! Enquanto *bicha preta*, como *bicha travesty*, ou ainda corpo que vivencia e experiencia – em termos ocidentais – a não-binariedade, desafiando uma matriz epistemológica, a qual apenas me vê enquanto abjeção, alteridade, constituinte de outreridades e outridades, insisto em me posicionar como sujeita e não mais como objeto, não mais como pessoa subalternizada, não mais como alguém fora da curva. Como criação das *escrevivências* de Conceição Evaristo, da sensibilidade e profundidade em Beatriz Nascimento que conclamam o corpo-documento, do atrevimento acionado por Lélia González, saibam que me proponho a falar para que não falem por mim. Como nos ensinou Chimamanda Ngozie Adichie, não há história única. Essa é minha diáspora!

O quão ainda precisamos avançar nas discussões que tangem o cruzamento dos marcadores sociais da diferença, de modo a se aproximar de uma política interseccional na prática que não se torne estruturante ao pensarmos nos discursos e imagens das masculinidades, sobretudo masculinidades negras? Com tantas invasões em nossas territorialidades subjetivas, em nossas subjetividades que são plurais, distintas, contraditórias e conflituosas, como apreender o argumento de Fanon (2008), que nos lembra a capacidade de invasão acionada pelo mundo branco, ou como sugere bell hooks (2019), a supremacia branca na construção de subjetividades negras?

Como refletir as subjetividades de bichas pretas em relação às masculinidades negras? Ou mais, o quanto de desnaturalização de uma matriz *cissexista* precisamos desenvolver para que consideremos bichas pretas enquanto possibilidades de expressão das masculinidades negras?

Deixem que as *bichas pretas* se expressem e que se autoidentifiquem. Bichas pretas são o que considero como potencialidades de representação de subjetividades negras. Ainda que sejam homens negros, não serão corpos que performam e bebem dos privilégios supremacistas brancos, da branquitude. Considerando que nessa intersecção

se faz presente também a orientação sexual, que as elimina da lógica sexo-gênero-desejo, delimitando as imagens que se associam às suas corporalidades. Se incluirmos ainda as pessoas negras não binárias que se identifiquem enquanto bichas pretas, intensificamos também essa discussão. Enquanto pessoas de não conformidade de gênero, pertencem a um não-lugar no imaginário dos discursos de gênero, na lógica sexo-gênero-desejo. Se localizam numa outridade impensável, abjeta – como aberração?

E mais, se pensarmos que algumas corporalidades bichas pretas ainda se identifiquem enquanto pessoas trans e travestis, teremos mais tensionamentos nessa fábula racista, cissexista, cisheteronormativa. Pois na impossibilidade de fixar uma identidade de gênero a essas pessoas, se repete a violência que as exclui do imaginário enquanto possibilidades, maneiras de ser, de tornar-se sujeitas quando na verdade são tão construídas quanto as identidades de pessoas cisgêneras, para me apropriar de Letícia Nascimento (2021) e Viviane Vergueiro (2018).

Ao pensar as identidades em mutabilidade e deslocamento, em constante construção, em devir, me aproximo das considerações que se distanciam de uma coerência identitária, o discurso da permanência que se encontra em meio à categoria de cisgeneridade (VERGUEIRO, 2018). Por isso, acho válido refletir que há bichas pretas enquanto pessoas cisgêneras, há bichas pretas enquanto pessoas trans*, há bichas pretas não binárias, há bichaspretas... Longe de buscar classificações totalizantes, imutáveis, homogeneizantes, também proponho que pensemos tais subjetividades não apenas em diálogo com as possibilidades de *masculinidades negras* – que não caracterizam uma ordem hegemônica em relação aos homens brancos – como também subjetividades atravessadas por discursos de *feminilidades*, *mulheridades*⁴⁷, *hombridades*, *travestigeneridades* (NASCIMENTO, 2021).

Logo, o que vale enfatizar são as diferenças desencadeadas nas experiências e vivências de cada contexto, de cada sujeita, sujeito ou sujeite. De que forma as opressões operam e afetam os contextos dessas subjetividades. Tratar bichas pretas enquanto cisgêneras, não cis, trans*, travestis pouco importa, pois, cada subjetividade produzirá em devir uma performatividade, o que deve se reconhecer é a potencialidade dessas subjetividades enquanto formas de ser, e se posicionar no mundo.

⁴⁷ Me aproprio aqui de “mulheridades”, e não “mulher”, no singular, para demarcar os diferentes modos pelo quais podemos produzir estas experiências sociais, pessoais e coletivas. Além disso, a ideia também é conferir movimentos de produção, visto que o termo “mulher” pode sinalizar algo que se é de modo essencial.” (NASCIMENTO, 2021, p. 14).

O meu papel ao escrever aqui não é utilizar uma régua que delimita a partir de qual questão podemos ser ou não bichas pretas. Isso é uma lógica colonial, a qual proponho nos distanciarmos, bem como da violência que se expressa na imposição da permanência. A cretina pré-discursividade da cisgeneridade é uma armadilha muitas vezes silenciosa que, ao trabalhar com conceitos estruturados de categorias de gênero binárias ao pensarmos o que é “ser mulher e ser homem”, instaura a permanência como forma de controle de nossas subjetividades e conseqüentemente de nossas identidades.

Às bichas pretas que no plano da autoidentificação (NASCIMENTO, 2021; RODOVALHO, 2017) se entendam como pessoas cisgêneras, às bichas pretas que se autoidentificam como pessoas transgêneras, não binárias, ou que como eu se conectam com a possibilidade de tornar-se “*bicha travesty*”, pensemos que lugares e de que modo nossas *performatividades* constroem afetação, desordem às lógicas de poder centradas na branquitude, a desobediência, o atrevimento, o agenciamento dos [nossos] corpos-documento, o aquilombamento, e ainda a produção de corporalidades políticas portadoras de afrofuturismo como formas de reXistência a colonialidade de gênero. E sobre essa última indagação deixarei para esboçar mais em outro momento...

Bichas pretas, avante!

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.
ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**. Tradução de Veronica Dominelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: N-1 Edições; Crocodilo edições, 2019a.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544-552, 2 sem. 1995.

COLLING, Leandro; ARRUDA, Murilo; NONATO, Murilo. 2019. “Perfechatividades de gênero: a contribuição das fechativas e afeminadas à teoria da performatividade de gênero”. **Cadernos Pagu**, n. 57: 1-34. DOI10.1590/18094449201900570002

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**. São Paulo: Boitempo, 2019[2000].
CONNEL, R.; MESSERSCHMIDT, J. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril/2013.

COUTINHO, Eduardo. O cinema documentário e a escuta sensível da alteridade. **Projeto História**. São Paulo, n.15, p. 165-191, abril, 1997.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 121-139.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. **Cadernos de Campo**, n.13, 2005, p. 155-161.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GROSSI, Miriam. Masculinidades: Uma Revisão Teórica. **Antropologia em Primeira Mão**. n. 1. Florianópolis, 2004.

GRUNVALD, Vi. Terrorismos e pontes do musicar local: Linn da Quebrada e seu ativismo de reXistência e desidentificação. **Revista de Antropologia**, v.65, n.2, 2022.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO: Apicuri, 2016. HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **cadernos pagu**, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. O antropólogo-Cineasta E O Nativo-a(u)tor: As transformações De Oumarou Ganda E Petit Touré Em Eu, Um Negro, De Jean Rouch. **GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista De Antropologia** 5 (1). São Paulo, 2020.

hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo, Editora Elefante, 2019a.

hooks, bell. **Olhares Negros: Raça e representação**. São Paulo: Editora Elefante, 2019b. INGOLD, Tim. Antropologia contra etnografia. **Cadernos de Campo**, v. 26 n. 1. 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B (org.). **Pensamento feminista: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 52-83.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas** v. 22 n. 3. 2014.

MALAQUIAS, Gregory Alexandre. **Bichas pretas: performances de gênero em corpos de masculinidades marginalizadas**. 2020. 1 recurso on-line (25 p.) Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Artes, Curso de Moda, Florianópolis, 2020. Disponível em: <http://sistemabu.udesc.br/pergamumweb/vinculos/000087/0000872e.pdf>. Acesso em: 24 set. 2023.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. [1990] In: RATTS, Alex (org.). **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Leticia. **Transfeminismo**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

NOVELLI, Daniela. MALAQUIAS; Gregory Alexandre. Bichas pretas e performances de masculinidades marginalizadas no século XXI. In: BATISTA, Fabiano Eloy Atílio (org.). **Mídia, Moda e Sociabilidades: relações de gênero e sexualidade, aspectos sociais e identitários na cultura brasileira a partir do século XXI**. Curitiba: Editora Bagai, 2020.

ODARA, Thiffany. **Pedagogia da desobediência: travestilizando a educação**. Salvador: Devires, 2020.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Tradução para uso didático de: OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006.

RODOVALHO, Amara Moira. **O cis pelo trans**. Revista de Estudos Feministas, n. 25 v. 1. 2017.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995.

VERGUEIRO, Viviane. **Sou travestis: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial**. Brasília: Padê Editorial, 2018.

13 Eu e meu pai: homens negros (não) sabem amar por Thiago da Silva Santana

Resumo: Este artigo é fruto de uma inquietação pessoal, como, provavelmente, todos os que escrevi até agora; contudo, neste busco analisar, a partir da minha própria relação parental, o fazer-família, interceptado por marcadores de gênero, sexualidade, geracional/idade, classe e raça. Este interesse de reflexão estava adormecido durante o desenvolvimento de minhas pesquisas anteriores, pois tais relações familiares representam, muitas vezes, lugares de afetos e significados que eu gostaria que permanecessem inexplorados. No entanto, ao acompanhar as narrativas familiares de meus interlocutores, homens-negros-quilombolas, encontrei uma espécie de espelho com o qual pude olhar para alguns aspectos do meu próprio passado, aquilo que talvez possamos chamar de serendipidade, que só acontece quando o que procuramos já está no nosso imaginário, só não tínhamos a ciência de que procurávamos por aquilo. Assim, a análise das relações que estabeleço com meu pai, ou seja, ter um interlocutor/parente, é um desafio para o fazer antropológico diante das implicações éticas, morais e metodológicas que podem surgir neste trabalho.

Palavras-chave: Fazer-família; raça; gênero; classe.

Introdução

Qual sua solução, senhor? Não me pressione. Não me force a dizer o que você deveria saber.

Se você não recupera o homem que está diante de ti, como posso supor que você recupera o homem que está em você? Se você não quer o homem que está diante de ti, como posso acreditar que este homem talvez esteja em você? Se você não reivindica o homem, se você não sacrifica o homem que está em você

Frantz Fanon - Toward the Africa revolution

Este artigo representa um desvio e, ao mesmo tempo, uma extensão de minha pesquisa antropológica em vários aspectos. Enquanto meu trabalho normalmente se concentra na análise das relações e modos de construção familiares entre homens negros quilombolas e seu papel político, com este escrito, ousei adentrar minha própria relação parental com meu pai, ambos sendo homens negros, mas diferindo em gerações, níveis de escolaridade, experiências cosmopolitas, orientação sexual, e diversos outros aspectos. Dessa forma, também examinei a dinâmica da construção familiar a partir da minha

vivência pessoal, levando em consideração a influência de marcadores sociais como gênero, sexualidade, idade, classe e raça.

De fato, este artigo surge a partir de uma inquietação pessoal, assim como talvez tenha acontecido com todos os textos que escrevi até o momento. No entanto, minha motivação particular para empreender esta análise está ligada a uma reflexão sobre até que ponto a abordagem antropológica pode ser invasiva quando se trata de questões familiares. Ao contrário de estudos sobre trabalho, comunidades ou entre outros, a esfera familiar é frequentemente considerada sagrada, e estabelecer um diálogo fluente com os interlocutores pode ser complicado, demorado e requer muita sensibilidade.

Desta forma, acredito que o principal motivo que me levou a escrever este texto é a busca por compreender como os diversos homens negros, que são interlocutores da minha tese de doutorado, têm se sentido ao discutir a temática familiar. Numa tentativa, talvez, de me aproximar ao máximo ao sentimento causado ao outro, àquele com quem eu estou tecendo a experiência da pesquisa para tese.

A dificuldade de abordar temas como família, paternidade e masculinidade com homens negros é enraizada em uma complexidade estrutural profunda: a opinião generalizada de que homens negros não devem demonstrar suas emoções, não têm permissão para chorar e, muitas vezes, são desencorajados a expressar suas emoções sentimentos mais profundos. Isso se tornou um estigma arraigado em nossa comunidade. Aqueles que ousavam desafiar essa norma frequentemente eram vistos como tendo comprometido sua própria masculinidade, como se demonstra sensibilidade fosse uma evidência de fragilidade e falta de virilidade, tornando-se um não-homem.

Essa dinâmica de repressão emocional e conformidade com estereótipos de gênero tem perpetuada uma cultura que incentiva a comunicação aberta e sincera entre homens negros sobre assuntos familiares e emocionais. É essencial compreender e desafiar esses preconceitos para criar um espaço onde os homens negros possam compartilhar suas experiências, sentimentos e perspectivas sem o temor de serem julgados por não se encaixarem em ideais ultrapassados de masculinidade.

Também é importante considerar a questão de classe. Embora não haja uma discrepância gritante de classe entre nós - eu e meu pai - existem o que eu costumo chamar de "locais de classe" diferentes. São lugares que eu ocupo e que nunca se abriram para meu pai, o que de alguma forma nos aproxima na perspectiva do orgulho paterno, mas também nos afastava, pois muitas vezes eu me sentia como um estranho. O capital cultural (Bourdieu, 1977) que meu pai tinha para oferecer nunca pareceu algo que realmente me

interessasse. No entanto, só compreendi esse desinteresse quando entrei em contato com a antropologia. O processo de fazer-antropologia me fez refletir sobre minhas próprias relações e reconfigurar algumas questões.

Curiosamente, neste texto, talvez vejamos o pesquisador e os sujeitos da pesquisa mais distantes do que em qualquer outro contexto: um pai e seu filho. Isso me faz pensar nas palavras dos antropólogos clássicos, que frequentemente destacam a necessidade de um certo distanciamento para que a antropologia seja eficaz.

Este texto, em sua essência, emerge do meu profundo envolvimento com o campo de pesquisa da minha tese e das reflexões pessoais que esse período de atualização me proporcionou. É que, de certo modo, este texto pode ter o propósito direto para auxiliarme a compreensão de como a dinâmica familiar pode ser abordada e interpretada de maneiras distintas, mesmo entre indivíduos de uma mesma família que estreitam laços consanguíneos. Talvez, de fato, este texto não se encaixe perfeitamente no molde da antropologia clássica, mas isso não é um problema.

Tão perto, tão longe

Escrever sobre a relação entre meu pai e eu não foi a minha primeira escolha, pois inicialmente não percebi nada extraordinário nessa história, talvez a considerasse apenas mais uma dentre tantas outras famílias brasileiras. No entanto, foi precisamente essa aparente banalidade que me levou a escolher este caminho. Reconheci que esta não é a forma usual pela qual eu conduzo minha pesquisa antropológica, especialmente de maneira tão pessoal. Em minha dissertação de mestrado em antropologia social, referime repetidamente a experiências familiares, mas evitei adentrar minha história pessoal, que é repleta de questões em aberto e influências pessoais profundas. Este é o meu caminho na antropologia? Como posso manter a alteridade em uma história onde um dos protagonistas sou eu e o outro é alguém que me afeta diretamente? Embora não tenha respostas definitivas para essas questões, acredito que este texto representa uma tentativa de romper com as convenções tradicionais da antropologia.

De acordo com Daniela Versiani (2022), a elaboração alternativa é uma estratégia para produzir conhecimento a partir do pressuposto de que, em suas atividades como pesquisadores da cultura, críticos e teóricos literários estão imbuídos de políticas de leitura que moldaram os textos e conhecimentos que produzirão. No entanto, não vejo este artigo como uma autoetnografia, pois, embora eu esteja presente nos objetos de

estudo, a análise se concentra na relação que meu pai e eu estabelecemos como pai-homem-negro e filho-homem-negro.

Se, no entanto, o que escrevi neste artigo se aproxima mais do que comumente conhecemos como autoetnografia, é importante reconhecer que a autoetnografia é frequentemente rejeitada no âmbito da antropologia e em abordagens mais tradicionais de pesquisa científica. Isso se deve às dificuldades em alcançar a tão buscada neutralidade na condução e análise das investigações. No entanto, devemos entender que a neutralidade é uma ilusão, uma vez que todas as nossas escolhas e ações como pesquisadores são inevitavelmente influenciadas por nossa subjetividade e posicionamento político.

Escrever sobre uma relação que é simultaneamente distante e próxima, tanto fisicamente quanto emocionalmente, pode parecer uma introspecção sobre meus próprios sentimentos, uma espécie de busca terapêutica que deveria ser resolvida em outro contexto. No entanto, essa não é a principal intenção deste escrito, embora possa estar relacionada de alguma forma. O que me motiva a escrever é a tentativa de compreender o meu lugar em um campo de pesquisa que se dedica a compreender relações tão íntimas como as familiares. Assim, voltei-me para a minha própria relação e para as análises que realizei, em raros momentos de conversa com meu pai ao longo de mais de trinta anos de "relação". Para compreender como isso poderia e iria afetar o outro, eu olhei para mim. Obviamente, pensei que esse texto poderia ser uma forma de exposição muito grande, para mim e para meu pai, remexer os segredos de nossa relação e colocá-las no papel é imortalizá-las. Não desejo imortalizá-las, nem desejo compreendê-las de fato, talvez, desejo entender como escrevê-las afetará a mim.

Em última análise, este artigo representa uma tentativa de navegar por águas desconhecidas para minha pesquisa antropológica, desafiando as normas convencionais e buscando compreender como a nossa própria história familiar pode enriquecer nossa compreensão das dinâmicas familiares mais amplas, mesmo que isso envolva uma exposição pessoal e um exame profundo de nossos próprios sentimentos e experiências.

Notas etnográficas de uma paternidade negra

Sexualidade e Afeto

Já havia passado do meio dia do primeiro dia de dezembro de dois mil e vinte um, quando retornei à casa dos meus pais, o lugar que havia deixado dois anos atrás para mudar para o sul do Brasil e começar meu mestrado. Ao chegar, encontrei minha mãe dando os últimos retoques em casa, preparando-a para a minha chegada. Comemos juntos

e horas atualizando um ao outro, exatamente como minha mãe e eu gostamos: apenas nós dois.

Entretanto, já haviam se passado mais de cinco horas quando me dei conta de que também tinha um pai. Ele havia trabalhado até o meio-dia, mas eu esperava que, após esse horário, ele já estivesse em casa. Afinal, era seu único filho que voltava para casa após um ano fora. Era natural que um pai quisesse se encontrar com seu filho nessas situações. No entanto, meu pai só chegou tarde da noite, visivelmente embriagado, e seu rosto não demonstrou nenhuma expressão. Nos cumprimentamos com um simples aperto de mãos.

A lembrança mais antiga da vida do meu pai que ele compartilhou comigo, deve datar 1974, ele tinha dez anos. Sua mãe havia mandado que ele fosse cobrar a ajuda financeira do seu pai. Seus pais eram separados. Meu avô havia ido embora depois de sete filhos - seis homens e uma mulher. Ela era marisqueira e lavava roupa para fora; ele, após a separação, trabalhou em um bordel, tudo isso em Nazaré das Farinhas, na Bahia. Então, meu pai saía de casa, aos dez anos, e ia de encontro ao próprio pai, no bordel. Numa dessas, meu avô perguntou “Já conheceu mulher, menino?”.

Eu recorro desta conversa, estávamos sentados na sala, eu havia chegado alguns dias atrás, era domingo e, como todos os domingos, meu pai consumia bebida alcoólica e ouvia som nas alturas. Pouco importava se incomodasse os vizinhos, ou minha mãe, ou a mim. Aquele dia era o dia dele. Seu dia completo de descanso. Rotineiramente no domingo, ele acorda cedo, toma café, visita a mãe, por volta do meio-dia estava de volta e então começa a beber. Milagrosamente, eu estava em casa quando ele voltou e no meio da tarde aquela conversa ocorreu, a conversa mais longa que tive com meu pai em trinta e dois anos e uma das poucas de toda minha vida, mais tarde naquele dia, eu anotei o que achava importante.

“Você perdeu a virgindade com quantos anos?”, ele me perguntou, discretamente, como se esperasse uma das minhas respostas grosseiras. Um tempo depois, eu fiquei pensando o quanto a sexualidade pode ser algo importante para os homens, exatamente por esse diálogo. Por causa da minha sexualidade, ou da leitura da minha sexualidade feita por meu pai, sempre que podia ele falava sobre o assunto comigo. Obviamente ele não estava me perguntando sobre minhas relações homossexuais, porque para ele aquela conversa só poderia existir se estivéssemos falando entre homens e mulheres.

Nunca entendi por que a sexualidade era uma questão tão premente para meu pai. Uma fiscalização excessiva sobre a vida dos outros, querendo acompanhar com atenção

quem eu estava, o que estava fazendo, com quem me deitava. A sexualidade, ou mais especificamente, a heterossexualidade - considerada por ele como a norma - tinha grande importância. Isso reflete uma tendência comum entre muitos homens que aprendem sobre sexualidade com base na masculinidade hegemônica (Connell e Messerschmidt, 2013). Essa abordagem é fundamentada na ideia de que “masculinidade é uma experiência coletiva em que um homem busca reconhecimento através de práticas com as quais conquistará visibilidade e status social perante seu grupo” (SOUZA, 2013, p.36). Assim, saber da minha vida sexual era me apresentar a um poder masculino que eu deveria, desde sempre, conhecer, ainda que eu demonstrasse uma contínua e involuntária resistência a esta masculinidade. Isso ocorria porque, como argumenta Oliveira (1988), a masculinidade hegemônica é uma estrutura de poder nas relações sexuais, buscando excluir qualquer variação do comportamento masculino que não se ajuste aos seus padrões (*apud* Carrigan, Connel e Lee, 1998, p. 4). Consequentemente, a sexualidade se tornou um elemento presente em nossa relação pai-filho, eventualmente como uma validação da masculinidade, ao mesmo tempo que afastava qualquer possibilidade de aceitar uma sexualidade que se afastasse do padrão heterossexual.

É importante ressaltar que meu pai estava reproduzindo padrões que ele próprio havia internalizado desde sua primeira infância. Ele acreditava que era seu dever transmitir esses padrões de comportamento que governam as relações interpessoais, como destacado por Moore (2008, p.11). Tudo isso foi enraizado em uma complexa rede de normas sociais que se originou no chamado "pacto do sexo" entre homens. No entanto, é crucial a consideração de que existe uma diferença notável entre homens negros e brancos quando se trata de questões sexuais, assim, nesta falomaquia (Souza, 2013), os brancos saem na frente. Para o homem branco, a sexualidade muitas vezes se torna um trunfo, uma espécie de manto que encobre suas ações. Isso muitas vezes está ligado à infantilização (Bento, 2022), que permite que ele exerça sua sexualidade da maneira que quiser, muitas vezes ignorando o desejo ou a negação do outro. Na branquitude, a sexualidade do homem branco frequentemente assume prioridade sobre todas as outras. Em caso de erro, o indivíduo é frequentemente desculpado com a ideia de ser “apenas um menino” que não sabe o que faz, enquanto a vítima é culpabilizada, muitas vezes acusada de estar “pedindo” por causa de sua roupa, local ou horário de onde se encontra.

Para o homem negro, a realidade é diferente, embora muitas vezes nos digam o contrário. Somos ensinados, e até mesmo coagidos, a adotar um conjunto de condutas diferentes dos homens não negros, a fim de sermos "aceitos" ou nos encaixarmos nos

papéis sociais, como apontado por Rodrigues (2020, p. 275). A sexualidade no corpo negro está intrinsecamente ligada à virilidade, à força e à suposta insaciabilidade. Ao longo dos anos, essas características foram transformadas em elementos de orgulho na cultura negra. No entanto, essa suposta dignidade muitas vezes se revela enganosa, como o canto sedutor das sereias. Ela é entregue ao homem negro de uma forma que, ao mesmo tempo, o enaltece e o retrata como um indivíduo animalizado, alguém incapaz de controlar seus impulsos sexuais e desejos. Silvio Almeida (2020) aponta que “as referências a “bestialidade” e “ferocidade” demonstram como a associação entre seres humanos de determinadas culturas, incluindo suas características físicas, e animais ou mesmo insetos é uma tônica muito comum do racismo” (Almeida, 2020, p. 28-29), para o autor, este é o processo de desumanização que, inclusive vai anteceder as práticas discriminatórias que vivemos hoje em dia. Isso o reduz a alguém que trata as relações sexuais como meros objetos, sem se importar em ser objetificado, pois seu foco principal é o sexo, em detrimento das relações amorosas, por exemplo. Rolf Ribeiro (2013) aponta que a para a branquitude, o negro não teria sexualidade, mas sim o sexo, assim poderiam ser mais facilmente associadas as estereótipos animalizantes.

No meu aniversário de treze anos, recebi uma carta anônima me chamando de “viadinho”. Por ser anônima, fiquei com medo e comentei com meus pais. Lembro de meu pai jogando o copo de cerveja na pia, seu rosto expressava algo como “todo mundo já está percebendo”, torceu a boca. Alguns meses depois, enquanto retornava da padaria, um grupo de garotos começou a me insultar com o mesmo termo. Optei por ignorá-los, mas as pessoas na rua insistiram em me informar que essas provocações foram dirigidas a mim. Decidi evitar compartilhar essa experiência com alguém, no entanto, antes mesmo de chegar em casa, meu pai já sabia do ocorrido. Ele desceu, empunhando um porrete que eu nunca havia visto antes em toda a minha vida, e partiu atrás do garoto que o grupo indicou como o autor dos xingamentos. Lembro-me de observá-lo correndo pela janela do nosso apartamento, com o porrete em mãos, perseguindo o garoto, por sorte não o alcançou. A partir desse ponto, surgiu uma conversa naquela tarde, na qual discutimos como talvez tenha sido melhor que meu pai não tenha conseguido confrontar o garoto, pois sua raiva naquele momento poderia tê-lo levado a cometer um ato irreversível. "Faria qualquer coisa por você", ele me disse, sem entrar em detalhes se lembrava o motivo de ter corrido atrás do menino.

Quando bebia meu pai costumava ser uma pessoa muito amorosa, dizia sem parar o quanto me amava - o que nunca fazia sóbrio - e costumava me dizer que eu era “o

homem mais bonito do Brasil”, talvez a frase que eu mais escutei em toda minha vida. Eu odiava o meu pai bêbado porque seu desejo era abraçar, beijar e conversar, o que, na maioria das vezes, não fazia. Quando chegava em casa pela semana, fazia o ritual de tomar banho, jantar, assistir o jornal, um filme e dormir, para acordar e sair para trabalhar. Essa hora eu já estava no meu quarto, tentando fingir que não existia para que a gente não precisasse conversar. Raramente ele batia na porta, trocávamos duas palavras e seguíamos caminhos diferentes.

Eu sempre me perguntei o que levou meu pai a tentar defender minha honra no bairro. Se realmente se importava comigo ou se o que importava era a fama que eu poderia vir a ter. Ainda assim, passei a enxergar as demonstrações de carinho do meu pai, sua defesa à minha heterossexualidade, e a sua ausência-presente, para compreender o que ele considerava como afeto. Dos irmãos do meu pai, ele é o único que não tinha interesse de falar com o pai dele, não o procurava não trocava fotos, não queria saber se estava vivo ou morto, eu só o vi pessoalmente uma vez e nem sei se a lembrança que tenho é real ou algo inventado em minha mente, ele me disse que “seu avô nos deixou com sua avó, ela foi meu pai e minha mãe”.

O conceito de afeto, conforme o que conhecemos, é uma construção profundamente enraizada na estrutura social em que vivemos, uma estrutura que, em sua maioria, é moldada por padrões brancos. Para os homens negros, o afeto é frequentemente ausente em suas relações interpessoais, principalmente devido à pressão do racismo estrutural. Eles frequentemente enfrentam não apenas violência física, mas também violência subjetiva em resposta às projeções de afeto.

Considerando que, de acordo com Nascimento (2022), muitos homens negros em nossa sociedade carecem de afeto paterno, surge uma questão crucial: como esses homens, que muitas vezes são pais, irmãos, tios, namorados e maridos, podem transmitir algo que eles eu mesmo desconhecem? Desde o período colonial, esses indivíduos passaram por uma série de experiências na diáspora que moldaram suas percepções de gênero, patriarcado, racialização e dominação (Brah, 2006). Essas experiências frequentemente os levaram a adotar uma postura distante e emocionalmente retraída em suas relações, perpetuando ciclos importantes.

Nesse contexto, bell hooks (1989) apresenta a ideia de uma dinâmica de submissão-dominação nas relações de amor e cuidado dos homens negros. Segundo a autora, o cuidado é geralmente expresso de maneira mais eficaz no relacionamento com mães e irmãs desses homens. No entanto, hooks (1989) argumenta que os homens negros

também precisam assumir a responsabilidade por superar seus próprios temores e inseguranças nas relações que constroem, o que implica em um resgate de sua humanidade e na desconstrução dos estereótipos que os aprisionam.

Raça e classe

Naquela tarde falamos de uma coisa que incomodava muito meu pai: meu cabelo. Quando tinha deixado Salvador, vivia raspando os cabelos crespos, “homem tem que andar com o cabelo cortado”, ele sempre me diz. Sua preocupação não era sobre a estética, eu sempre percebi que ele até realmente achava “feio” cabelos “black” - e podemos discutir o motivo em outro momento - mas o que realmente o preocupava era que em sua compreensão, aquele cabelo era um cabelo perigoso para eu andar pelas ruas da cidade. Ele me dizia que “o negro tem que saber se portar, se plantar”, uma forma de dizer que o negro tem que saber entrar e sair do lugar sem maiores problemas, esse era seu discurso máximo, se eu não soubesse me vestir ou cortar meu cabelo com frequência, eu provavelmente não conseguiria um emprego.

Sempre fiquei pensando no que um menino que fugiu de casa, do interior da Bahia, passou de racismo para acreditar que a aparência era um problema. E o quanto foi urgente para ele repassar essa informação para o único filho que teve. Uma proteção contra o racismo e ao mesmo tempo uma reprodução do racismo. A verdade é que mesmo vivendo em Salvador, cidade majoritariamente negra, o supremacismo branco era latente e constante. Diminuindo, inferiorizando, matando pessoas pretas, onde o racismo estrutural age de forma ainda mais orgânica e sistemática, pois “ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade” (Almeida, 2020, p. 20). Repassar a forma que eu deveria agir, me portar, me plantar, era uma forma de acreditar que eu poderia voltar para casa, que não seria confundido com as representações racistas que pairavam sobre o homem negro desde o período colonial, e que perduram no imaginário coletivo colocando o homem preto no lugar de, por exemplo, vagabundo e preguiçoso (Davis, 2016; hooks, 2019).

Mas meu pai sempre expressou as questões raciais com dubiedade. Ele me dizia e me orientava, como apontado acima, mas também, muitas vezes, negava o racismo ao me dizer que “para você tudo é racismo”. Ele tinha uma tendência a discordar de mim, daquilo que eu havia estudado ou que sabia, uma discussão para outro momento. Foquemos aqui, na negação ao racismo, ainda que consciente de sua existência e como a

violência colonial (Faustino, 2018) consegue fazer os indivíduos negros negarem, inclusive, as diferenças entre si. Faustino (2018) nos informa que o corpo negro, comumente, negado pelas adversidades coloniais, torna-se uma presença ausente, cercada pelas emoções que são permitidas de se sentir, emoções essas que, segundo Robin Diangelo (2018), são também políticas e fazer parte do nosso enquadramento cultural.

Então, é muito mais fácil desacreditar das agruras do racismo, ou ainda, ensinar que existe racismo, mas não é algo que deve ser levado em consideração no dia a dia do indivíduo. É transformar o racismo em um problema do negro - se você se importar é problema seu, ele existe, está aí, mas não deve te atingir -, diminuindo todas as negações que o racismo traz, como acesso a universidade ou ao trabalho digno. O discurso ensinado, sobre

o racismo ser algo apenas da cabeça de algumas pessoas doentes, é uma forma de pormenorizar o racismo, torná-lo infinitesimal, algo insólito, que não precisa de atenção, uma forma de perpetuá-lo, é uma narrativa falaciosa engendrada pelo colonialismo e, depois, repassada pela branquitude para, inclusive, pessoas negras.

A minha mudança para um estado do sul fez meu pai se contradizer naquela conversa, ele já vinha apontando suas impressões sobre Santa Catarina havia um tempo, mas naquele dia conseguiu dizer que “Santa Catarina é muito racista, vem embora!”. Aquela conversa me fez refletir, o sentimento de meu pai ser um indivíduo dúbio em relação ao entendimento sobre racismo foi colocada em cheque, porque se ele tinha consciência que o estado que se dizia a “europa brasileira” também era de um racismo explícito e, muitas vezes, pornográfico. Ele tinha consciência do racismo, sim. Ele sabia que meu corpo preto, no estado branco, traria um destaque que poderia ser fatal. Contudo, meu corpo não pode ser retirado de mim, apontava Lewis Gordon (1999, p. 33), isso porque, para o autor, somente através do corpo que conseguimos nos posicionar no mundo. O corpo torna-se parte de um projeto político que precisa ser visto e por em prática sua resistência ontológica.

Conclusão

Este artigo representa uma jornada pessoal e acadêmica de exploração profunda das complexidades das relações familiares entre homens negros. Ao afastar-me do tradicional escopo de pesquisa antropológica e adentrar minha própria relação com meu pai, busquei revelar nuances das dinâmicas familiares influenciadas por marcadores sociais como gênero, sexualidade, idade, classe e raça. É fundamental destacar a análise

sobre a repressão emocional e os estereótipos de gênero que afetam a comunicação entre homens negros sobre questões familiares, ressaltando a necessidade premente de desafiar esses preconceitos para promover uma compreensão mais profunda e uma maior abertura na comunicação.

A abordagem pessoal deste texto oferece insights notáveis sobre como as dinâmicas familiares podem ser interpretadas de maneiras distintas, mesmo entre membros de uma mesma família. Assim, buscamos lançar luz sobre as complexidades das relações familiares e a influência das normas sociais, especialmente no contexto da masculinidade e sexualidade. Isso é crucial, pois compreendemos como homens negros podem estar sujeitos a estereótipos e expectativas tradicionais sobre o papel masculino, especialmente em relação à sexualidade. A narrativa destaca como a ausência de expressões de afeto e a busca por validação de uma masculinidade hegemônica podem afetar significativamente as dinâmicas familiares. Além disso, enfatiza a importância do afeto e como a falta dele pode ser uma realidade para muitos homens negros, devido às pressões do racismo estrutural.

A conclusão deste trabalho nos leva a refletir sobre a necessidade urgente de repensar as expectativas e normas que moldam as relações familiares, especialmente quando se trata de questões de gênero e raça. Também nos recorda da importância vital de reconhecer e buscar superar os estereótipos que limitam a capacidade das pessoas de expressar afeto e cuidado uns pelos outros, independentemente de sua identidade de gênero ou origem racial. É um apelo à desconstrução destes padrões e à promoção de relações familiares mais saudáveis e inclusivas.

Em última análise, este texto nos convida a refletir sobre a complexidade das experiências raciais e como o racismo se manifesta de maneiras sutis e óbvias nas interações cotidianas. Ele também enfatiza a importância da conscientização e da resistência contra essas manifestações, e destaca a necessidade contínua de discussões sobre raça e racismo, mesmo dentro das próprias comunidades negras, visando confrontar e superar estereótipos prejudiciais e pressões sociais.

Referências

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Editora Jandaíra, 2020. (Feminismos Plurais)

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BOURDIEU, P. **Cultural reproduction and social reproduction** Jn: KARABEL, I., HALSEY, A H. Power and ideology in education. New York: Oxford University, 1977. p.487-511.

BRAH, Avtar. “**Diferença, diversidade, diferenciação**”. Cadernos Pagu, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006.

CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. “**Masculinidade hegemônica. Repensando o conceito**”. Revista Estudos Feministas, v. 21, n. 1, p. 424, jan./abr. 2013.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Biotempo, 2016.

DIANGELO, R. **Fragilidade branca**. Dossiê Racismo – revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos – ISSN 2175-8689 – v. 21, n. 3, 2018. DOI: 10.29146/eco-pós.v21i3.22528

FANON, Frantz. **Toward the African revolution**. New York: Grove Press, 1967.

GORDON, Lewis. **Bad faith and antiblack racism** New York: Humanity Books, 1999.

MOORE, Carlos W. **A Humanidade contra si mesma na busca da sustentabilidade integral: Diversidade, Diferença e Desigualdade no Jogo Social**. 2008.

OLIVEIRA, Pedro P.M. **Discursos sobre a masculinidade**. Revista Estudos Feministas, Rio de Janeiro, v. 6, n.1, p. 91-112, 1998.

RODRIGUES, W. **Desmitificando a sensualidade naturalizada do ébano: Um estudo acerca da objetificação do corpo do homem negro**. Cad. Gên. Tecnol., Curitiba, v. 13, n. 41, p. 267-284, jan./jun. 2020.

SOUZA, Rolf R. Falomaquia: **Homens negros e brancos e a luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente**. Revista Antropolítica, n.34, p. 35-52, 2013. Disponível em <http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/article/viewArticle/168>.

VERSIANI, Daniela. **Autoetnografia: uma alternativa conceitual**. Letras de Hoje. Porto Alegre. v. 37, nº 4, p. 57-72, dezembro, 2022.

14 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Família é Política: interseções entre gênero, sexualidade e violência” por Bruna Fani Duarte Rocha⁴⁸ e Thiago da Silva Santana⁴⁹

Há entendimento consagrado que existem diversas formas de compreender a instituição familiar, mas o conservadorismo no país insiste em considerar apenas uma perspectiva: a família tradicional. Frequentemente associada a questões religiosas que faz distinções dos papéis materno e paterno, mantendo o parentesco a partir do modelo (habitus) biológico. Assim, outras configurações familiares são negligenciadas, não apenas no âmbito do debate e políticas públicas, mas também são alvo de controle/violência das instituições. Resultando em casos de abusos cometidos por agentes públicos, que vão desde a destituição em famílias de comunidades tradicionais, racismo obstétrico, governança reprodutiva até a invalidação de casamentos homoafetivos. Essas ações do Estado refletem uma criminalização dos segmentos civis minoritários, envolvendo racismo, misoginia e LGBTQIAP+fobia. Sabe-se, no entanto, que esse suposto consenso epistêmico vem apresentando fissuras a partir dos tensionamentos dos movimentos sociais que abrangem desde as novas tecnologias reprodutivas, a violência obstétrica, maternidade solo, o reconhecimento de famílias homoparentais até novas formas de cidadania, entre outros debates. O objetivo deste Ateliê de Pesquisa é reunir trabalhos que discutem as formações familiares, bem como as violências enfrentadas, sobretudo, diante do avanço do conservadorismo. Buscamos também explorar as estratégias de resistência adotadas por essas famílias e/ou mães para enfrentar desafios.

⁴⁸ Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), onde também graduou-se em Letras-português.

⁴⁹ Doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestre em Antropologia Social no mesmo programa, possui graduação em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e graduação em Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades pela mesma instituição.

15 Violências e Racismos no Ambiente Obstétrico pela narrativa de Mamãe: Era para ser o dia mais importante de nossas vidas, mas foi traumático por Janaína Teresa Gentili Ferreira de Araújo

Resumo: Ouvi a palavra doula pela primeira vez em 2015 quando estava grávida através de um processo frustrado de fertilização *in vitro* a qual, nas minhas escritas acadêmicas, chamo de *FIVivência* como uma inspiração ao neologismo *escrevivência* por se tratar da escrita de um corpo, mas também de uma condição que pode ser compartilhada ou (re)conhecida socialmente, a partir de recortes sociais específicos. Nessa toada, entendi que a escrita das minhas histórias além de uma forma de ação e de participação no mundo, é também uma maneira de se curar e/ou de não adoecer. Assim compartilharei a história do meu nascimento. Mamãe sempre me contou como foi nosso ciclo gravídico-puerperal entre 1971 e 1972, descrevendo o quão traumática foi a vivência. Seu sentimento de solidão; abandono; descaso da equipe; informações baseadas no seu corpo, que não faziam sentido e difíceis de aceitar; a ausência de acompanhante, já que ela estava na ala destinada ao Instituto Nacional de Previdência Social, entre outros absurdos baseados na sua afrodescendência, fizeram com que ela desejasse não ter outra gestação. Contar a história do nosso nascimento faz parte das minhas elaborações pessoais, via análise ancoradas em minhas percepções culturais, que podem ser ressentidas por diferentes pessoas; mas especialmente por aquelas que se identificam com os questionamentos éticos, políticos e metodológicos apresentados nesta forma de apreender e relatar o mundo.

Palavras-Chave: doula; racismo obstétrico; violência obstétrica; cuidado perinatal; humanização do parto.

Introdução

O início da minha jornada como mestrandia foi interrompida na segunda semana de aula em virtude da determinação do distanciamento social por conta da pandemia de COVID-19. Foi um período muito difícil pois sentia um vazio enorme. Nesse ano havia me mudado para um bairro próximo à Universidade e morava sozinha. Quando fui aprovada, reduzi, significativamente, minhas atividades com o intuito de me dedicar apenas à vida acadêmica.

Os primeiros meses sem atividade alguma, enclausurada num apartamento de quarto e sala foi muito solitário e triste até que uma das minhas opções de orientação, me convidou para participar de encontros virtuais do seu grupo de pesquisa sobre maternidade e o movimento de humanização do parto.

Foi ao longo dos encontros e das leituras de textos que fui entendendo a história do meu nascimento sob a perspectiva do atendimento e decidi, um dia, gravar em áudio, Mamãe contando a história que ouvi minha vida inteira.

Eu nasci a 07 de junho de 1972 na década final onde a hospitalização do nascimento mais se intensificou (MOTT, 2002 *apud* SILVA, et al, 2019). Ao longo do mestrado foi adoeceador constatar que no início do século XX a obstetrícia se empenhou na “busca por meios e recursos que suavizem o parto, tornando-o mais rápido e diminuindo os incômodos e transtornos que lhe seriam característicos” (SILVA, et al, 2019, p. 174) quando na realidade Mamãe e tantas outras mulheres relatam que viveram situações absurdamente insuaves em suas experiências de parto.

Mamãe nunca escondeu as vivências traumáticas, em razão do meu nascimento em 07/06/1972. Aos 22 anos de idade, tinha sua primeira gestação, sendo uma mulher parda, casa com um negro retinto e militar estando na patente de cabo do Exército Brasileiro. Ela expôs que foi atendida por médicos, médica e enfermeiras afirmando sempre que ‘no dia que seria o dia do dia mais feliz de sua vida’ o meu nascimento foi transformado numa experiência tenebrosa a ponto d’ela fazer uma cruz na parede próxima ao seu leito, afirmando que não teria mais filhos, embora tenha tido mais duas gestações com nascimentos em 03/09/1974 e 21/05/1976.

Ela conta que na década de 70 não se contabilizava a gestação em semanas, mas em meses e por isso talvez ela tenha errado nas contas e eu passei do tempo de nascer. Embora em seu discurso Mamãe se sinta culpada o tempo todo, relata que compareceu a todos os atendimentos pré-natais na cidade do Rio de Janeiro, onde trabalhava na Companhia Telefônica Brasileira, situada na Praça Tiradentes, Centro do Rio de Janeiro/RJ, embora residisse em Petrópolis/RJ. Diz ainda que o ginecologista-obstetra carioca não aconselhava que ela me ‘ganhasse’ na cidade serrana sem, contudo, dizer os motivos. Quando eu pergunto se ela não indagou, recebi como resposta que era muito jovem, ingênua, inexperiente e boba, motivo pelo qual não perguntou. Teve uma gestação maravilhosa, exercendo sua atividade laborativa durante do ciclo gravídico.

Às 10 horas do dia 05/06/1972, segunda-feira, foi à consulta de pré-natal no hospital maternidade onde pariria na cidade de Petrópolis, região serrana do Estado do

Rio de Janeiro. Já estava sentindo ‘uma colicazinha’ e havia completado nove meses de gestação. Estava bem preocupada, ansiosa e com medo pois quem lhe atendera ao longo da gestação afirmou que eu nasceria em 20 de maio, aniversário de minha avó materna. Mamãe sempre diz que ela errou nas contas e no momento da gravação não foi diferente.

Isso porque ela entende que deveria saber o dia da concepção e deve ter dado alguma informação errônea. Ao ser submetida ao toque foi informada que estava começando a dilatar e dali já foi encaminhada para a internação na ala do Instituto Nacional de Previdência Social (INPS), num quarto com duas camas. Na época, por estar internada pelo INPS, não tinha direito à acompanhante. Somente quem era atendida pela via particular teria esse direito. Note-se a diferença de tratamento numa mesma unidade hospitalar. Para aquelas que podem pagar há direitos, mas para as que são destinadas ao serviço público a negação dos “atos de cuidado” (KLEINMAN, 2015).

É importante frisar que num país de maioria negra (IBGE, 2022b) não só a desigualdade tem cor como é aquela que no cenário obstétrico não merece receber qualquer tipo de cuidado digno e respeito, incluindo aqueles que poderiam ser ofertados por cônjuge, familiares, parentes, amigas ainda que no período noturno. Escutar essa história sempre foi muito triste, mas foi ao longo da jornada acadêmica em saúde coletiva que eu, realmente, senti “lâminas de facas me abrindo de dentro para fora o tempo todo”, porque entendi os efeitos da colonialidade no período que eu estava pra chegar ao mundo (FANON apud KILOMBA, 2019, p. 39).

Como meu pai além de militar também cantava em bailes na cidade era conhecido pelas funcionárias do hospital onde havia uma relação de fã e amizade. Por isso Mamãe ficou num quarto sem outra parturiente enquanto foi possível. À época podia receber visitas no horário estabelecido pela unidade que supõe ser até às 16h ou 17h. Contudo, como é costuma na negritude todas, todes, todos exerciam atividade laborativa na nossa família, bem como na rede social que nos circundava, iniciando assim o processo de sentimento de abandono e exclusão comparado à quem tinha o privilégio de estar na ala privada da unidade além de ter visitas de pessoas que podiam ou escolher não trabalhar ou sair para visitar uma ente querida sem por estar numa atividade laborativa diversa dos descendentes das pessoas escravizadas que em sua maioria esmagadora integram uma classe trabalhadora precarizada e ameaçada pelo desemprego e corte de direitos (SOUZA, 2017, p. 66).

Os “arranjos de cuidado” (FAZZIONI, 2018) foram organizados por duas pessoas da seguinte maneira: uma prima paterna de Mamãe e meu pai seguiam trabalhando, mas

utilizavam o horário do almoço para vê-la. Por vezes apressavam o trabalho para, ao final do expediente correrem no hospital para vê-la até solicitarem sua saída.

Para não se sentir sozinha duas cunhadas ensinaram seus filhos de 12/13 anos sobre a importância da interseção entre os “atos de cuidado” e seus arranjos (KLEINMAN, 2015 & FAZZIONI, 2018). Eles iam até a unidade, conseguiam acesso e ficavam “escondidos” para visitar, estar e ficar com Mamãe enquanto não havia adultos para esse *mister*. Um a incentivava a gritar se doesse pois até então Mamãe estava apenas gemendo, enquanto outro dizia que se ela começasse a gritar ele iria pra fora do quarto pois não gostava de ver ninguém gritar sentindo dor. Quando as contrações se tornaram de fato mais dolorosas, mamãe berrou e nesse momento a enfermeira entrou no quarto colocando os dois pra correr.

Mamãe diz que durante todo o dia 05 de junho ficou no hospital, sem sentir dor de contrações, apenas com cólica, o que ameniza seu sentimento de abandono e descuidado.

Na terça-feira, 06/06/1972, eu comecei a dar sinais de que queria nascer. O tampão saiu, quando levantou para ir ao banheiro, um pouco depois das oito horas da manhã, a bolsa estourou e contrações iniciaram por volta das 10h. Mamãe disse que sabia que a bolsa estourava, mas não sabia como era, ficando tranquila somente quando a enfermeira disse que estava normal. Ela conta que ficou olhando a água para ver como é que era. Depois disso o médico vinha dava toque. A enfermeira vinha dava outro. Escutavam o coração com um cone de madeira.

Durante o tempo do trabalho de parto Mamãe era orientada a permanecer deitada na cama podendo levantar apenas para ir ao banheiro. Quanto à alimentação vale explicar que no dia 05/06/1972 serviram chás com biscoitos de água e sal e caldos ralos, mas a partir do dia 06/06/1972 permitiam apenas que molhasse os lábios com água quando reclamava que sentia sede.

É muito cruel perceber que Mamãe como outras tantas mulheres parturientes passaram e ainda passam fome e sede ao longo do trabalho de parto contradizendo a justificativa de que havia necessidade de migrar o nascimento do ambiente domiciliar para o hospitalar pela longa e cansativa natureza do parto que submete a mulher a sofrimentos e traumatismos não desprezíveis” (SILVA, et al, 2019, p. 174).

As contrações foram aumentando. Chegou ao ponto ‘que era uma atrás da outra’. Meu pai foi visitá-la na hora do almoço, juntamente com um amigo de trabalho. Ao constatar a situação telefonou para o quartel informando que Mamãe estava com

contrações dolorosas sendo dispensado. Para entender a situação, o tempo decidi conversar com uma das enfermeiras do plantão.

Esta disse que Mamãe estava com “3 dedos de dilatação”, sugerindo uma conversa com o médico plantonista sob a justificativa que poderiam fazer com Mamãe o que tinham feito com outra parturiente na semana anterior:

__ Esperaram, esperaram e por fim fizeram fórceps.

A alegação de sofrimento e traumatismo para alterar a ambiência do parto e nascimento não passa de mera balela. Além de passar fome e sede, segundo Emily Martin (*apud* SILVA et. al, 2019) a visão médica forjou a crença que o corpo feminino é análogo a uma máquina para justificar o uso de ferramentas como fórceps instrumento temido pela enfermeira alertando meu pai para evitar o prolongamento do trabalho de parto solicitando meu nascimento pela via cirúrgica, negada pelo médico.

Meu pai ficou com ela até a hora permitida pela instituição. As dores foram “apertando”. Mamãe diz que a essa altura já estava muito nervosa, com medo aumentado pela possibilidade de me tirarem a ferro, como o ato de utilização de fórceps era chamado pelas mulheres da nossa família. Eu tenho um primo que cresci ouvindo histórias de que ele era ‘cabeçudo’ pelo uso do ferro.

Mamãe sempre diz que berrava mesmo e durante aquela tarde ela passou agarrando meu pai, mordendo, unhando seu corpo tamanha dor sentia. Por fim ele vestiu uma japona e dava o braço pra que ela mordesse e unhasse. Tudo isso sempre deitada se levantando apenas para ir ao banheiro porque esta era a orientação. Quando o horário de visita terminou mandaram meu pai embora e Mamãe ficou sozinha no quarto.

Existe um fato curioso que demonstra a prática de assistência fria e impessoal (REIS, 2017). Num dos períodos de visita, Mamãe estava na companhia de uma prima e, decidi experimentar a outra cama para ver se melhorava. A prima deitou-se no leito onde Mamãe esteve desde a internação para descansar. O médico foi até o leito, levantou o lençol e já ia tocar a prima, quando Mamãe viu e o alertou pois ele sequer cumprimentou ou a chamou pelo nome. Entrou, caminhou até o leito, levantou o lençol para tocar um corpo em trabalho de parto.

Outro fato a ser destacado é a banalização do exame de toque. Mamãe relata que havia um casal de médicos obstetras de plantão. Eram noivos. Iam ao quarto examiná-la, periodicamente. Contudo o real motivo era a torcida para que eu nascesse naquele plantão pois eu seria a primeira bebê que nasceria no plantão em que ambos estavam juntos. Para monitorarem esse ‘evento’ alternavam exames de toque onde ela ‘achava’ minha cabeça,

e ele não encontrava. Passavam o tempo encarnando um no outro até que a médica disse que ele não ‘achava’ porque o dedo dele era curto e gordinho. Mamãe acha que como eles eram novos queriam ‘fazer’ o parto normal juntos. Contudo entre um toque e outro Mamãe conta que ficava abandonada sem qualquer orientação, explicação do que estava acontecendo. Sentia muita fome, sede e frio, mas permanecia deitada, a única orientação que recebia e obedecia. Nota-se que até hoje, mais de 50 anos após meu nascimento a prática assistencial impessoal e fria ainda

é reflexo da solidão, do medo e da tristeza diante do abandono no centro obstétrico. Muitos profissionais transferem totalmente para as mulheres a responsabilidade do enfrentamento do processo do trabalho de parto, distanciando-se e priorizando as prescrições médicas durante a assistência. (REIS, 2017, p. 06)

Mamãe passou a maior parte do nosso trabalho de parto se sentindo assim: sozinha, com medo, abandonada, gritando de dor. Gritou tanto, tanto que deixou de ouvir sua própria voz embora fizesse todo esforço para berrar.

Em que pese Martins tenha observado as argumentações obstétricas que relacionavam as transformações sofridas pelo corpo da mulher civilizada a um parto mais doloroso (*apud* SILVA, et al, 2019, p. 174) para a dita imprescindibilidade do uso de anestésicos para o alívio das dores do parto essa teoria não se aplica às mulheres negras pela crença de que somos ‘boas parideiras’, possuímos mais capacidade de suportar a dor, classificando-nos como ‘supercorpos’ médicos, culminando, assim, no racismo obstétrico. (DAVIS, 2020)

É... Pouco mais da meia noite do dia 07/06/1972 a dor passou. As contrações que já estavam uma atrás da outra pararam. A equipe de plantão não explicava nem tomavam uma decisão. Continuavam os toques sucessivos onde se limitavam a dizer que Mamãe só estava com “3 dedos de dilatação”. Nesse momento Mamãe conta que o desespero já havia tomado conta pois ela começou a temer pela morte.

O médico apareceu com uma enfermeira e perguntou o porquê Mamãe não estava gritando como outrora, no que ela respondeu:

Não estou gritando porque não está doendo mais.

Ele, num tom de espanto perguntou:

__ Você tem certeza?

__ Tenho! Porque se tivesse doendo eu estava gritando.

O médico deu outro toque e disse para a enfermeira falar que era para prepararem a sala do centro cirúrgico, deu toque novamente e solicitou um balão de oxigênio. Mamãe perguntou:

__ Por quê?

__ Quando está perto de nascer colocamos sempre a mãe no oxigênio.

Mamãe disse:

__ Não! Isso é porque já estamos morrendo.

Ele negou e ela continuou afirmado.

Mamãe me disse para escrever neste texto:

__ Por mais burra que eu fosse nenhuma das minhas irmãs e primas comentaram sobre balão de oxigênio em qualquer via de nascimento. Eu entendi que tinha alguma coisa errada. Mas o médico se limitava a dizer:

__ Não tem nada errado. Está na hora de nascer.

Chegou um cara com o balão e ela pediu para não prender e ficou segurando. Nesse momento Mamãe não relatou se ouviram meu coração. Uma enfermeira ao dar um toque afirmou que eu nasceria cabeluda. Mamãe perguntou:

__ Como você sabe?

__ Eu senti a cabecinha. Ela é cabeluda e você vai ver.

De fato, eu nasci com cabelo descendo o pescoço que vinha até as costas fato comentado por minhas tias maternas até se tornarem ancestrais.

Além disso a enfermeira confirmou que só tinha “3 dedos de dilatação”. Nesse momento levaram-na para a cirurgia. Mamãe se entristece pelo fato de terem aplicado anestesia geral mesmo sob os protestos dela. Embora muitas mulheres entendam a sedação total como um direito (SALEM, *apud* TORNQUIST, 2002), ela não queria dormir e lamenta não ter vista nada do que aconteceu.

Quando acordou perguntou se era menina ou menino e ao saber que era uma menina apagou novamente. Eu não fui para o quarto. Mamãe, meu pai, avó e tia ficaram sem me ver durante os dias 07 e 08 de junho. Na sexta-feira, dia 09/06/1972 depois de muita insistência meu pai e avó paterna me conheceram. Mas eu e Mamãe não nos vimos. Eu sequer mamei.

Na hora do curativo, Mamãe soube que havia levado 20 pontos e até hoje atribui ao fato da enfermeira ter conseguido tocar na minha cabeça. Para Mamãe isso significa que eu estava muito baixa e precisaram fazer um corte enorme para me retirar, já que eu passei da hora de nascer.

Mamãe continuava pedindo para me ver sem ser atendida. Minha tia paterna com muita insistência e após empurrar uma enfermeira também me viu. Eu estava numa incubadora. Mamãe já começou a achar que tinha alguma coisa errada e não queriam dizer. Assim, mesmo se recuperando da cirurgia, Mamãe diz que ‘aloprou’, se levantou, saiu do quarto e perambulou pelo hospital me procurando setor a setor, embora só conhecesse o caminho da porta de entrada até o quarto. No caminho foi impedida por uma enfermeira que prometeu falar com médico para me levar até ela e cumpriu a promessa.

Mamãe conta que tirou toda minha roupa pois achava que eu tinha alguma sequela ou imperfeição, mas notou apenas que eu tinha dois furinhos na testa. A enfermeira entrou repreendendo Mamãe porque esta não podia tirar minha roupa. Mamãe disse:

__ Posso sim! Fiquei sem ver minha filha até agora!

É indubitável que nosso nascimento foi marcado pela confluência da violência praticada contra mim e minha mãe associado ao racismo médico porque embora seja possível localizar uma assistência indigna, desrespeitosa com a flagrante dominação do corpo de Mamãe ao longo do processo reprodutivo, não ocorreu prescrição de medicalização excessiva nem a patologização do nosso trabalho de parto. (Parto do Princípio, 2012; SADLER et al, 2016; BARBOZA; MOTA, apud CUNHA, et. al, 2019). O atendimento obstétrico experimentado é característico dos atos e omissões perpetrados pelo racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) e/ou institucional.

Então enfermeira perguntou se Mamãe queria ficar comigo no quarto. Como era muito frito à noite me colocavam na cama com Mamãe para que eu dormisse com ela. Desse jeito ficamos até o dia da alta em 13/06/1972. Contudo, o Mamãe conta que no dia seguinte à alta estava com minha tia paterna pela manhã na nossa casa. Ao se levantar e tirar a cinta no banheiro, minha tia gritou chamando meu pai e Mamãe viu ‘pus’ pingando no chão.

Mamãe voltou para o hospital. Foi atendida pelo mesmo médico que a operou assistido por uma enfermeira. Ele exercia três funções: cirurgião, anestesiologista e diretor do hospital. Quando a faixa foi retirada ele disparou:

__ Isso aconteceu porque você é gordinha!’ Você teve um ‘abcesso de parede’.

Pegou o bisturi e abriu sem aplicar anestesia.

A enfermeira exclamou iniciando com uma expressão de baixo calão:

__ x\$%#&! Que buraco!

Mamãe perguntou onde estava o buraco. Sendo questionada pela enfermeira se não tinha sentido. Mamãe disse que não. A enfermeira disse:

__ Ele abriu a metade da sua cesárea! Ele meteu o bisturi!

Mamãe entende absurdo e fica mais espantada pois, realmente, não sentiu dor.

__ Era tanto pus, tanta ‘m’ que eu não senti nada.

O médico mandou fazer curativo e falou ao meu pai que não podia dar mais ponto e que era para levá-la, diariamente, pra fazer curativo. Ao mesmo tempo afirmava não ser o indicado por conta do trepidar dos veículos de transporte pelo trajeto com ruas de paralelepípedo. Diante disso, Mamãe e Papai contrataram uma enfermeira para atendimento domiciliar.

Mamãe ficou de repouso tendo como rede de apoio minha avó e tias paternas, além de algumas de suas primas. Afinal eram 20 pontos! A metade ficou aberta. Mamãe era submetida à curativo diariamente. Depois era enfaixada e colocava uma cinta. Até hoje, Mamãe sente muito incômodo ao tocar na barriga.

Ahhh!!! Quanto aos furinhos na minha testa? A enfermeira contou, sob pedidos de segredo para que não fosse demitida que eu fiquei com acesso na testa.

Esse relato é a síntese de nossa conversa gravada em áudio e colocada aqui como forma de contação de história oral para fins acadêmicos.

Considerações Finais

A violência obstétrica entendida como uma das espécies de violência de gênero é uma expressão valiosa para denunciar todo tipo de *ato de descuido* a que são submetidas mulheres mães-bebês capazes de gerar adoecimento físico e psíquico àquelas (BARBOZA & MOTA, p. 128) bem como um sentimento de abandono inconsciente, nutrição inadequada, como o meu caso.

Para a maioria das mulheres brasileiras, em idade reprodutiva, essa nomenclatura é insuficiente para ilustrar as omissões dos profissionais de saúde no cenário obstétrico. O atendimento à população negra vai na contramão das reivindicações e denúncias desse ideário da humanização que requer um retorno à natureza, uma assistência que prime pelo parto natural, fisiológico (ALZUGUIR e NUCCI, 2015), quando para as mulheres negras sequer foi impelida a partida para essa medicalização e patologização fortalecida entre a década de 1930 e 1970 (SILVA, 2019) não alcançou as pessoas negras, aqui entendidas como o somatório entre pretas e pardas, eis que a herança colonial ainda nos coloca como seres desumanizados (SANTOS, 2020).

Essa contação de história oral para fins acadêmicos busca não só registrar o início da minha trajetória nesse mundo, mas também romper com o silenciamento que minha

família experimentou já que somos parte integrante desses corpos, historicamente, marginalizados. Faço na tentativa de curar a mim e Mamãe desse “conhecimento venenoso” (DAS, 2011, p. 35), bem como de dar um “valor político à minha escrita” (Gama et al, 2021, p. 2-3) por ter entendido que se “toda política é reprodutiva” (Briggs, 2017, *apud* TEMPESTA, 2022, p. 5), minha história pode ilustrar que toda política reprodutiva é racializada” (TEMPESTA, 2022, p.5).

Referências

ALMEIDA, Sílvio. “Racismo estrutural”. São Paulo: Pólen, 2019. 264 p. ISBN 978-85-98349-75-6.

ALZUGUIR, Fernanda Vecchi e NUCCI, Marina. “Maternidade Mamífera? Concepções sobre a natureza e ciência em uma rede social de mães”. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 2017. Disponível em <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/21114>. Acesso em 03/09/2020.

BARBOZA, Luciana Pereira e MOTA, Alessivânia Mota. “Violência Obstétrica: vivências de sofrimento entre gestantes do Brasil”. *Revista Psicologia, Diversidade E Saúde*, 2016, 5(1). Disponível em <https://doi.org/10.17267/2317-3394rps.v5i1.847>. Acesso em 13/06/2020.

CUNHA, Marcia Cordeiro da; et al. “A cultura do nascimento como evento biomédico e a violência obstétrica”. *Vivências e resistências. Cadernos de Gênero e Diversidade*, 2019. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/29670>. Acesso em 09/08/2021.

DAVIS, Dàna-Ain. “Racismo Obstétrico: A política Racial da gravidez, do parto e do nascimento”. *Portal de Periódicos da Universidade Federal do Pará*, 2020. Disponível em <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/9194>. Acesso em 28/05/2020.

FAZZIONI, Natália Helou. “Nascer e Morrer no Complexo do Alemão: políticas de saúde e arranjos de cuidado”. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018. Disponível em https://www.academia.edu/38552413/Nascer_e_Morrer_no_Complexo_do_Alem%C3%12A3o_pol%C3%ADticas_de_sa%C3%BAde_e_arranjos_de_cuidado. Acesso em 24/09/2021.

HIRATA, Helena e GUIMARÃES, Nadya Araujo. Organizadoras. “Cuidado e Cuidadoras – As Várias Faces do Trabalho do Care”. 2012. Editora Atlas S.A. São Paulo.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. PNAD Contínua - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: características gerais dos domicílios e dos moradores, 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2022b.

KILOMBA, Grada. “Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano”. São Paulo: Cobogó, 2019.

KLEINMAN, Arthur. “The art of medicine Care: in search of a health agenda”. The Lancet [Internet]. Vol. 386, July, 18, 2015. Disponível em [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(15\)61271-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(15)61271-5). Acesso em 01/10/2023.

LEAL, Maria do Carmo; et al. “A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil”. Cadernos de Saúde Pública, nº 33, 2017. Disponível em <http://cadernos.ensp.fiocruz.br/csp/artigo/161/a-cor-da-dor-iniquidades-raciais-naatencao-pre-natal-e-ao-parto-no-brasil>. Acesso em 15/08/2019.

MATTAR, Laura Davis e DINIZ, Carmen Simone Grilo. “Hierarquias reprodutivas: maternidade e desigualdades no exercício de direitos humanos pelas mulheres”. Revista Interface Comunicação, Saúde, Educação, volume 16, número 40, página 107-119, São Paulo. 2012. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1414-32832012005000001>. Acesso 13/09/2022.

Parto do Princípio: Mulheres em Rede pela Maternidade Ativa. “Dossiê da Violência Obstétrica - Parirás com Dor”. 2012. Disponível em <https://www.senado.gov.br/comissoes/documentos/sscepi/doc%20vcm%20367.pdf>. Acesso em 02/02/2017.

REIS, Thamiza Laureany da Rosa dos, et al. “Autonomia feminina no processo de parto e nascimento: revisão integrativa da literatura”. Revista Gaúcha De Enfermagem, 38(1), e64677. Porto Alegre, 2017. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1983-1447.2017.01.64677>. Acesso em 16 dez 2021.

SADLER, Michelle et al. “Moving beyond disrespect and abuse: addressing the structural dimensions of obstetric violence”. Reproductive Health Matter, 2016. 24(47), 47-55. Disponível em <https://doi.org/10.1016/j.rhm.2016.04.002> Acesso em 10 dez 2020.

SANTOS, Ariana de Souza Rodrigues. “Do corpo colonizado ao corpo humanizado: trajetórias e percepções acerca do cuidado perinatal e a agência feminina negra”. 2020. f. 124. Dissertação para obtenção do título de mestre ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

SILVA, Fernanda et al. “*Parto ideal*: medicalização e construção de uma roteirização da assistência ao parto hospitalar no Brasil em meados do século XX. Saúde e Sociedade”. V. 28. N. 03. São Paulo, 2019. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-12902019180819>. Acesso em: 27 mar 2020.

SOUZA, Jessé de. “A elite do atraso: da escravidão à Lava-Jato”. Leya, Rio de Janeiro: 2017.

TEMPESTA, Giovana Acacia. “Por uma antropologia da reprodução racializada. Compondo laços éticoepistemológicos no horizonte da justiça reprodutiva”. Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022. GT 65- Políticas reprodutivas: imperativos, violação de direitos e antropologia em tempos extremos, coordenado por Marina Nucci e Rosamaria Carneiro.

TORNQUIST, Carmen Susana. “Armadilhas da nova era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto”. Revista de Estudos Feministas, 2002. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000200016>. Acesso em 08/08/2021.

DAS, Veena. "O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade". Cadernos Pagu, 37:9-41. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200002>. Acesso em 02/02/2021.

DAS, Veena. “Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário”. Tradução Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020. 312p.

16 La injusticia epistémica ejercida sobre el sujeto embarazado desde una perspectiva ecofeminista por Raquel Ateca Moreno

En mi reflexión acerca de la violencia obstétrica, llamada La injusticia epistémica ejercida sobre el sujeto embarazado desde una perspectiva ecofeminista, abordo 3 puntos claves: 1. En primer lugar, apunto a la reivindicación del sujeto embarazado encuanto sujeto de conocimiento de la mano del análisis de Miranda Fricker sobre injusticia epistémica; 2. Luego, abordo cómo la transfiguración de las mujeres em materias primas fundamenta la relación de dominio establecida por la ciencia moderna occidental; 3. En última instancia, atiendo a la pregunta de por qué la sociedad actual precisa de la ruptura de la relación simbiótica entre la madre y la criatura, siendo toda esta reflexión atravesada por la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder. No obstante, abordaré primordialmente los dos primeros puntos.

La violencia obstétrica es un modo de injusticia testimonial sistemática generada por um estereotipo prejuicioso de género, a saber, que las mujeres son irracionales. Concretamente, cuando una mujer embarazada es devaluada como sujeto de conocimiento, tiene lugar una intersección de prejuicios identitarios: ser mujer y estar embarazada, siendo este último consistente en considerar que una mujer parturienta no se halla en condiciones de tomar decisiones, pues se cree que está fuera de sí. Así pues, en la medida en que desde esta mirada prejuiciosa se cree que hay una pérdida del control y de la capacidad, se genera una desconfianza automática sobre la parturiente que lleva al obstetra a apuntar que se halla en un consentimiento viciado que la inhabilitaría para tomar las decisiones que considera oportunas durante el trabajo de parto. De este modo, tiene lugar una devaluación de las mujeres como sujeto de conocimiento que inhibe la posibilidad de la escucha de la parturienta para con su cuerpo y del mantenimiento de la relación simbiótica con la criatura en la llegada a la presencia -relación que, como veremos, se presenta como una amenaza para el poder-. A partir de esta devaluación, se establece una dicotomía arbitraria que los poderosos trazan entre el saber y la ignorancia a partir de la cual se advierte la consideración de que la parturienta se halla en un consentimiento viciado, de modo que, aunque ésta se haya instruido previamente para que este proceso se delinee de la mejor forma posible, los autodenominados expertos relegan a la persona a la ignorancia e imponen así, en estos casos, un modo de proceder pautado que desatiende las necesidades de la embarazada en cuanto sujeto de derecho y la complejidad que comporta la llegada a la presencia. Además, mediante la cosificación

de la parturienta en cuanto sujeto potencialmente agente, el médico se erige como el productor en el proceso. A propósito, resulta importante detenerse a pensar las siguientes transfiguraciones que han tenido lugar con la imposición de la mirada científica-patriarcal en el ámbito del nacimiento – citando a Vandana Shiva:

Antaño, el centro de atención era la madre y la unidad orgánica formada por la madre y la criatura; ahora ésta se centra en el “producto fetal” controlado por los médicos. Los úteros de las mujeres han quedado reducidos a la categoría de contenedores inertes y la construcción de su pasividad ha ido unida a la de su ignorancia (Shiva, 1997, p.46)

La transfiguración del trabajo de parto en no trabajo mediante la negación de la agencia de la parturienta y la concepción de ésta como una mera materia prima pasiva de la que se extrae el producto fetal hunde sus raíces en una ciencia moderna occidental eminentemente patriarcal cuya condición de posibilidad consistió en desposeer, paralelamente, a la naturaleza y a las mujeres de su capacidad generativa - y en cierto modo, autogestionaria- en orden a arrancarle sus secretos, en tanto en cuanto, el conocimiento de esta ciencia -cuya esencia es la técnica- es indisoluble de la intervención humana. Esta intervención posee su peculiaridad en que, lejos de fundamentarse en la intención de conocer siendo con el otro y de maravillarnos ante su peculiar e irreducible consistencia, encuentra en los entes una oportunidad para extraer de éstos el combustible necesario para la conservación de un sistema capitalista, que, debido a su autorreferencialidad y por ende, al imperativo de violentar toda cooperación orgánica que se presente como una resistencia a lo consumible, apunta al dominio de la totalidad de lo ente e incluso, de lo que está por venir, en aras de un mero crecimiento desorbitado de lo que nos aleja de nuestro epicentro o de lo que, a mi parecer, estamos llamadas y llamados a ser.

Al mismo tiempo, pienso que la pregunta por ¿En qué consiste nacer? Pienso que es susceptible de ser repensada atendiendo a la genealogía de la historia de la metafísica realizada por Heidegger, en la medida en que, el nacimiento y el ser se presentan simultáneamente como lo impensado, como un perfecto olvido del olvido que hoy nos convoca al tratamiento de la violencia obstétrica en cuanto fenómeno que es expresión del deseo de instantaneidad de nuestro tiempo. Esta elusión del proceso de venir a ser de las cosas hunde sus raíces en una metafísica presencialista que ontifica el ser en la medida en que, al privilegiar el ente presente, lo que tenemos, por fin, ahí delante -la criatura- soslaya la importancia de la llegada a la presencia en la que consiste el Trabajo

de parto y las necesidades que devienen de los propios ritmos de la unidad orgánica conformada por la madre y la criatura. En este sentido, a partir de la definición de

Aristóteles del movimiento “la actualidad de lo potencial en tanto que potencial” y, concretamente, de la *energeia* en cuanto estado consistente en “estar en acto, hallarse actualizándose”, a diferencia de la *entelecheia* “estar en el fin, o haber llegado a término”, Heidegger interpreta que el ser consiste precisamente en la llegada a la presencia, el movimiento de hallarse actualizándose en el que consiste el trabajo de parto cuando aún no ha nacido el bebé. En este sentido, la violencia obstétrica se presenta como una expresión de la voluntad de poder del capitalismo, que, en su dinámica autorreferencial, precisa para su autoconservación el aseguramiento de sus posibilidades -en este caso, de la fetichización del cuerpo del sujeto embarazado aparecido como lo disponible-, citando a Vandana Shiva:

La violencia, el poder y los trastornos ecológicos parecen íntimamente ligados cuando se transforman los procesos vitales en procesos “sin valor” y su ruptura se convierte en fuente de la creación de valor y de riqueza, cuando una invasión del espacio interior (las semillas y los úteros) se convierte en un nuevo espacio para la acumulación del capital y en una nueva fuente de control y poder que destruye la verdadera fuente de control (Shiva, 1997)

Para finalizar, querría apuntar que, desde mi perspectiva, la reivindicación de los cuerpos y de los úteros de las mujeres como lo indisponible se torna en una categoría fundamental, en la medida que esta violencia no es solo expresión de la voluntad de poder, sino que la dominación del nacimiento y constituye la condición de posibilidad misma de generar una sociedad de individuos frágiles y especialmente susceptibles de convertirse en combustible del capital.

Referências

Heidegger, M. (1996) La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” [190-240], En: Caminos del bosque. Alianza Editorial: España.

Heidegger, M. (2002) Serenidad, trad. Ives Zimmermann, Madrid, Ediciones del Serbal

Mies, M., Shiva, V. (1997) Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas, trad. Mireia Bofill, Eduardo Iriarte y Marta Pérez Sánchez. Icaria, Barcelona

Rodrigáñez, C. (2014) Pariremos con placer. Editorial Cauac

17 A casa das cinco mulheres: interpelações ao cuidado de crianças no direito das famílias durante a pandemia de Covid-19 no Brasil por Isadora Dourado Rocha⁵⁰⁵¹

Resumo: A pandemia de COVID-19 evidenciou a centralidade dos cuidados para tornar a vida possível. Em relação ao cuidado das crianças, há um descompasso entre o previsto e o vivido. No previsto, a legislação brasileira nomeia de família natural a composta pelo par parental ou por uma mãe ou um pai com seus filhos, colocando-a no centro da responsabilidade sobre o cuidado das crianças. No vivido, o efetivo exercício de cuidado é marcadamente gendricado e matrilinear. Esta pesquisa foi realizada a partir de um corpus composto por entrevistas e dois processos judiciais pela guarda de criança, ajuizados após a morte da mulher-mãe Adriana. Adriana foi morta: o cuidado de saúde foi direcionado a sua gravidez e não a si, e houve má gestão das políticas de saúde durante a pandemia do COVID-19. O objetivo do trabalho é entender as imbricações entre patriarcado, família natural e poder judiciário a partir da análise de uma demanda por guarda de três crianças de diferentes linhagens paternas. Para análise dos processos judiciais, compreendo arquivo como uma categoria epistemológica que possibilita lentes sobre a produção de verdade sobre as pessoas. O arquivo judiciário e o direito não são produzidos de forma neutra para mulheres e crianças. O descompasso entre o previsto e o vivido é expresso pelas categorias êmicas da entrevistada: casa das cinco mulheres, amor repentino, papel de vó. O arquivo traz diferenças no reconhecimento dos vínculos de responsabilidade sobre crianças, e evidências sobre como se dá a distribuição da posse sobre crianças e da despossessão de seus vínculos de cuidado. Concluo que o poder judiciário operou nas demandas de guarda destas três crianças para reafirmação de um modelo de família que possibilita a homens-pais o governo sobre mulheres e crianças. Movimentou-se para a chancela do poder paterno ausente, chancela do amor repentino a desfazer a casa das cinco mulheres.

Palavras-Chave: Família natural. Gênero. Autoridade parental. Guarda de crianças. Mortalidade materna.

⁵⁰ Mestre em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília. Advogada. Brasília/DF. E-mail isadoradouradorocha@gmail.com.

⁵¹ Este trabalho é consolidado de parte da dissertação de mestrado orientada por Debora Diniz no PPGD/UnB, defendida em 17/07/2023. Ainda não depositada em repositório institucional. Foi apresentado também no GT 27 – Justiça Reprodutiva: Maternidades e Violências - do XII Encontro de Pesquisa Empírica em Direito, que ocorreu em agosto/23 na UFG.

Introdução e justificativa

Esta pesquisa surgiu a partir do encontro com o desfazer da casa das cinco mulheres, acontecido na pandemia de COVID-19 no Brasil. A casa das cinco mulheres era a organização de cuidado desenvolvida por Dona Vilma, Adriana, Fernanda, Joana, Maria - eram mulheres, eram quem se responsabilizava pelas crianças Joana e Maria, era arranjo familiar de cuidado de crianças exercido pela linhagem materna. A casa das cinco mulheres tinha entre si os seguintes vínculos, que podiam se traduzir em habitarem todas a mesma casa, em cuidado, ou em violência⁵²:



Elas, Vilma, Adriana, Fernanda, mãe-avó-prima, possibilitavam condições de sobrevivência com dignidade às crianças-filhas – retrato do abandono paterno e da matrilinearidade do cuidado nas famílias brasileiras. O desfazer da casa das cinco mulheres foi iniciado com a morte matada de Adriana pela negligência das políticas da

⁵² Vilma, Adriana, Fernanda, Joana, Maria, João, João e Germano são nomes fictícios, que não se assemelham com os reais. Nesta pesquisa, houve anonimização da participante - Dona Vilma - e de seus familiares, para preservar as suas privacidades e para proteção de Dona Vilma contra os desmandos dos homens-pais. O objetivo não é expor a pessoa, mas sim as estruturas de poder que possibilitaram rompimento de vínculo de cuidado. Mas tenho ciência de que este cuidado ético na anonimização tem suas falhas: a história do desfazimento da casa das cinco mulheres, aqui testemunhada, se funde ao documento público que é esta dissertação. Acessada pelos homens-pais, pode ser reconhecida, razão pela qual me comprometi a estar na defesa jurídica de Dona Vilma.

vida ao cuidado da saúde de Adriana durante a pandemia. O desfazer continuou com a retirada das condições de vida da casa das cinco mulheres pelos homens-pais⁵³: retirada da casa, do cuidado das crianças.

Adriana tinha duas filhas gêmeas, de 8 anos - Joana e Maria - e foi matada um dia após o parto de uma terceira criança - João. A morte de Adriana foi ordenada pela matança das mulheres grávidas, era morte evitável: não foi dado devido cuidado à agonia que Adriana enfrentava durante a pandemia, apenas sua gravidez foi objeto dos cuidados de saúde. Até aquele momento, os homens-pais de cada uma das crianças eram ausentes no cuidado: as crianças gêmeas viam o homem-pai Germano a cada quinze dias, com intermediação da avó materna, Dona Vilma. Esta intermediação se dava para proteção de Adriana, que tinha medidas protetivas de urgência vigentes contra o genitor das filhas gêmeas, por violência doméstica. Este homem-pai não participava dos cuidados diários das filhas, apenas pagava pensão alimentícia e com elas convivia em momentos de lazer quinzenais - daí chamá-lo ausente.

Na segunda gestação, Adriana não recebeu auxílio material ou afetivo do homem-pai João - ausente. O cuidado de duas crianças e uma gestação eram tarefas diárias de Adriana e de Dona Vilma. Adriana provia renda para sustento da casa e cursava a segunda graduação. Dona Vilma, que se define como uma mulher parda, deixara o salão de cabeleireiras em que trabalhava para atender em casa, onde podia se dividir entre o trabalho remunerado e os cuidados das crianças. Era auxiliada por outra neta, Fernanda, filha do irmão de Adriana. Esta neta, hoje já adulta, também foi cuidada desde pequena pela avó, Dona Vilma.

O genitor das gêmeas Joana e Maria as busca ainda quando Adriana estava internada, e, após o falecimento dela, informa a Dona Vilma que não as “devolveria” – mesmo tendo prometido jamais “retirá-las” do cuidado de Dona Vilma. Também despeja Dona Vilma e Fernanda da casa de que era proprietário, cedida para moradia da casa das cinco mulheres. O genitor do recém-nascido “deixa” Dona Vilma levar o neto consigo e cuidar por quase cinco meses, quando ajuíza processo e consegue buscar o bebê para si – mesmo Dona Vilma tendo ajuizado pedido semelhante primeiro. Os homens-pais não

⁵³ O termo pais é ambíguo na língua - plural do par parental, homens que exercem a paternidade, homens que registram a criança, homens que contribuem apenas na parte biológica da reprodução. Ainda que a paternidade legal se dê também pelo parentesco biológico (“genitor”), compreendo a paternidade como exercício. Chamá-los homens-pais, primeiro “homens” e depois “pais”, no mesmo nome, foi escolha na tentativa de evidenciar a primazia do “ser homem” - reprodutor/provedor, e não cuidador - frente ao “ser pai” - cuidador. É tentativa de evidenciar o patriarcado moldando a parentalidade: são “homens, nomeados pais”, como os chama Dorothy Roberts (1995).

havia feito questão de cuidar das crianças ou das cuidadoras, mas já tendo reconhecido para si o poder sobre as crianças, o reivindicam - o que Dona Vilma nomeia de amor repentino⁵⁴. Na falta de Adriana, é reconhecido à Dona Vilma apenas o convívio com os netos em fins de semana alternados: o papel de vó.

Após a morte de Adriana, a ausência dos dois homens-pais se transforma em reivindicação das crianças, em amor repentino após um desaparecimento da mulher cuidadora praticado pela precarização das políticas que garantem a vida. Para este movimento, os homens-pais usam o reconhecimento atribuído pela lei: a autoridade parental e a guarda de crianças é atribuído pela lei ao par mãe-pai, de forma compartilhada, é a legalmente nomeada família natural⁵⁵. Mesmo que sejam outros familiares a efetivamente exercer o cuidado, há uma resistência do direito em reconhecer vínculos de responsabilidade fora da família natural.

Neste sentido, há um descompasso entre o vivido - o cuidado das crianças exercido por mulheres nas famílias - e o previsto pela legislação - que a responsabilidade sobre as crianças seja da família natural. Em 2013, 5,5 milhões de crianças não tinham o nome do pai no registro de nascimento (CNJ/Censo Escolar INEP, 2011). Em 2020, 57,27% das pessoas responsáveis pela guarda de filhos após o divórcio eram mulheres, contra 4,11% a homens-pais e 31,33% compartilhados entre o par parental (IBGE, 2020). Mesmo que a guarda compartilhada seja a regra da legislação, no vivido, o cuidado das crianças é compartilhado em redes de mulheres - avós, tias, irmãs, primas (DE DEUS; DIAS, 2016). São alguns dados apontados pela literatura a evidenciar a matrilinearidade dos cuidados no Brasil.

Prover alimentação, higiene, sono, cuidados de saúde, cultivo de vínculos de suporte emocional são exemplos de cuidado. Ele está diretamente relacionado à reprodução da vida, à reprodução social (BATTHYÁNY, 2021). Família, comunidade e Estado são aqueles que podem prover o cuidado - o que envolve, inclusive,

⁵⁴ Quando trato das atitudes dos homens-pais na utilização do sistema de justiça, uso reivindicar. Aquele que se vê ameaçado de perder uma coisa, a reivindica. Pode parecer estranho quando falamos de crianças. Mas a noção de criança e a noção de coisa ou propriedade para a estrutura do direito estão ligadas historicamente, ainda que haja esforço na letra da lei e na atuação de juristas para modificação. Um dos direitos da autoridade parental é o de que ao par parental cabe “reclamar os filhos de quem ilegalmente os detenha” (artigo 1.634, Código Civil). A demanda judicial historicamente utilizada para tanto é nomeada de busca e apreensão – foi a utilizada pelo homem-pai do bebê.

⁵⁵ Para o direito, família natural é a composta pelo par parental e filhos, ou por mãe e filhos ou pai e filhos. A família natural é a orientadora da responsabilidade jurídica sobre as crianças - a autoridade parental, compartilhada. Em relação à criança, os demais familiares são chamados pelo direito de família extensa, e a sua responsabilidade é excepcional - na falta da família natural. Ao longo do trabalho, família natural e família nuclear serão termos intercambiáveis.

responsabilidades jurídicas. A divisão destas responsabilidades entre família, comunidade e Estado, na prática e na legislação, não é igualitária, principalmente no contexto latinoamericano: as famílias são mais responsáveis pelo cuidado das pessoas que a formam (FAUR, 2012; SHAFIK, 2021). No Brasil, as famílias são multigeracionais e em grande parte dependentes do auxílio material e afetivo dos idosos para cuidado de crianças (CAMARANO, 2020, MOTTA, 2010). Durante a pandemia de COVID-19, com as medidas de reclusão e a má gestão das políticas públicas de saúde, a centralidade do cuidado para a manutenção da vida ficou ainda mais evidente.

O descompasso entre o vivido do cuidado de crianças e o previsto da legislação não é um descompasso novo, tampouco atingiu apenas esta casa das cinco mulheres. Estima-se que na pandemia de covid-19 no Brasil 160.600 crianças ficaram órfãs pela perda de um ou de ambos os pais, 185.100 perderam um cuidador primário (os pais ou um avô ou avó guardião), 269.900 perderam um cuidador primário ou secundário (os pais ou avó/ô guardião ou co- residente) (HILLIS *et al.*, 2021; IMPERIAL COLLEGE, 2023).

O Brasil concentra altos índices de morte materna e, durante a pandemia, foi epicentro da morte materna: aqui se morreu pelo menos 3,4 vezes mais (TAKEMOTO *et al.*, 2020). A razão da mortalidade materna quase dobrou durante a pandemia, segundo mapeamento do Observatório Obstétrico Brasileiro. Até dezembro de 2021, foram reportadas 1.948 mortes maternas por covid-19 (RODRIGUES, LACERDA, FRANCISCO, 2021), com sérias ausências de acesso a cuidados de saúde, especialmente para mulheres negras (SANTOS *et al.*, 2020). Foram barreiras neste acesso ao cuidado de saúde: demora na identificação ou testagem de COVID-19 nas mulheres grávidas, demora na hospitalização, e, após hospitalização, atrasos em cuidados como internação em UTI, intubação ou ventilação mecânica, não indução do parto (DINIZ, BRITO, RONDON, 2022).

Além disso, entre março e abril de 2020, os feminicídios aumentaram 22,2%, se comparados com o mesmo período de 2019, segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2020). A presença de políticas para garantir a vida das mulheres e de modelos de cuidado que centrassem nas mulheres e crianças poderia ter mitigado os impactos da pandemia. Pela incapacidade de gestão da pandemia voltada a estas lentes de cuidado, escolho dizer que estas mulheres foram matadas, pois suas mortes eram evitáveis.

A pandemia expõe o descompasso entre o vivido do cuidado de crianças e o previsto da legislação, em escala: as mortes das cuidadoras possibilitam a reivindicação

dos homens-pais de ter a criança-filha para si. A pandemia nos coloca a centralidade do cuidado como base da sobrevivência: caberia ao direito fazer novas perguntas a possibilitar a manutenção de linhas de cuidado como são a casa das cinco mulheres.

O falecimento da mulher cuidadora e a reivindicação das crianças pode ser movimento de efetiva responsabilização e cuidado pelos homens-pais, se eles assim o assumem. Mas pode também ser uma disputa de poder contra quem efetivamente exercia o cuidado - inclusive com interesse econômico, seja para não pagar pensão ou não dispersar bens em herança futura. Para não perder posses - da criança, de bens. Uma disputa de poder sobre quem tem a propriedade, a posse - mesmo que para isso estes homens-pais construam narrativa sobre cuidado a partir da certeza de serem proprietários. Pode ser disputa de localização da criança e do ideário de família. Mesmo que para tanto se despossua dos vínculos quem efetivamente cuidava.

Tanto o exercício do cuidado quanto as ausências - dos homens-pais, do Estado - são invisibilizados (DE OLIVEIRA, 2019). Dona Vilma se insurge contra essa invisibilização ao demandar a continuidade no cuidado dos netos, ao demonstrar a ausência dos homens-pais, e como a casa das cinco mulheres eram as cuidadoras diárias. Elas cuidavam e cuidam das crianças - recebendo também delas cuidado. Comprometi-me, enquanto pesquisadora e advogada, a estar ao lado de Dona Vilma nesta insurgência contra o desfazer da casa das cinco mulheres pelos homens-pais. Esta é a demanda de Dona Vilma, compreendida, em substantivo e verbo, como a construção de resposta à pergunta de Dona Vilma: “*eu não posso cuidar de meus netos?*”.

O luto de Dona Vilma é narrado em entrevistas narrativas por videochamadas, e nos processos judiciais de guarda do bebê João. Enquanto pesquisadora-advogada, me comprometi a buscar a tutela dos direitos de Dona Vilma, em paralelo à partilha de minha pesquisa. Atuei também como advogada de Dona Vilma em processo judicial para convivência com as crianças-netas Maria e Joana. Para subsidiar estas atuações, um corpus vem sendo construído com os dois processos judiciais de guarda do bebê (arquivo judiciário) e as gravações das entrevistas narrativas por vídeo chamadas com Dona Vilma. Este é o material empírico a ser analisado.

A análise dos processos judiciais, nomeados processo #1 e processo #2⁵⁶, é permeada pela categoria epistemológica de arquivo (FARGE, 2009; FOUCAULT, 2002,

⁵⁶ O processo #1, iniciado por Dona Vilma, é anterior, mas é muito menor em número de páginas total, em tamanho de petições. A tramitação do processo #1, no tempo, é mais lenta, e para análise do pedido

VIANNA, 2002), que busca compreender o arquivo judiciário como um registro de uma passagem do poder pela casa das cinco mulheres. Os discursos deste poder, registrado no arquivo, não são neutros e são uma das verdades possíveis - já que na feitura do conhecimento há embates entre as relações de poder envolvidas. Os discursos deste poder intervêm na vida, mas também criam sujeitos, dando-lhes reconhecimento, não reconhecimento, legitimidade, ilegitimidade.

Como narrado, o descompasso entre o vivido e o previsto no cuidado das crianças não é novo. Mas não é qualquer amor repentino: está diretamente ligado à matança das mulheres grávidas na pandemia. Pela geografia do descompasso, as mulheres e crianças, em vínculos de cuidado não centrados na família nuclear, são mais atingidas pelas intervenções judiciais. Em um pesquisar e advogar feminista, interessa entender como estas intervenções são construídas, como a família pode ser instrumento judicial de controle de mulheres. Interessa frisar as ausências do direito ao ser interpelado sobre as diversas formas de cuidado de crianças existentes nas famílias. Partindo destas informações, o objetivo da pesquisa é entender as imbricações entre patriarcado, família natural e poder judiciário a partir da análise de uma demanda por guarda de três crianças ocorrida durante a pandemia de COVID-19 no Brasil.

Referencial teórico

O referencial teórico parte da categoria epistemológica de arquivo, como desenvolvida por Arlette Farge (2009), Michel Foucault (2002) e também encontrada nas obras de Adriana Vianna (2002, 2021) e Claudia Fonseca (1995, 2005). Para pensar as limitações do direito das famílias, o modelo de família nuclear jurídica e o interesse estatal na regulação das famílias, parto de Dorothy Roberts (1995), Isabel Jaramillo Sierra (2000), Michèle Barret e Mary McIntosh (1991), e novamente Adriana Vianna (2002, 2021) Claudia Fonseca (1995, 2005), Judith Butler (2003, 2019) e Michel Foucault (2002). Para pensar sobre a relação entre cuidado e famílias, parto de Eleonor Faur (2012), Minouche Shafik (2021), Meridiane de Deus e Ana Cristina Dias (2016). Para pensar reconhecimento e suas limitações, parto do trabalho de Judith Butler (2003, 2019),

de guarda provisória de Dona Vilma a juíza entende ser necessário primeiro ouvir João. O processo #2, iniciado por João tem tramitação mais rápida e em menos de uma semana ele já tem decisão favorável e busca autorizada da criança com oficial de justiça, sem prévia oitiva de Dona Vilma. Após quase um ano, os dois processos são reunidos para audiência de conciliação online em que um acordo é produzido: João é o guardião do bebê João, Dona Vilma tem direito a convívio quinzenal começando na sexta e terminando ao domingo, com direito de João modificar este regime, se necessário, para festividades escolares ou familiares - a Dona Vilma, o papel de vó.

inclusive quando pensa conjuntamente com Athena Athanasiou (2017) possessão, despossessão e precarização da vida.

Objetivo

O objetivo da pesquisa é entender as imbricações entre patriarcado, família natural e poder judiciário a partir da análise de uma demanda por guarda de três crianças ocorrida durante a pandemia de COVID-19 no Brasil.

Metodologia

Foi reunido um corpus composto por entrevistas e dois processos judiciais referentes à guarda de três crianças. Estive com Dona Vilma em nove entrevistas narrativas, técnica que valoriza a narrativa, a linguagem informal e a troca entre as sujeitas (MUYLAERT *et al.*, 2014). Estas entrevistas eram marcadas previamente por pedido meu ou dela, aconteciam por videochamadas e não tinham prévio roteiro com perguntas diretivas. Por vezes, tinha relatórios a passar a ela: o acesso aos processos, o que ali tinha encontrado, informações que precisava repassar como advogada. Outras vezes, ela tinha relatórios a passar para mim: como estavam as crianças, o que os homens-pais haviam feito. O objetivo era que os registros de experiências de Dona Vilma - no cuidado, na perda do cuidado, no luto - pudessem afluir. As gravações foram ouvidas com anotações reduzidas à microanálise e delas extraí as categorias êmicas casa das cinco mulheres, amor repentino, papel de vó. Houve aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas da Universidade de Brasília. CAAE: 35554220.4.0000.5540. Os processos judiciais foram analisados também a partir de microanálise, aqui iluminada pela categoria epistemológica de arquivo. Nos processos judiciais, sou alertada de que estou lidando com a intervenção de um poder, o judiciário, na vida de pessoas. Interessa como aconteceu essa intervenção - ciente de lidar com um recorte - e não a pretensão de procurar uma verdade ou se julgaram certo (FARGE, 2009; FONSECA, 2005). Interessam as relações de poder envolvidas na constituição do arquivo (FARGE, 2009; FOUCAULT, 2002). Dona Vilma se apresentou a partir de um luto complexo - perda da filha pela ordem de matança das mulheres grávidas na pandemia, perda do cuidado diário dos netos, perda da casa, sobrevivente da pandemia, mulher trabalhadora para lutar contra a pobreza

mesmo já próxima da idade de se aposentar. Estive frente a Dona Vilma como pesquisadora, advogada⁵⁷, feminista, testemunha de sua história.

A Clínica de Direitos Sexuais e Reprodutivos Cravinas (FD/UnB) conta com um grupo de pesquisadoras que analisa mortalidade materna durante a pandemia de COVID-19 (DINIZ, BRITO, RONDON, 2022). A partir do local de pesquisadora-advogada em auxílio à Cravinas, Dona Vilma me foi apresentada. Na pesquisa e escrita, estive atravessada entre os compromissos de pesquisadora, de advogada de Dona Vilma, de escutadeira feminista (DINIZ, GEBARA, 2022), e de testemunha do tempo presente, sobrevivente também da pandemia. Era e é necessário escutar, pesquisar e agir no que acontecia e acontece. Necessidade-compromisso: forma de perguntar e criar alternativas de cuidado, de condições de vida, centradas nas mulheres e crianças.

Há diferentes compromissos para cada uma destas funções. Enquanto pesquisadora, me norteava a pergunta “o que está acontecendo nessa interpelação do poder?”. Nesta função, me comprometi com a anonimização e de levar os resultados da pesquisa a Dona Vilma, antes da defesa de dissertação. Enquanto advogada, a pergunta já era “qual é a família que deve cuidar das crianças?”. Nesta função, resguardaria o sigilo e só atuaria em função dos interesses de Dona Vilma, e segundo os riscos que ela entendesse por bem assumir, após orientação. Também nesta função, sabia que o direito devia ser visto com desconfiança, mas não podíamos deixar de demandá-lo - junto a outras estratégias de Dona Vilma aceder ao cuidado dos netos. Na interpretação ou na aplicação, o direito operacionaliza modelos de maternidade como mecanismos de disciplinamento e controle de mulheres (SMART, 1994; JARAMILLO, 2000), e a família, como instituição de governança do patriarcado (DINIZ, 2014).

Um compromisso da pesquisadora-advogada foi o de buscar com Dona Vilma responder, nas frentes possíveis, às perdas de contato, cuidado e convívio com as crianças. Não era construir conhecimento sobre ou advogar para: a pesquisa e a advocacia estavam orientadas para o questionamento dos modelos de família e de cuidado de crianças. Era pesquisar e advogar com: a escolha das estratégias, na defesa com Dona Vilma via advocacia e via pesquisa acadêmica, se dá conjuntamente, em pesquisa participante, reconhecendo a agência de Dona Vilma. Esta assunção de posição só aparentemente limita o exercício do pesquisar ou o exercício do advogar. Em verdade, deixar essa posição explícita não retira minha capacidade teórica ou argumentativa: apenas elucida

⁵⁷ Advoguei com Dona Vilma a partilha do cuidado dos netos em processo de regulamentação de convívio do neto, o que lhe garantiu o “papel de vó”.

meu ponto de vista. Ele está no sentido de que o conhecimento é sempre parcial, sempre resultado de relações de poder em disputa, cabendo à pesquisadora fazê-las aparecer (FOUCAULT, 2002).

Neste pesquisar-advogando ou advogar-pesquisando, me percebi próxima do que Cláudia Fonseca (2005) alerta sobre a intervenção de profissionais nas famílias: as normas jurídicas conformam nosso olhar sobre as organizações. Mesmo que os vínculos da casa das cinco mulheres sejam a norma do vivido nas famílias brasileiras, me percebia olhando para a casa das cinco mulheres a partir da anomia ou da família extensa. Ao mesmo tempo, Dona Vilma, percebendo os riscos de demandar a guarda compartilhada de todos os netos, optou primeiro pelo caminho menor, de demandar a convivência igualada dos netos.

Dona Vilma não deixou de demandar cuidado de crianças, tampouco se curvou à obediência dos que, em autoridade parental, a diziam que não poderia cuidar. Não queria precisar de intervenção judicial para ter consigo os netos, para a continuidade do cuidar e da promessa de leito à filha Adriana, tanto é que pergunta: “*porque eu preciso entrar na justiça para isso [estar com meus netos]?*” ou “*onde já se viu uma avó não poder estar com seus netos?*”. Sua demanda ou seu processo, assim, não é só o que nós, juristas, chamamos de processo - a forma de se levar uma pretensão ao poder judiciário. Não é só a “condição regulamentada da guerra” (FOUCAULT, 2002) ou a materialização de autos.

A organização do arquivo nesta construção de conhecimento que é a pesquisa, então, se torna uma memória, imaginação de futuro, testemunho de passado. Lidar com um caso único não retira esse potencial de testemunho, tampouco invalida a análise. Não há pretensão de universalizar o conhecimento aqui construído. Penso que um só caso analisado em profundidade teria o potencial de demonstrar como as relações de poder se desenvolvem (VIANNA, 2002). O potencial de dessingularização do caso e da causa de Dona Vilma está na denúncia do que pode acontecer a muitas famílias: a intervenção do direito para desfazer vínculos de cuidado e o não reconhecimento de outros responsáveis pelo cuidado de crianças que não o homem-pai quando do falecimento da mulher que gesta ou que materna.

Entendendo os vínculos de cuidado, as relações, como possibilidades de existência, no caso analisado, Dona Vilma chama o próprio Estado a ver o que dele e nele evadiu-se ou lhe é constituinte: a ausência paterna que continua a ter poder. Solicita

legitimação do seu cuidado das crianças, para poder avoternar⁵⁸, em agência que desafia concepções de feminismo que atribuem ao cuidado a não-agência para mulheres. Ao mesmo tempo em que desafia a concepção de que apenas ao par parental biológico cabe cuidado e responsabilidade sobre as crianças.

Resultados e discussão

Para entender as imbricações entre patriarcado, família natural e poder judiciário numa demanda por guarda de três crianças ocorrida após a morte matada da mulher-mãe Adriana durante a pandemia de COVID-19 no Brasil, analisei corpus composto por dois processos judiciais da guarda da criança João e série de entrevistas narrativas com Dona Vilma.

Diante do descompasso entre o vivido no cuidado das crianças - matrilinearidade, gendrificação - e a norma jurídica - a família natural -, entendi importante investigar o que a literatura trazia da relação entre reprodução, cuidado de crianças e família nuclear jurídica. Isto para tentar entender o interesse estatal no controle do cuidado das crianças, bem como as possibilidades de reconhecimento de outros modelos de cuidado, especialmente diante da visibilidade que a centralidade do cuidado para manutenção da vida passou a ter na pandemia. Percebi que quem cuida importaria menos do que quem tem poder sobre as crianças, quem tem sua posse. A literatura apontava que o exercício do cuidado de crianças tinha responsabilidade assumida no feminino - a casa das cinco mulheres - e tinha a constância da chancela do abandono paterno. Então o interesse estatal estaria em localizar a vida no território - a família nuclear patriarcal, família natural jurídica - para discipliná-la e chancelar desigual poder de disciplina a seus integrantes - o amor repentino.

Organizei o arquivo a partir das categorias de Dona Vilma - amor repentino, papel de vó, casa das cinco mulheres. Ao analisar o arquivo judiciário, cataloguei estas

⁵⁸ Avoternidade tem origem associada à expressão argentina *abuelidad*, conectada ao movimento de reivindicação das avós e mães da Praça de Maio. Este movimento reivindica informações sobre o desaparecimento de crianças durante o governo ditatorial militar argentino. Expressões semelhantes começam a ser trabalhadas também em outras línguas, como *grandparenthood*, e estão relacionadas às reivindicações de exercício de cuidado dos netos. literatura revisada, há registros de avoternidade e avosidade, sendo a primeira o exercício de cuidado mais ativo, exercendo ou compartilhando responsabilidades que caberiam aos pais, e o segundo, exercício complementar de cuidado, cuidar com a mãe/os pais (BARBOZA, ALMEIDA, 2021; JERÔNIMO, 2020). Para Dona Vilma, o avoternar é o local do colo possível, ela quer ser avó, e manter Adriana viva nas memórias das crianças é manter a mãe, a filha, o cuidado (JERÔNIMO, 2020). Falar em cuidadora, cuidador, volta à relação de cuidado que trago como norteadora dos vínculos de reprodução social. Cuidar - de si e da outra - se relaciona a manter as condições que possibilitam que vivamos, nos desenvolvamos e tenhamos bem-estar.

categorias entre o que percebia nos documentos, na linguagem textual do sistema de justiça, e nos rastros que foram deixados da desigualdade da distribuição da justiça nos dois processos analisados. Da análise de todo o arquivo - processos e entrevistas -, me percebi a frente um problema de reconhecimento, instrumentalizado pela movimentação patriarcal do judiciário a possuir uns e despossuir outras.

Procurei traçar as possibilidades de reconhecimento de cuidadoras já elencadas por outras juristas, apontando as limitações do próprio direito. Percebi que, mesmo trazendo alguma disruptura, estas possibilidades continuavam a colocar a família natural no centro. Mesmo havendo toda uma história pretérita de cuidado como foi a casa das cinco mulheres, ausente a figura paterna. Mesmo Adriana tendo acionado verdadeiro arquipélago jurídico para se ver livre da violência e para proteger as filhas frente ao abandono paterno. Percebi que o direito das famílias, cuja escuta foi solicitada por Dona Vilma, não procurou legitimar novas formas de cuidado dentro das famílias. Ao assim fazer, não tinha na centralidade a criança. Ao assim fazer, o poder judiciário continuou a lógica de ódio contra mulheres, naturalizando o abandono paterno e a violência.

A casa das cinco mulheres não pôde continuar no cuidado das crianças após a morte matada de Adriana, pela reivindicação do poder paterno. Dona Vilma não pôde continuar no cuidado das crianças netas não só por não ser reconhecida como autoridade parental. Aqui já há um traço patriarcal evidente: a contenção prioritária das crianças, legitimada pela legislação, dentro dos limites do território em que há o poder do pai - a família natural. Mas, sabendo que há outras possibilidades de reconhecimento desenvolvidas pelo próprio direito, Dona Vilma também não pôde continuar no cuidado das crianças netas porque o judiciário se movimentou de forma a manter a família nuclear patriarcal no centro. Isto vem da análise do arquivo.

A despeito do efetivo cuidado exercido pela casa das cinco mulheres, estar com as crianças - possuí-las - opera em favor dos homens-pais. Para isto, os documentos-prova não precisam efetivamente provar cuidado, apenas a relação de filiação e a alegação de que a avó estaria impedindo contato. Como sobreviveram as crianças até ali não importa: há silêncio sobre as provas de não cuidado anterior pelos homens-pais trazidas por Dona Vilma - a ausência paterna - e as provas de que a casa das cinco mulheres é que cuidava. Quem conduz a narrativa do judiciário e da promotoria nos processos #1 e #2 é o poder paterno. A linguagem textual dos processos #1 e #2 é permeada de assunções de verdade sobre o que diz a defesa do homem-pai João ou sobre o que a família natural prevê ao caso - a posse do homem-pai.

Também na linguagem textual, há diversos estereótipos de gênero que evidenciam como o homem-pai João é percebido pelo sistema judiciário e como Dona Vilma ou a casa das cinco mulheres o é. O estado civil - divorciada, mas capaz de sustento versus aquele que tem diversas namoradas. O nome da criança igual ao do homem-pai não como uma tradição patriarcal, mas como a marca da não rejeição. A construção de Dona Vilma como alguém que quer a posse da criança para tapar um luto, enquanto a subtrama é de que o homem-pai quer a posse. A linguagem em si é da posse - usurpar, reivindicar, buscar e apreender, deter. A certidão do oficial de justiça como o único momento em que os cuidados da casa das cinco mulheres para as crianças são centralizados, o único momento em que Dona Vilma é efetivamente vista e ouvida pelo poder judiciário.

As diferenças na distribuição da justiça em cada um dos processos também evidenciam que a demanda do homem-pai já chega ao sistema judiciário como legítima. O tempo do processo #1, ajuizado por Dona Vilma, está em meses, o do #2, ajuizado pelo homem-pai João, em dias. No processo #1, a decisão inicial é de que aguarde a oitiva do homem-pai. No processo #2, a decisão inicial é de que a criança deve ser entregue imediatamente ao pai, sem oitiva de Dona Vilma. Consolidada a posse da criança com o homem-pai, o judiciário se arrasta para enfim entender que cuidava de dois casos idênticos na mesma vara, voltar a Dona Vilma e questioná-la sobre onde estaria a criança - mesmo depois de ter sido o próprio judiciário a retirar a criança da convivência com Dona Vilma. Um acordo em que Dona Vilma não é ouvida e o direito das crianças-irmãs de conviverem entre si não é sequer pensado como obrigação do judiciário.

Salta do arquivo judiciário o que Dona Vilma nomeia de amor repentino: a permissão de que os homens-pais transitem entre estar com as crianças e estar sem prestar qualquer cuidado, não perdendo o direito de posse das crianças. E este amor repentino não é um qualquer: Adriana desaparece em meio à pandemia pela ordem de matança das mulheres grávidas. Salta do arquivo que a gestão das crianças se dá em favor do patriarcado, com apoio na legislação e no sistema de justiça. Salta o não interesse pela criança em específico, nem em como está sendo efetivamente cuidada, mas pela manutenção da família natural. Para isto, a posse das crianças deve estar com os homens-pais, mesmo que para isto se despossua as crianças de vínculos de cuidado e se despossua as mulheres da casa das cinco mulheres das condições de diminuição de precariedade em suas vidas.

A chancela judiciária ao amor repentino nos mostra que há permissão para que os homens-pais transitem entre o abandonar e o reivindicar, o possuir. E este não é um amor

repentino qualquer: o direito abdicou de pensar novas formas de cuidado, mesmo a pandemia tendo mostrado que o cuidado foi a forma de existência e sobrevivência das famílias. As linhas do arquivo judiciário, informadas pelas entrevistas com Dona Vilma, vão evidenciando a justificativa: porque o regime é chancelado pelo patriarcado.

A posse sobre as crianças é não ser despossuído de um capital simbólico - ter uma família, contendo ali a criança - e de recursos financeiros - pensão alimentícia, futura herança, um imóvel à disposição para alugar. Manter a posse das crianças garante outras posses. Pouco importa - ao judiciário, aos homens-pais João e Germano - se para tanto despossuem a casa das cinco mulheres, se despossuem de relações as próprias crianças. Não há reflexão sobre a possibilidade de somar em vez de excluir ou mesmo se as relações de cuidado já existentes são condições de vida em dignidade para Dona Vilma e netos.

O poder determina quem terá consigo as crianças a partir da família natural. Dona Vilma chama as políticas da vida a verem o abandono paterno. Acontece que este é constituinte da própria organização que as políticas da vida procuram manter, a família natural. No arquivo analisado, não há interesse das políticas em deslocar este modelo, tanto é que se essencializa o poder paterno. Dona Vilma chama as políticas da vida a verem o que nelas se evade: homens- pais que deveriam partilhar responsabilidades, mas que violentam e buscam controle. Acontece que não parece haver interesse das políticas em desconstituir este estado de coisas. Em manter um poder paterno ausente, que reivindica a posse das crianças-filhas na falta da cuidadora-mãe, apenas para transferir o cuidado das crianças a uma casa das cinco mulheres que esteja sob influência direta dos homens-pais.

As linhas do arquivo judiciário, informadas pelas entrevistas com Dona Vilma vão evidenciando a justificativa: a manutenção da família nuclear natural na regra das responsabilidades sobre as crianças mantém a potencialidade de controle, de disciplina sobre crianças e suas cuidadoras, sobre mulheres. A manutenção da família como uma forma de dar poder a homens-pais para governar mulheres e crianças. Um problema que a literatura mostrou não ser novo: a pandemia, com o epicentro das mortes maternas no Brasil, escancara o fracasso do direito em reconhecer outros arranjos de proteção e cuidado que não sejam os da consanguinidade e da família natural. E escancara a responsabilidade do Estado pela brutalidade com que as mulheres foram matadas e pelo desfazer de casas de cinco mulheres.

Referências

- BARRET, Michèle; MCINTOSH, Mary. **The Anti-Social Family**. Londres: Verso Books, 1991.
- BATTHYÁNY, Karina. **Políticas del cuidado**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021. Livro digital.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, 6ª ed.
- BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. **Desposesión: lo performativo en lo político**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017. 1ª ed. 240 pp.
- BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? In: **Cadernos Pagu**, vol. 21, 2003, pp. 219-230.
- CRUZ, Elisa. **Guarda parental: releitura a partir do cuidado**. 1ª ed. ed. [s.l.] Editora Blimunda, 2021. v. Ebook.
- DE OLIVEIRA, Lígia Ziggiotti. **Cuidado como valor jurídico: crítica aos direitos da infância a partir do feminismo**. Tese apresentada ao programa de pós graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná. Orientadora: Ana Carla Harmatiuk Matos. Curitiba, 2019.
- DE DEUS, Meridiane Domingues; DIAS, Ana Cristina Garcia. Avós cuidadores e suas funções: uma revisão integrativa da literatura. **Pensando famílias**, vol. 20 (1), jul. 2016, pp. 112-125.
- DINIZ, Debora; BRITO, Luciana; RONDON, Gabriela. Maternal mortality and the lack of women-centered care in Brazil during COVID-19: Preliminary findings of a qualitative study. **The Lancet Regional Health - Americas**, v. 10, p. 100239, 2022.
- DINIZ, Debora; Gebara, Ivone. **Esperança Feminista**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.
- DINIZ, Debora. Perspectivas e articulações de uma pesquisa feminista. In: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska. **Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas**. Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 2014. 620 p.
- FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- FAUR, Eleonor. El cuidado infantil desde las perspectivas de las mujeres madres. Un estudio en dos barrios populares del Área Metropolitana de Buenos Aires. In: ESQUIVEL, Valeria; FAUR, Eleonor; JELIN, Elizabeth. (Eds.). **Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el estado y el mercado**. 1ª ed. Buenos Aires: [s.n.]. v. 1, 2012, p. 1–256.
- FONSECA, Claudia. **Caminhos da adoção**. São Paulo: Cortez, 1995.
- FONSECA, Claudia. Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. Brasília: **Revista Saúde e Sociedade**, 2005, vol. 14, n. 2, p. 50-59.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France, 1975-1976. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HILLIS, Susan; UNWIN, H Juliette; CHEN, Yu *et al.* Global minimum estimates of children affected by COVID-19-associated orphanhood and deaths of caregivers: a modelling study. **The Lancet**. Vol. 398, issue 10298, p. 391-402, 2021. Disponível em [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(21\)01253-8/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(21)01253-8/fulltext). Acesso em 28/03/2023.

IBGE. **Estatísticas do Registro Civil**. 2020. Tabelas disponíveis em <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/registro-civil/quadros/brasil/2020>. Acesso em 24/01/2023.

IMPERIAL COLLEGE LONDON. **Covid-19 Orphanhood Estimates**. Brazil, 04/02/2023. Disponível em https://imperialcollegelondon.github.io/orphanhood_calculator/#/country/Brazil. Acesso em 28/03/2023.

IPEA. **Retrato das desigualdades de gênero e raça**. 1995-2015. Tabelas disponíveis em: <https://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores.html> . Acesso em 24/11/2022.

JARAMILLO SIERRA, Isabel Cristina. La crítica feminista al derecho. In.: WEST, Rubin. **Gênero y teoría del derecho**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, Instituto Pensar, 2000.

JERÔNIMO, Edilene de Cássia. **“Hoje vivo mais para eles!”**: Maternidade e Avoternidade Negra em Viçosa-MG. Trabalho de conclusão do curso de Ciências Sociais (Bacharelado). Orientadora: Rayza Sarmiento. Universidade Federal de Viçosa, 2020.

MOTTA, Alda Britto. A família multigeracional e seus personagens. Campinas: **Educ. Soc.**, vol. 31, n. 11, p. 435-458, abr.-jun. 2010.

MUYLAERT, Camila et al. Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. **Revista da escola de enfermagem da USP**, 2014, 184-189.

ROBERTS, Dorothy. The Genetic Tie. In: **The University of Chicago Law Review**, 1995, pp. 209-273. Disponível em Faculty Scholarship at Penn Law https://scholarship.law.upenn.edu/faculty_scholarship/1382

RODRIGUES, Agatha; LACERDA, Lucas; FRANCISCO, Rossana. **Brazilian Obstetric Observatory**. Disponível em arXiv:2105.06534. Acesso em 28/03/2023

SANTOS, Debora; MENEZES, Mariane; ANDREUCCI, Carla, *et al.* Disproportionate impact of COVID-19 among pregnant and postpartum Black Women in Brazil through structural racism lens. **Clinical Infectious Diseases**. 2020. Disponível em <https://doi.org/10.1093/cid/ciaa1066>.

SHAFIK, Minouche. **Cuidar uns dos outros**: um novo contrato social. 1ª ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

TAKEMOTO, Maira; MENEZES, Mariane; ANDREUCCI, Carla, *et al.* The tragedy of COVID-19 in Brazil: 124 maternal deaths and counting. **International Journal of Gynecology & Obstetrics**. 2020. Disponível em <https://doi.org/10.1002/ijgo.13300>

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Dossiê Violências: outros olhares. Cadernos Pagu**. Número 37. Campinas, dez. 2011. Disponível em <https://www.scielo.br/j/cpa/a/VL8rMW8kJGpHgxBZwWt9bMt/?lang=pt>. Acesso em 16/09/2022

VIANNA, Adriana. Quem deve guardar as crianças? Dimensões tutelares da gestão contemporânea da infância. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (org.). **Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política da UFRJ, 2002, pp. 271-311.

18 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Violências e narrativas sobre corpos e sujeitos na produção de mortes” por Flora Nina Silva Arrais⁵⁹, Rebeca de Souza Vieira⁶⁰ e Kellyn Gaiki Menegat⁶¹

Esse ateliê visa fomentar os debates referentes às distintas formas na construção da morte e dos mortos, a partir de violências físicas, morais, psicológicas, burocráticas e patrimoniais, atravessando os diálogos sobre as violações e vulnerabilidades afetivas, racial, social, de gênero, econômica, étnica e éticas, que podem atravessar os mais diversos contextos, como as instituições prisionais, as instituições prestadoras de serviços público ou privado das diversas áreas e nas demais relações sociais. É interessante para nós pensarmos como as mortes são produzidas, quais corpos são alvos de certas violências, quem produz essas e os desdobramentos e as nuances que as envolve. Para isso, acolheremos trabalhos com temáticas relacionadas a feminicídio, etnocídio, genocídio, necropolítica, epistemicídio, população em situação de rua, encarceradas, grupos em vulnerabilidade e invisibilidades sociais; violência de gênero, raça, sexualidade, religiosa, familiar, geracional (ex: abandono, negligência e abuso contra crianças e idosos).

⁵⁹ PPGAS/UFSC.

⁶⁰ PPGAS/UFSC.

⁶¹ PPGAS/UFSC.

19 Reflexões sobre a morte em uma comunidade de várzea amazônica: o impacto da queda do cemitério para o povo tradicional por Felipe Magno Silva⁶² e Sérgio Ivan Gil Braga⁶³

Resumo: o artigo propõe reflexões acerca da percepção da morte para o povo de uma comunidade tradicional não indígena de várzea, localizada no Amazonas, com ênfase no impacto da queda do cemitério dentro do Rio Solimões para os comunitários, que ocorre pelo processo de erosão fluvial. Em muitas das comunidades tradicionais de várzea amazônicas, as pessoas enterram seus mortos próximo às casas, ainda que se saiba do risco de a terra desabar. O impasse religioso entre autodenominados evangélicos e autodenominados católicos, a respeito do corpo morto, dificulta a resolução do problema. O objetivo do artigo é compreender como a queda do cemitério impacta a comunidade tradicional. A metodologia adotada é a observação participante de Malinowski e a antropologia interpretativa de Geertz. Conversamos com os cinco comunitários mais velhos da comunidade para compreender suas percepções a respeito do que é morrer em uma comunidade tradicional de várzea amazônica, e como eles se sentem vendo os corpos de seus parentes e amigos sendo levados pela correnteza do Rio Solimões. Embora exista a opção de enterrar os mortos no cemitério do município, em terra firme, eles insistem em enterrar na várzea. A conclusão é de que a queda do cemitério é um processo oneroso para os comunitários, uma vez que eles revivem o luto e o adeus.

Palavras-chave: Cemitério de várzea; povo tradicional; morte; comunidade amazônica.

Introdução

A morte na comunidade tradicional de várzea amazônica, sob a perspectiva de Ariès (2014), é domesticada desde que o povo costuma se lembrar. É uma relação de proximidade. Da janela das casas, é possível ver o cemitério. Transita-se por ele diariamente. As crianças brincam nos arredores dos túmulos. Não é incomum observar as pessoas conversando baixinho com seus entes queridos. Na comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, localizada no município do Careiro da Várzea, Amazonas, *locus* da pesquisa, essas dinâmicas são fáceis de ser percebidas.

⁶² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

⁶³ Professor Doutor da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

“Existem duas maneiras de não pensar na morte: a nossa, [...] que recusa a morte e a interdita; e a das civilizações tradicionais, que não é uma recusa, mas a impossibilidade de pensar intensamente na morte, porque ela [...] faz parte [...] da vida cotidiana” (Ariès, 2014, p. 28-29). A vida entre os mortos na comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é algo comum para o povo tradicional.

Enterra-se os mortos na várzea bem antes dos atuais moradores chegarem ali. E mesmo antes destes, a terra também já caía. As pessoas lidam bem com o fenômeno de erosão fluvial⁶⁴, é algo inerente à região, do qual não é possível desvencilhar. A comunidade sempre trespassou este e os outros problemas, mas ainda não conseguiu superar o impasse religioso entre os autodenominados evangélicos e os autodenominados católicos que se formou nos últimos anos em torno do cemitério.

Houve um latente avanço dos evangélicos na comunidade a partir da década de noventa, embora a maioria dos moradores ainda seja de autodenominados católicos. Mesmo em minoria, os evangélicos são os detentores dos meios de produção da comunidade, de modo que os católicos são, em grande parte, dependentes dos trabalhos que os evangélicos oferecem. Numa comunidade de várzea, onde os recursos são menos abundantes, quem possui o controle dos meios de produção possui o controle local.

Antes do domínio evangélico, a comunidade tinha um jeito simples de lidar com os corpos e as urnas funerárias que caíam no Rio Solimões: ou eles desenterravam as urnas e as reenterravam longe do barranco⁶⁵, ou recuperavam os corpos e urnas funerárias das águas, pois a intensidade e a quantidade da terra que cai é algo impossível de prever.

Nos últimos anos, corpos e urnas caem e são levados pelo rio, pois os evangélicos acreditam que desenterrar ou recuperar um corpo das águas é um ato profano, que desagrada Deus. De acordo com Reis (2022, p. 109), “a reforma protestante apressou, a partir do século XVI, o declínio dos funerais mais elaborados, do cuidado ritual com o cadáver, das preces e missas de encomenda da alma, enfim, formas de bem morrer herdadas pela igreja católica”.

A intenção deste artigo não é adentrar o campo religioso para tecer discussões acerca do que é morrer para o povo de uma comunidade tradicional amazônica, embora o tema perpassasse algumas das reflexões, mas sim compreender como essas pessoas se sentem ao perceberem os corpos de antigos comunitários sendo levados pela água.

⁶⁴ Durante o processo e enchente e vazante do rio, a água penetra os canais sob a terra, derrubando-a durante determinada parte do ano.

⁶⁵ Quebrada de terra ocasionada pelo processo de erosão fluvial.

A tessitura do artigo só foi possível em decorrência de visitas periódicas à comunidade nos últimos três meses, a fim de perceber como o povo lida com a questão do cemitério. A observação participante de Malinowski (2018) e a antropologia interpretativa de Geertz (1997) foram os métodos adotados.

Malinowski (2018, p. 57) esclarece que “um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outros, as inferências do autor”, ou seja, é muito importante considerar “ponto de vista do nativo” (Geertz, 1997, p. 85), pois a tessitura do trabalho é um ato conjunto, entre o pesquisador e os pesquisados.

Selecionamos cinco dos comunitários mais antigos, três mulheres e dois homens, para acompanhá-los em suas atividades durante nossa visita, enquanto conversávamos a respeito das suas percepções sobre a morte e como eles se sentiam com a atual situação do cemitério da comunidade, que já está em processo de queda. Aos poucos o cemitério está desaparecendo. Os nomes dos comunitários que acompanhamos foram substituídos por denominações fictícias, a fim de contemplar a ética na pesquisa, bem como preservar suas identidades.

O interesse pelo tema é desinente do meu trabalho de dissertação, realizado na mesma comunidade, a respeito da influência da religião evangélica, representada pela Igreja Assembleia de Deus, nos modos de vida e na sociabilidade local, levando em consideração os benefícios e os entraves da relação.

A importância do artigo reside na hipótese de que a queda do cemitério é um processo oneroso para a comunidade, uma vez que engloba muitos problemas: espirituais, pois o povo revive o adeus e o luto, psicológico, uma vez que alguns corpos permanecem presos em galhos numa parte mais rasa do rio, e ambientais, pois a matéria morta contamina a água, além de poder servir de comida para os peixes. Em algumas ocasiões a atividade de pesca tem que ser suspensa, o que prejudica a economia local.

Viver numa comunidade tradicional de várzea amazônica

Povos tradicionais, indígenas e não indígenas, organizam-se social, religiosa e economicamente de forma diferente. Na comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, os modos de vida dos comunitários se entrelaçam, formando uma teia de relações. “Essas populações se reproduzem explorando uma rica multiplicidade de *habitats*: a terra, a floresta e a água” (Witkoski, 2007, p. 126). Para lidar com a região, é

necessário um etnoconhecimento dos recursos disponíveis, entender a vazante e a seca do rio, o período de pescar e a época ideal para a prática da agricultura. Nas comunidades de várzea, as configurações sempre se alteram. A depender da época do ano, o observador só conhece parte dessa realidade. É necessário visitar essas comunidades durante diferentes épocas para compreendê-las em sua totalidade.

Chega-se à comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro em lanchas, saídas da capital do Estado, Manaus. As viagens demoram cerca de 1h30min até a Vila do Careiro da Várzea, e depois as embarcações vão descendo o Rio Solimões para deixar as pessoas nas diversas comunidades à beira da água. Cada comunidade tem a sua balsa, onde as pessoas desembarcam. Foi assim que desembarcamos para realizar a pesquisa de campo.

Figura 1 – Localização da comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (em vermelho).



Fonte: Google Earth, 2009.

O cemitério da comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro fica logo no início dela, na beira do barranco. Desde a última vez que havíamos visitado, percebemos que uma boa parte dele já havia despencado, mas, de acordo com Boto, homem de 74 anos, “já tem um bom tempo que a terra não cai” (Entrevista, 2023).

Observamos algumas crianças brincando no local, juntando galhos para montar alguma coisa. Perguntamos se eles não tinham receio de transitar por ali. Os dois meninos e a menina simplesmente nos encararam sem entender a nossa pergunta. Mais tarde tivemos um entendimento melhor de que, de fato, essa pergunta, em uma comunidade tradicional, é descabida.

Figura 2 – Cemitério da comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Fonte: Autores, 2023

Ainda a respeito do cemitério, Boto se manifestou da seguinte maneira:

O corpo da minha irmã foi o último a cair. Ficou preso num pedaço de galho durante dois dias. Foi feio, moço. Espero que o barranco não caia tão cedo. Tem muita gente enterrada ainda. Se esse cemitério todo cair, nem sei como vai ser (Entrevista, 2023).

Entre os comunitários, fala-se da morte com naturalidade. Lida-se com corpos, cemitérios e urnas funerárias há muito tempo. É um processo natural para o povo. Como na Idade Média, “a visão de corpos humanos em decomposição era lugar-comum. Todos, inclusive as crianças, sabiam como eram esses corpos; e, porque todos sabiam, podiam falar disso com relativa liberdade [...]” (Elias, 2001, p. 30).

Na companhia de Boto, seguimos até a casa em que ficaríamos hospedados durante a pesquisa de campo, à medida em que íamos acompanhando a mobilidade na comunidade. A maioria do povo trabalha com a pesca e com a agricultura, mas isso depende do período do ano. Quando o rio está cheio, “a produção agrícola é rigorosamente comprometida, provocando prejuízos financeiros para o agricultor e sua família, afetando seu meio de subsistência. Realidade que não o faz desistir de um recomeço” (Bezerra, 2016, p. 258). A única opção é a pesca.

A comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro possui cerca de 200 moradores, sendo uma das muitas comunidades próximas que existem na região. As casas são palafitas, erguidas alguns metros acima do solo, para não serem inundadas pela água

do rio no período da cheia. Outros habitantes transformaram seus lares em casas flutuantes, sobre troncos de sumaúma, que boiam na água. Embora seu custo de construção seja mais caro, a casa flutuante é mais segura e definitiva, pois ela não necessita ser afastada para trás do terreno sempre que o barranco se aproxima e traz risco de levar ao rio a moradia.

As principais formas de lazer da comunidade são o futebol, o dominó e o baralho. O povo costuma se reunir na sede local, para beber, conversar e celebrar os principais festejos, como o casamento e os aniversários, bem como para velar seus mortos. Contudo, com o avanço da religião evangélica, algumas formas de lazer e sociabilidade têm se tornado mais escassas, principalmente as que envolvem bebidas alcóolicas.

Morrer numa comunidade de várzea amazônica: por que enterrar na várzea?

De acordo com Schopenhauer (2020, p. 20), “a morte é [...] o fim temporal: mas tão logo eliminamos o tempo, já não há fim, e essa palavra perde todo o significado”. Na comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, vida e morte não têm fronteiras. O mundo dos vivos se mistura ao mundo dos mortos. Quem morre, continua a pertencer, são espíritos que influenciam nas relações sociais, no trabalho e nas demais formas de ser e existir. Tulipa, 68 anos, se refere à morte nos seguintes termos:

A morte é uma coisa normal. Todo mundo tem a sua hora. É a única certeza da vida. Quando a gente morre, a gente vira força ancestral, que ajuda os nossos parentes e amigos. Por isso preservar o cemitério é importante. Cada corpo desse que vai embora, é uma força que se perde. Se dependesse de mim, todos os que se foram (pelo processo de erosão fluvial) ainda estariam aqui (Entrevista, 2023).

De acordo com Radcliffe-Brown (1973, p. 224), “a função de determinado costume social é a contribuição que este oferece à vida social total como funcionamento do sistema social total”. É costume dos comunitários manter seus mortos por perto, pois quando Tulipa se refere aos mortos, “dá a impressão de que as pessoas mortas, em certo sentido, ainda existem não só nas memórias, mas independentemente delas” (Elias, 2001, p. 9).

Quando morre um membro do povo tradicional, é como se todos os comunitários perdessem um parente. A comunidade inteira se reúne na sede para velar a pessoa que se foi. Mesmo gente de outras comunidades vêm para prestar suas homenagens. Existe a opção de pedir a urna funerária a prefeitura, mas são alguns artesãos habilidosos da comunidade que costumam construir a urna com a melhor madeira que eles têm à sua

disposição. O corpo é enterrado no dia seguinte após a morte, com ritos mais simples, como preconiza a religião evangélica, embora as pessoas não abrem mão de praticarem os ritos católicos, como acender velas e rezar pela alma. Mapará, homem de 76 anos, esclarece que

Rezar pelo morto é ajudar ele a encontrar o caminho, o nosso e o do outro mundo. A gente acredita que assim a alma descansa, e sabe que é amada. Temos esse sentimento pelo morto. É como se a pessoa nunca tivesse ido embora, pois ela compartilha a mesma terra com a gente. O corpo não existe mais, mas isso não significa que a comunidade não é mais casa dele. A diferença é que eles estão embaixo da comunidade, e a gente tá em cima. Enquanto a gente trabalha, os mortos ajudam a enriquecer a terra. Essas pessoas não podem sair daqui. São os nossos mortos. A terra estaria incompleta sem eles (Entrevista, 2023).

“A noosfera amazônica sempre esteve imersa no imaginário. A crença no mito faz parte da composição social dos povos amazônicos, assim como a cultura é arraigada à religiosidade” (Pires, 2022, p. 20). A fé na vida após a morte e a força espiritual influenciam e dão contorno à malha social da comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Os vivos não podem existir sem os mortos.

Embora não exista certeza da razão de os mortos serem enterrados na várzea, mesmo com todos os riscos que a terra proporciona, Girassol, mulher de 77 anos, dá pistas:

Enterramos aqui porque eles pertencem a essa terra. A maior parte da minha família foi enterrada nessa terra. A gente não quer os nossos (amigos e parentes) distantes de nós. Eles viveram com a gente, dividiram nossas alegrias e tristezas, a dureza desta terra, e agora, só porque eles não têm mais corpo, têm que ser afastados da gente? Isso é ingratidão! Todas essas pessoas que estão ali fizeram por esta comunidade. Ajudaram a construir e a empurrar muitas casas, cultivaram a terra, ajudaram a cuidar das nossas crianças. A gente não estaria aqui se não fosse por eles. Nenhum da gente tem que ser enterrado no cemitério da vila. A gente não mora na vila. Quero ser enterrada aqui, com eles. Mesmo depois de morta, é aqui que eu quero permanecer (Entrevista, 2023).

No livro *Casa Grande e Senzala*, Gilberto Freyre, ao retratar os costumes da sociedade brasileira durante o período da escravidão, explica como a morte os mortos eram próximos dos vivos, pois “o costume de se enterrarem os mortos dentro de casa – na capela, que era uma puxada da casa, é bem característico do espírito patriarcal de coesão de família. Os mortos continuavam sob o mesmo teto que os vivos. Santos e mortos eram afinal parte da família”. Um costume atrelado à tradição católica.

Reis (2022, p. 32) complementa: “os funerais de outrora, e em particular os enterros nas igrejas, revelam a enorme preocupação de nossos antepassados com seus próprios cadáveres e os cadáveres de seus mortos”. Quer dizer, um corpo morto, longe de sua comunidade, descendo o rio, afastado dos seus parentes e amigos, das rezas e dos ritos, se torna um problema dessa vida e da outra.

No caso da comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, pela divergência religiosa e pela impossibilidade de resgate do corpo, essas preocupações são mais nítidas. Van Gennep expõe que “[...] os ritos funerários complicam-se pelo fato de um mesmo povo ter várias concepções contraditórias ou diferentes sobre o mudo de além-túmulo. Essas concepções misturam-se entre si, o que tem repercussão sobre os ritos [...]”.

A opinião de Margarida, mulher de 70 anos, é contrária a de Girassol, pois “a queda do cemitério sempre ocorreu, é da terra. É que a gente não pega mais (corpo da água). É melhor deixar seguir seu curso. Se a terra e o rio levaram o corpo, foi pela vontade de Deus” (Entrevista, 2023).

O adeus definitivo: o luto revisitado

Boto mexia em sua plantação de pimenta quando começou a falar dos seus sentimentos ao ver o corpo de sua irmã boiando no rio.

A imagem não estava tão feia por causa do pano que cobria ela. Não tinha nem três dias que ela tinha sido enterrada no mesmo lugar onde estava o corpo da nossa mãe. Mesmo que eu quisesse não ver, era difícil. O corpo estava preso, ficou assim uns dois dias, um dia e meio, por aí. O pessoal passava de rabetá⁶⁶ e via o corpo ali, mas ninguém mexia. Deixamos a natureza agir. Tenho aprendido que a gente tem que aceitar nossa terra como ela é. Dói ver minha irmã partindo desse jeito, os filhos dela olhando, meus sobrinhos, o pessoal que viveu com ela aqui. Mas ali é só o corpo, o espírito dela já tá descansando com Nosso Senhor. Melhor seria se a terra não caísse (Entrevista, 2023).

⁶⁶ Pequeno motor de propulsão que move as embarcações.

“O ‘finado’ que, em oposição ao morto, foi retirado do meio dos que ‘ficaram para trás’, é objeto de ‘ocupação’ [...] nas cerimônias e cultos dos mortos. [...] Na homenagem do culto, os que ficaram pra trás são e estão com ele” (Heidegger, 2015, p. 312). A permanência do corpo na comunidade, em si, já é uma homenagem, uma forma de preservar a existência d’O Outro, uma forma de “fertilizar” a terra com a essência do comunitário que partiu. Boto lamenta a perda da irmã, mas aceita, talvez pela sua percepção religiosa, embora não deixe de expressar o desejo de ter a irmã por perto.

Figura 3 – Corpo envolto em véu preso em galho nas águas do Rio Solimões



Fonte: Autores, 2023.

A voz e o corpo de Boto deixavam claros o seu desconforto ao falar da partida definitiva da irmã, mesmo sem vida. “A memória de uma comunidade humana não reside somente nas tradições orais e escritas, ela se constrói também na esfera dos gestos eficazes” (Le Breton, 2012, p. 44). O corpo fala, expressa a dor, o luto e o lamento mais que as palavras. Ao invés de chorar, Boto simplesmente se afastou para alimentar as galinhas e os patos que mantinha em seu quintal.

Mapará nos recebeu na varanda de sua casa. Conversamos enquanto tomávamos café. Diferente de Boto, ele foi mais enfático, deixando claros o seu sentimento e a sua opinião a respeito da queda do cemitério.

Olha, os parentes que eu tinha aí, já caíram (no rio) tudo, foram levados. Um deles eu nem consegui ver. Acordei um dia e o pedaço de terra não estava mais

lá. Se fosse outro tempo, onde o pessoal se importava mais com isso, já tinham desenterrado, mas agora ninguém mais faz isso. Às vezes eu fico pensando no meu pai. Sempre que eu ia pescar, eu passava em frente ao túmulo dele e pedia sua benção. Agora eu nem sei onde ele tá (ele sorriu). Sinto falta de saber que ele tá ali. Se eu desenterro, vinha um monte de gente falar. Aí pra não ficar ouvindo (reclamação), a gente deixa assim. É triste? É. Agora não adianta chorar pelo leite derramado. Continuo rezando e acendendo velas pela alma do meu pai. Ele tá num bom lugar. Eu sinto falta de visitar o túmulo dele. A pesca nunca mais foi a mesma (Entrevista, 2023).

De acordo com Pereira (2019, p. 64), “muitos se sentem mais seguros em saber que terão um lugar, um espaço sagrado visível, que são os cemitérios, para visitar e chorar seus mortos em ocasiões oportunas ou quando a dor da ausência parecer insuportável”. Heidegger (2015, p. 312) esclarece que “o finado deixou nosso ‘mundo’ e o deixou para trás. É a partir do mundo que os que ficam ainda podem ser e estar com ele”. A inexistência do corpo do pai de Mapará influencia no seu trabalho, considerando suas próprias visões de mundo.

Tulipa pensa de modo semelhante. De acordo com ela, sobre a queda do cemitério: “é como se a gente revivesse a tristeza outra vez. Saber que nossos amigos e família não estarão mais aqui é um sentimento muito ruim”. Enquanto conversava com a gente, Tulipa recortava panos. Desde muito cedo, entre outras atribuições, tinha o ofício de costureira. Na ocasião, ia costurar blusas para sua bisneta, recém-nascida. Não foi preciso instigar pra que ela voltasse a falar:

Eu costurei roupas pra um monte de gente. Costurei até roupa de morto, pra pessoa ser enterrada. Só não lembro exatamente quem. Uma pessoa da família veio aqui pedir. Esse tipo de trabalho eu faço de graça. É uma obrigação. No momento mais triste da vida da pessoa eu vou cobrar? Jamais. Penso que uma hora serei eu, minha família, precisando da bondade dos nossos amigos. Aqui o pessoal sempre se ajuda. Tem quem faça o caixão, tem quem ofereça as roupas, tem o pessoal que leva comida e bebida pro velório. É um momento coletivo. A gente aqui é muito coletivo. Vocês podem ver a comunidade, aqui a casa é aberta, o pessoal entra, vem conversar. Que outro lugar você vê isso? Quem quer ser enterrado na Vila (no cemitério da sede) se todas as coisas importantes pra gente tão aqui? Não fico satisfeita em ver o cemitério caindo. Me deixa até inquieta, pra ser bem sincera. Fico pensando se vou cair na água também, se vou sossegar. Mas prefiro correr esse risco (Entrevista, 2023).

Bauman (2003, p. 8) aponta que “[...] numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros [...]. Quando passamos por momentos difíceis e por dificuldades

sérias, as pessoas não pedirão fiança antes de decidirem se nos ajudarão”. A força coletiva do povo tradicional, entre os vivos e os mortos, é que sustenta a malha social que dá forma à comunidade.

A fala de Tulipa denota um forte sentimento de pertencimento à comunidade. As pessoas estão ali porque se identificam com a terra, suas histórias estão entrelaçadas com o lugar, portanto, viver e morrer naquela comunidade são fases que se complementam ao longo de toda a existência do povo tradicional.

Encontramos Margarida na casa de uma outra comunitária, conversando sobre coisas do cotidiano. Ela nos convidou a nos servir de café e pão, enquanto estendia a margarina em nossa direção. “Vocês querem saber do cemitério, né?”, ela perguntou. “Olha, não tenho muito pra dizer, é um assunto que me deixa mal”. Margarida começou a chorar. A dona da casa comentou que a sua amiga era muito emotiva. De acordo com Mauss (2001, p. 325), no tocante às lágrimas, sobretudo quando se trata de ritos fúnebres, “[...] servem, em particular, como meio de saudação”. Assim Margarida saudava os mortos.

Esperamos ela se recompor, e sem que a gente instigasse, ela foi falando aos poucos a respeito do cemitério:

Olha, eu já vi muita gente morrendo aqui. Foram poucos os que não foram enterrados na comunidade. Na época do Covid (19), alguns foram enterrados em Manaus porque não tinha jeito. Se fosse da nossa vontade, eles viriam pra casa, descansar (depois de mortos). Mas não sei se eles teriam descanso, com esse cemitério caindo “toda hora”. Tinha criança enterrada aí, que já foi rio abaixo. A filha do meu neto, que morreu recém-nascida, estava lá. Quem vai cuidar dessa criança? Como tá o coração dessa mãe? Ela e meu neto sempre iam visitar a filha, e agora, pra onde eles vão? Essa dor não passa. Perder um filho, eu sei que dói, perdi dois. É uma dor que acompanha a gente a vida toda. Até hoje eu lembro do casal de filhos que perdi. Essa criança (falecida) devia estar aqui, sendo cuidada, perto dos pais, mesmo que não esteja mais viva do jeito que a gente pensa (Entrevista, 2023).

“A morte, de certo modo, continua mesmo depois de o corpo estar morto, proporcionando aos que ficam a experiência de desligamento gradual, que ocorre graças aos ritos fúnebres” (Rodrigues, 2006, p. 22). Sem o corpo, sob a perspectiva católica, os ritos não podem ser cumpridos.

A respeito do luto, Van Gennep (2013, p. 129) expõe que “[...] é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão do luto)”. Esse luto é

revivido quando o corpo desaparece na água do rio, mas dessa vez a reintegração na sociedade jamais será a mesma. Haverá um sentimento de incompletude.

Girassol tem opinião semelhante às de seus conterrâneos:

Não quero estar num lugar onde meus filhos e netos vão me ver apenas de vez em quando, em finados, ou no meu aniversário (de vida, não de morte). Prefiro ficar aqui, perto deles, onde podem me ver. Acredito que o espírito da gente permanece em nossa terra. Me dá angústia ver essa gente toda caindo. Não quero isso pra mim. O ruim é que quando a gente tá morto não pode decidir nada, mas já falei aqui em casa: quero ser enterrada aqui. Só posso torcer pra que cumpram o meu desejo. Espero que esse problema do cemitério já esteja resolvido quando eu tiver que morrer. Eu não quero ficar zanzando por aí, sem rumo, como esse povo que caiu da terra. Eu só posso rezar por eles. Onde quer que eles estejam, espero que recebam as minhas orações (Entrevista, 2023).

“Além do dado da representação social [...] da morte, há ainda uma crença comum nas realidades rurais [...] de que se o falecido não tiver um bom ritual de passagem, terá dificuldade de ser incluído no reino dos céus [...], ficando vagando no mundo como *alma penada*” (Pereira, 2019, p. 36). O medo, portanto, é acentuado numa comunidade de várzea amazônica, pois ninguém sabe ao certo o que acontece com o espírito, sendo a oração o meio mais eficaz de manter os mortos orientados entre os dois mundos.

Considerações finais

O impasse do cemitério, de fato, impacta significativamente a forma como o povo tradicional lida com a questão da morte, revivendo o luto e ressignificando relações entre mundo material e mundo espiritual. É um problema que reflete em diferentes campos da vida cotidiana, conforme foi observado nas falas dos nossos interlocutores.

Ninguém morre numa comunidade tradicional amazônica como a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, a passagem é apenas uma nova forma de existir, transformação do corpo em força ancestral, que influencia em muitos aspectos sociais, principalmente em relação ao trabalho.

É notório que a queda do cemitério no Rio Solimões é um processo oneroso para evangélicos e católicos, ainda que as visões sobre o corpo após a morte, nessas correntes religiosas, possam divergir. O sentimento de dor permanece, e a ausência dos seus amigos e familiares, mesmo após a morte, é sentida e lamentada por todos. A morte do corpo significa a perda de uma força para a comunidade, e quando esse corpo morto desaparece, perde-se a força vital, que anima a todos e ajudam a reger o macrocosmo local.

Não existem meios de mudar a natureza, pois a várzea sempre sofreu com o processo de erosão fluvial. O que é necessária é uma nova forma de ressignificar a existência e as relações na comunidade, que naturalmente vão contribuir para a resolução do impasse gerado pelo cemitério. Vivos e mortos, para o bem da comunidade, precisam voltar a coexistir.

Referências

- ARIÈS, Phillipe. **O homem diante da morte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- BEZERRA, Antonio Carlos Marinho. **Careiro da várzea**: história, memórias, atualidades. Manaus: Editora Valer, 2016.
- BOTO. **Entrevista I**. [Ago. 2023]. Entrevistador: Felipe Magno Silva Pires. Manaus, 2023.
- ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**: seguido de envelhecer e morrer. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. São Paulo: Global, 2006.
- GOOGLE EARTH WEBSITE. 2009. Disponível em: <<http://earth.google.com/>>. Acesso em: 14 out. 2023.
- GEERTZ, Clifford. A arte enquanto sistema cultural. In: **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Valer, 1997.
- GIRASSOL. **Entrevista I**. [Ago. 2023]. Entrevistador: Felipe Magno Silva Pires. Manaus, 2023.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: UBU editora, 2018.
- MAPARÁ. **Entrevista I**. [Ago. 2023]. Entrevistador: Felipe Magno Silva Pires. Manaus, 2023.
- MARGARIDA. **Entrevista I**. [Ago. 2023]. Entrevistador: Felipe Magno Silva Pires. Manaus, 2023.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- PEREIRA, José Carlos. **Por que rezar pelos mortos?** A missa do 7º dia, orações e ritos fúnebres. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2019.

PIRES, Felipe Magno Silva. **O impacto da religião evangélica na vida dos moradores da comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, do município Careiro da Várzea, Amazonas**: impasses e perspectivas. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2022.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a morte**: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

TULIPA. **Entrevista I**. [Ago. 2023]. Entrevistador: Felipe Magno Silva Pires. Manaus, 2023.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2013.

WITKOSKI, Antônio Carlos. **Terras, florestas e águas de trabalho**: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

20 Martín García, a ilha do confinamento: Arqueologia de um campo de concentração de trabalho escravo indígena do século XIX, Estado de Buenos Aires, Argentina por Matías J. Kalina⁶⁷

Palavras-chave: Campo de concentração, trabalho escravo, indígenas, arqueologia, antropologia.

A Ilha Martín García foi um espaço de ocupação humana desde o final do Pleistoceno (observação pessoal de campo 2022, aparecimento de uma pedra discoidal no loess do Pleistoceno do Pampiano), (Rocca, 2006), (Jackson 2007) e, avançando no tempo, até os dias atuais. Hoje é um importante espaço turístico no Rio da Prata devido à sua importância histórica.

Durante grande parte da história das investigações arqueológicas na ilha, o objeto de pesquisa foram as ocupações guaranis (Caparelli, 2014) Atualmente esse tipo de ocupação humana na área está sendo estudada pelo projeto Arqueologia do Pantanal do Baixo Paraná, dirigido pelo Dr. Daniel Leoponte.

Há vinte anos, o Dr. Marcelo Weissel, arqueóloga da Universidade de Buenos Aires, iniciou sua participação em projetos de arqueologia na ilha, pesquisando arqueologia pós-hispânica ou histórica. Atualmente o Dr. Marcelo Weissel é a autoridade em patrimônio histórico da ilha.

Em 2020, a Cooperativa Arqueoterra começa a trabalhar na ilha sob a supervisão de Marcelo Weissel. A Cooperativa é uma pessoa jurídica que reúne arqueólogos e antropólogos, graduados, doutores e graduandos, de diferentes universidades da Argentina, entre as quais estão a Universidade de Córdoba, a Universidade de Buenos Aires e a Universidade de San Martín. A cooperativa tem sede física na Universidade Maimonides, Fundação Científica Azara, no Estado de Buenos Aires. Como organização, trabalhamos com vários projetos arqueológicos anteriores, entre alguns podemos citar Arqueologia da antiga Penitenciária Nacional Argentina atual Parque Las Heras, Trabalhos de resgate arqueológico na Antiga Casa da família Costa do século XIX, Arqueologia no Parque Nacional El Palmar Estado de Entre Rios Argentina.

⁶⁷ Estudante avançado da carreira de ciências antropológicas, orientação arqueologia, na Universidade de Buenos Aires. Membro do projeto Trilha do Inca UNESCO Argentina. Membro das equipes de arqueologia ArqueoTerra Coop. e GEAHF, (grupo de estudos arqueológicos históricos da fronteira UBA CONICET Laboratório de Arqueologia da Faculdade de Filosofia e Letras). Bolsista 2023 na UFSC. Estagiário no MARque.

No trabalho da cooperativa na ilha, que é uma reserva natural binacional, não nos concentramos apenas num determinado tipo de contexto arqueológico, mas tivemos uma visão integradora da paisagem arqueológica (Criado Boado, 1999). É importante esclarecer que a variabilidade dos contextos culturais estudados sim se limitou aos de tempos históricos pós-hispânicos. A razão foi que a autorização legal para estudar a arqueologia pré-hispânica em Martín García pertence ao Dr. Daniel Leoponte e sua equipe. A cooperativa participou de atividades de campo com o referido grupo de estudos científicos do CONICET, mas só estudamos extensivamente e só temos legitimidade para gerar conhecimento a partir dos contextos que estão dentro de nossa jurisdição jurídica e política, ou seja, a arqueologia histórica, (sensu Orser, cap 1 2000)

Neste trabalho, focaremos em uma forma como a paisagem cultural de Ilha Martín García, como espaço de reclusão ou prisão para um grupo específico, grupos de sobreviventes indígenas do genocídio de Campanha do Deserto, um processo histórico em que o Estado nacional argentino avançou militarmente sobre os territórios indígenas do Pampa e da Patagônia no final do século XIX (Perez, 2011). Para isto, se usará a informação obtida nos trabalhos de campo de maio de 2022.

É importante esclarecer que a ilha também funcionou como local de confinamento posteriormente. Pela década de 1880, sabemos que na ilha funcionava uma prisão-penitenciária (Papazian, 20215). Hoje as espetaculares ruínas dela podem ser visitadas no âmbito dos passeios turísticos, porque se encontram no atual centro urbano da comunidade insular. Este espaço funcionou durante é após Campanha do deserto até 1910 (Expediente número 62, cárama de diputados de la Nación Argentina, 11 de mayo de 1910). O espaço que hoje existe em pé e que chamamos de prisão antiga poderia também ter sido una comandancia. No trabalho da Cooperativa Arqueoterra em 2022 surgiram indícios estruturais da utilização de alguns recintos com características materialmente compatíveis com espaços de confinamento, ou seja, a janela coberta até deixar apenas uma área aberta bem elevada acima do piso e essas aberturas possuem barras metálicas.

As escavações no pátio nas proximidades destes recintos evidenciaram a antiga existência de muros, gerando pequenos espaços, que não têm indícios de ter sido banheiros. No entanto, a cela em si não foi escavada até à data, devido à vegetação, cobras jararás, e o estado estrutural fraco das ruínas em pé.

É interessante notar também que outros recintos, do lado oposto ao pátio central, possuem janelas baixas, de madeira, com pregos de madeira, sem barras, além de

aquecedora, o que os diferencia dos anteriores. Ou seja, o local talvez pudesse ter sido um comando e penitenciária. A estrutura é um panóptico (sensu Foucault 1975).



Um colega da equipe escava as fundações de algumas estruturas talvez de confinamento, no pátio da prisão, em frente às possíveis celas. Observar como nos quartos banheiro as janelas chegam até o chão, e nos compartimentos das celas elas ficam cobertas quase até o teto.

Logo do fechamento da penitenciária na primeira década do século XX, a ilha continuava sendo um local de confinamento, mais para figuras políticas. Embora neste caso, esses personagens tiveram uma casa e não foram sepultados na ilha. É emblemático o caso da casa do ex-presidente argentino Hipólito Yrigoyen, figura destacada da história e da política argentina por ter sido o primeiro presidente eleito por voto popular, obrigatório e secreto. Depois de ser deposto pelo golpe militar José Félix Uriburu em setembro de 1930, Yrigoyen ficará confinado na ilha. (Grandinetti, 2011) (Jornal Santa Fe, 18 de dezembro 1932, Argentina). A casa dele no desterro tem sido objeto de pesquisa da equipe da Arqueoterra Coop em 2022 e 2023.

Algum tempo depois, a ilha seria também espaço de confinamento para outra figura da política popular nacional, após ter sido deposto em outro golpe militar na Argentina, o ex-presidente Juan Domingo Perón, cuja casa na ilha foi escavada pelo arquiteto Daniel Schavelzon (Schavelzon, 2005)

Contudo, nem os indivíduos presos no Comando-Penitenciária, nem as figuras políticas em prisões privadas, estão expostos ao trabalho escravo. Esse tratamento é reservado para alguns indígenas sobreviventes da campanha no deserto de 1885, que são confinados na ilha (Nagy, 2011). Também é importante notar que comparando espacialmente a distribuição espacial dos recintos da prisão e da casa de Yrigoyen e Perón. Estes três últimos estão em uma área relativamente próxima e não alagável se

comparado ao espaço de confinamento dos indígenas, que seria na Praia a Ressaca, do lado do Canal do Inferno (Papazian, 2015). Atualmente, esta paisagem de costa antiga virou continente. Este espaço, além de marginal espacialmente, é inundável e altamente vegetado com ambiente tipo selva paranaense (Gallero, 2021,). A prisão também está em um area central da ilha, e não inundavel, pertos das cosas dos presos politicos. A localização no espaço do local de confinamento dos presos civiles e políticos de nacionalidade argentina em comparação com os indígenas é sugestiva.

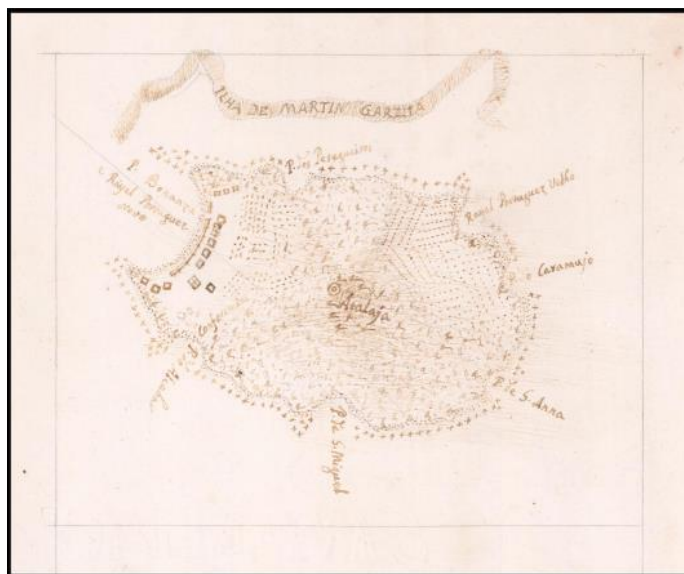
A população indígena recebe o trabalho de esculpir rochas da pedreira central da ilha para fazer pedras de pavimentação para construir ruas em alguns pontos de Buenos Aires, como o bairro Floresta (Coloca, 2014). Esta pedreira encontra-se atualmente parcialmente inundada e situa-se no centro da ilha. É uma cratera a céu aberto. Uma única escavação de proba na parte que fica sob água só revelou objetos da epoca não relacionados a mineração. A quantidade de rocha que foi extraída é significativa em relação ao tamanho da ilha, mas não em relação ao espaço total a ser pavimentado nas ruas da cidade de Buenos Aires. Isto indica duas coisas: primeiro, que o uso desta rocha e desta força de trabalho escrava indígena teria resultado em pavimentados setorizados por uma questão lógica de tamanho, e que deve haver uma razão extraeconômica para decidir submeter esta população como força do trabalho escravo para extrair rocha deste local, somada à dificuldade de ser uma ilha. Esse motivo é a alienação dos indivíduos confinados, devido à sua condição indígena e, portanto, inferioridade na divisão racial global do trabalho (Quijano, 2005)

Para finais das décadas de 1880, foi instalado na Ilha um Lazareto, ou seja, um espaço paraconfinamento de pacientes com doenças contagiosas terminais. O aparecimento destas doenças na ilha aniquila a população indígena (Lucas, 2009). Embora deva-se levar em conta que essas doenças estariam atuando sobre corpos já fragilizados pela violência, extirpação da terra natal, trabalho escravo, entre outros sofrimentos causados pela atuação do Estado Nacional Argentino.

É discutível até que ponto não era previsível pelas autoridades nacionais que a instalação deste lazareto na ilha prejudicaria a população indígena. Os restos mortais deles estão enterrados em um cemitério separado daquele da população não indígena. A localização deste cemitério foi identificada no trabalho de campo de 2022. Hoje está embaixo da atual pista de aeronaves da ilha. Este cemitério não será intervencionado arqueologicamente em nenhuma obra da Cooperativa, exceto a pedido das comunidades indígenas. A construção desta pista penetra na Praia a Ressaca e poderia ter afetado os

depósitos arqueológicos provenientes da ocupação do campo de concentração de trabalho escravo indígena, ou o espaço de habitação deles, pois se poderia entender que a ilha, durante da segunda metade do século XIX e até à segunda metade do século XX, é uma paisagem humanamente construída como espaço de confinamento, independentemente de existirem diferentes estruturas ou instalações de confinamento, dependendo do tipo de indivíduo a confinar,(Papazian, 2015) (Nagy, 2011)

Na forma como a paisagem humana da ilha foi construída a partir de meados do século XIX, há uma aparente ambiguidade. A ilha é representada, por um lado, como um nó de circulação marítima do Império colonial português, (Sensu Bass 2012,) (Évora, 2015) primeiro, no século XVIII, e depois esta característica continua logo do surgimento do Estado nacional argentino no século XIX. Mas ao mesmo tempo que é um nó de circulação marítima, para o século XIX é um espaço de confinamento, e esta qualidade é atribuída ao facto de ser uma ilha, um lugar facilmente controlável e do qual não se pode sair sem veículo.



Plano português da ilha, de finais do século XVIII. Em ele aparece uma legenda sobre o porto (raremaps.com)

A costa norte da ilha, incluindo o antigo porto colonial português (Plano português da ilha de 1789 Ilha Martin Garzia. Raremaps.com) e Praia a Ressaca são hoje continente. O ambiente varia desde a selva paranaense com vegetação densa e desenvolvimento de solos úmidos que não são acessíveis de forma alguma. Uma das linhas de pesquisa deste trabalho de campo em 2022 foi reconhecer o espaço de essa frente portuária de época, hoje consumida pela selva. Neste sector onde teria funcionado o porto colonial português,

existem umas ruínas chamadas O bairro Chines. Sabemos que chinês (chino) poderia ser um eufemismo para indígena, que foi usado durante a repartição dos indígenas sobreviventes pós-campanha do deserto, como servos domésticos (Lenton, 2010). Este dato, junto com a ubicación do local, poderia estar indicando este espaço como as ruínas do campo de trabalho escravo indígena.

A arquitetura deste espaço é de vários quartos ao longo da costa antiga, seguindo-se um muro de frente costeira com escadas, que, no entanto, hoje se encontra a centenas de metros da costa actual. Debaixo deste muro, onde teria estado a linha de água, encontravam-se garrafas de épocas históricas de interesse para a investigação, em superfície. A presença delas na superfície deve-se ao fato de que os solos da ilha apresentam uma série de processos pedogenéticos que fazem que alguns materiais se movam pelo horizonte A de húmus (por exemplo, a ação das minhocas), ou a que nunca sejam enterrados.



Parede frontal costeira do bairro. Observe como hoje é um canaveral.



Escavação na antiga frente costeira norte da ilha, porto colonial português. Observe como se distingue um primeiro horizonte A de solo, depois um estrato mais leve de argila e, por fim, a areia cinzenta saturada de água, superfície de ocupação humana.

A equipe fez escavações na antiga baía do porto colonial português, espaço onde se localiza o Bairro Chinês e onde estaria o sítio histórico de confinamento de indígenas. O trabalho consistiu em testar o solo, até identificar, embaixo do horizonte A de húmus do atual solo da selva, um estrato de areia cinza, que representaria a antiga superfície onde aconteciam os processos sociais a investigar, ou seja, essa antiga frente portuária hoje continente, onde estaria o campo de concentração.

Os testes foram feitos em espaços com estruturas de madeira emergindo do solo atual, que poderiam fazer parte de uma fachada portuária. Amostras da madeira desta arquitetura foram coletadas para determinar espécies. Primeiramente apareceu um horizonte de solo A, abaixo do qual havia um estrato argiloso rico em matéria orgânica. Abaixo disso, havia uma camada de areia cinzenta saturada de água. Nesse estrato surgiram diversos materiais arqueológicos, como metais, cerâmicas do tipo faiança, porcelanas e um sapato de couro. Este estrato representava a superfície de ocupação marítima que teria sido usada nos séculos VIII e XIX, e teria sido formado ao redor do espaço de confinamento dos indígenas. A camada foi depositada na água e logo se tornou continente, mas permaneceu sempre abaixo do nível freático, ou seja, sempre saturada de água. A ausência de oxigênio para a decomposição de materiais orgânicos, como o couro, possibilitou a preservação deles.



Estrutura portuária da antiga bahia, de madeira.

Como estes materiais são de tempos históricos recentes, a sua idade em geral só pode ser determinada através de tipologias, por vezes tipologias industriais de produção em massa. Este trabalho ainda está por ser feito, embora saibamos por imagens de avião que este espaço permaneceu como uma baía até 1930, possibilitando pensar em um palimpsesto de artefatos de ocupações diferentes épocas históricas. Esta zona costeira teria estado disponível no período a ser estudado, quando existia o espaço de confinamento de indígenas naquele sector. A razão da importância desta antiga costa, hoje continente, é que a costa sul da ilha apresenta uma zona em maré baixa geralmente rochosa que dificulta as atividades culturais marítimas, como a ancoragem de um barco. A sedimentação do litoral norte em tempos históricos recentes gerou um pantanal, espaços de selva com solos firmes e a Ilha Timoteo Dominguez, no Uruguai.

É interessante notar que na costa sul oeste, num espaço denominado antigo lixão, apareceram no subsolo indícios da presença de um estrato de antiga frente costeira, constituído por areia de praia e ossos rolados pela água, com marcas de serra. Neste estrato surgiu abundante material arqueológico como faiança pregos, vidro, entre outros. Nesta área foram realizados levantamentos superficiais em grande escala na atual superfície do solo da selva. Um objeto achado notável foi uma xícara de porcelana com o selo oficial da Marinha Argentina. Este material fala-nos, por um lado, de um tipo de cultura material associada às frentes marítimas e, por outro, da presença de uma entidade do Estado Nacional Argentino.



Pedaco de xícara de porcelana com selo oficial da Marinha Argentina, encontrado no antigo lixão, parte da antiga baía que hoje é continente.

Esperamos que com contribuições financeiras no futuro possamos continuar a nossa investigação na ilha. Teremos que considerar como superar certas dificuldades, como alagamentos, terrenos do tipo pantanal e cuidados com licenças especiais, porque esta área está dentro da Zona Intocável da Reserva Natural binacional da Ilha Martín Garcia. No entanto, e à luz das investigações preliminares, a cultura material parece

indicar que a própria ilha é representada como um campo de concentração para indivíduos indesejáveis na sociedade, como indígenas e criminosos, independentemente de existirem diferentes espaços dentro do sistema de ocupação na ilha (Binford, 1968). A separação dos indivíduos por tipos raciais em diferentes estruturas arquitetônicas dentro de uma mesma ilha ocorreu tanto na vida quanto na morte. A distribuição espacial destes diferentes espaços de confinamento de acordo com o tipo de indivíduo é tão reveladora quanto as características arquitetônicas. O nível de violência, o tipo de confinamento e o tipo de alienação ou tarefa imposta variaram de acordo com a distribuição racial do trabalho, sendo os indígenas presos pelo fato de ser indígenas e submetidos ao trabalho escravo, após o genocídio e a extirpação das terras deles

Conclusões parciais do trabalho em andamiagem

Concluindo, a divisão racial afeta a distribuição dos espaços onde cada grupo viveria separadamente, bem como a divisão do trabalho. Essa separação é mantida na vida e na morte. Em meados do século XIX, a ilha tornou-se cenário de confinamento de indesejáveis, seja por crimes, prisão política, por ser doentes ou porque eram indígenas. Esta caracterização da ilha como paisagem cultural de confinamento continua ao longo do século XX, mesmo após o encerramento da prisão da ilha. Dentro da ilha como local de confinamento, teriam existido diferentes áreas de atividade de acordo com as divisões já mencionadas. Ou seja, embora o Barrio Chino pudesse ter sido o local de residência dos indígenas presos na ilha, toda a ilha era uma prisão. o cemitério indígena foi identificado, mas serão necessários mais pesquisas e recursos para futuras investigações sobre a identidade do Bairro Chino como um possível campo de concentração.

Bibliografia

Bass, G. The development of maritime archaeology

Binford, L. 1968. New perspectives in archaeology.

Caparelli, M. 2014. 100 anos de arqueologia em la Isla Martin Garcia, Cap 2.

Criado Boado, F. 1999. Arqueología del paisaje.

Diario Santa Fe, 18 de diciembre de 1932. El ex presidente hipolito yrygoyen ya ha llegado a la isla Martín García.

Evora, J. 2015. Os sistemas defensivos do império marítimo português e a cidade fortificada da Ribeira Grande de Santiago, Cabo Verde. Em Arqueologia das fortificações, perspectivas.

- Expediente número 62, cámara de diputados de la Nación Argentina, 11 de mayo de 1910
- Foucault, M. 1975. Vigilar y castigar. Cap Disciplina, sub cap III.
- Grandinetti, J. 2011. El golpe de estado de 1930 y las ideas corporativistas
- Jackson, D. 2007. Litos discoidales tempranos em contextos de Patagonia.
- Lenton, D. 2010. La “cuestión de los indios” y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política.
- Lucas, M. 2009. Luis Agote, gote... ando sangre, desde el lazareto de la isla mMartín García, a su
- Nagy, N. 2011. El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886)
- Orser, J. R. 2000. Introduccion a la arqueologia historica. Cap 1.
- Papazian, A. 2015. Del Campo de Concentración al Recreo Turístico... Historias Y Percepciones de la Isla Martín García
- Perez, P. 2011. La conquista del desierto como genocidio no narrado.
- Quijano, A. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e America Latina.
- Rocca, R. 2006. Caracterizacion geotecnica de los loess de la Argentina.
- Schavelzon, D. 2005. La casa de Peron.

21 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Relações raciais nos estudos antropológicos: olhares sobre perspectivas metodológicas e teóricas” por Laís Griebeler Hendges⁶⁸ e Angela Maria de Souza⁶⁹

“[...] o outro do Mesmo (do europeu)
se mostra ser o mesmo que o outro do Outro (do indígena),
o Mesmo termina sendo mostrado,
sem se dar conta,
o mesmo que o Outro” [...].
Mas, “o outro do Outro não era exatamente
o mesmo que o outro do Mesmo”
(VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 29).

A ciência moderna constitui-se nos estudos sobre “os outros” do povo europeu, ou seja, povos autóctones de outros territórios e com outras culturas. Os povos europeus consideravam-se mais humanos e civilizados, com organização social mais desenvolvida. Neste cenário, os primeiros passos do que veio a ser a Antropologia são contemporâneos aos processos de invasão, no século XVI, do chamado “novo mundo”, que viria a ser denominado pelos europeus como América. As perguntas que moviam os intelectuais, viajantes, missionários e administradores, que saíam da Europa para analisar os “outros”, eram: “aqueles que acabaram de serem descobertos pertencem à humanidade? [...] O selvagem tem uma alma?” (Laplantine, 2003, p. 25). Essas perguntas eram fundamentadas numa perspectiva religiosa e só convinha atribuir status de humanidade àquelas pessoas que os cristãos acreditassem ter alma.

É com o advento da colonização e da ciência moderna atrelada ao cristianismo que a ideologia da supremacia branca começa a ser forjada. É com a colonização que a escravização passa a ser por raça e não por parentesco, por dívidas, ou por prisão em guerra. A própria classificação racial de humanos começa a ser feita neste contexto. Não há consenso em relação a etimologia da palavra raça, mas é notório que suas definições sempre envolveram a classificação de plantas e animais. “A noção de *raça* como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta aos meados do século XVI” (Almeida, 2019, p. 24). Segundo Kabengele Munanga, em 1684, o antropólogo, viajante e médico François Bernier utilizou pela

⁶⁸ Doutoranda em Antropologia Social pela UFSC. Contato: lgriebelerh@gmail.com.

⁶⁹ Docente da UNILA no curso de Antropologia, no Mestrado PPG-IELA - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino Americanos e Especializações de Direitos Humanos na América Latina e de Gênero e Diversidade na Educação. Contato: angela.souza@unila.edu.br.

primeira vez o termo raça para classificar os humanos em diferentes espécies fisicamente contrastadas.

A partir do século XVIII iniciam-se os processos de reflexão específicos sobre o ser humano enquanto indivíduo, utilizando o termo “homem” para se referir a humanidade. Entretanto, para a ciência moderna esse “homem” e essa humanidade era o homem branco europeu. Então, a cultura europeia e as pessoas brancas foram colocadas num lugar de ideal de humanidade, enquanto as “outras” pessoas e culturas foram relegadas à posição inferiorizada de estarem em um possível processo biológico e cultural de civilização. Por esta perspectiva a Europa seria a única sociedade civilizada e as outras poderiam ser civilizadas desde que aprendessem a cultura europeia e se tornassem fisicamente embranquecidas.

Na Antropologia do século XVIII e início do século XIX, com autores como Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor e James Frazer, foram construídas teorias evolucionistas, através das quais observavam as sociedades a partir de uma linha histórica evolutiva. A História era vista como unilinear. Nessa perspectiva a sociedade europeia era a que mais havia evoluído, as outras sociedades estavam em processo, algumas eram bárbaras e outras eram selvagens, mas poderiam chegar a se tornar civilizadas.

A partir do final do século XIX têm início as teorias de branqueamento, que sugerem que como a espécie branca é a mais evoluída ela irá se sobressair às “outras”. Os defensores desta teoria acreditavam que só o branqueamento da população poderia levar a sociedade à evolução e, portanto, à civilização e ao desenvolvimento. Por esta perspectiva, era postulado que as pessoas não-brancas contribuiriam de forma diminuta para o desenvolvimento das sociedades “ocidentais”.

Por outro lado, a partir do final do século XIX, quando a abolição das escravaturas havia sido realizada em quase todos os países, mesmo que de forma falseada como foi no Brasil, discursos e estudos passaram a questionar o lugar social das pessoas brancas. Podemos pensar os quilombos e o aquilombamento como uma forma de discussão/ação contra os privilégios da branquitude, podemos pensar no discurso proferido por Sojourner Truth (UNEPECP, 2022), podemos pensar também nos textos escritos por Manuel Raimundo Querino (1918), William Edward Burghardt (W.E.B.) Du Bois (1920), Aimé Césaire (2010), Albert Memmi (2007), Frantz Fanon (1980), Alberto Guerreiro Ramos (1957), Virgínia Leone Bicudo (2010), Lélia Gonzalez (1982), Carlos Hasenbalg (1982). É a partir de todas essas referências, entre outras, que “estudos críticos sobre branquitude” puderam ser elaborados.

Os “estudos críticos sobre branquitude”, a partir de 1990, fazem um deslocamento nas pesquisas sobre relações e desigualdades raciais: ao invés de buscar compreender as pessoas historicamente racializadas, - tais como negras e indígenas -, passou-se a perscrutar as pessoas brancas, que, pelo colonialismo, racismo e imperialismo, são colocadas num lugar supostamente universal de humanidade e não-racial. Então, esse deslocamento provoca o movimento de contraposição dessa suposta universalidade e racializa também as pessoas que se enquadram na identidade branca. Em resumo: ao invés de focar em quem sofre racismo, focar em quem se beneficia dele e como esses benefícios são reconfigurados e reiterados cotidianamente.

A partir das lutas de movimentos sociais, que fomentam as mudanças teóricas e metodológicas, políticas públicas foram sendo formuladas. No Brasil uma Lei extremamente importante foi a 10639/03 (Brasil, 2003), alterada pela Lei 11645/08 (Brasil, 2008), que prevê a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura afro-brasileira nas escolas públicas e privadas de educação básica. Até então, os conteúdos enfocavam o ensino da História e da Cultura europeia, fomentando uma educação colonialista. Outra Lei fundamental é a 12.711/12 (Brasil, 2012), conhecida como Lei de cotas, alterada pela Lei 14.723/23 (Brasil, 2023), que normatiza o acesso de pessoas negras, indígenas, PCDs, etc., por ampla concorrência ou por cotas nas universidades e institutos federais, nas vagas de concurso público, etc.

A aprovação destas Leis traz inovações para a inclusão na educação brasileira e no mercado de trabalho. Na primeira constituição outorgada por D. Pedro I, em 1824, foi disposto que as pessoas escravizadas estavam dispensadas da educação formal. Antes da outorga desta legislação, há uma lacuna nos estudos sobre a abrangência da educação em termos de raça; ou seja, à quais racialidades a educação abrangia e à quais não era relegada?

Logo após a abolição da escravatura havia duas propostas em relação a transição do trabalho escravo para o trabalho livre: uma era a defesa de uma educação nacional que promovesse o treinamento das/os ex-escravizadas/os e de seus descendentes para o mercado de trabalho; a outra, defendia que o governo injetasse verba pública para trazer imigrantes da Europa e da Ásia (SCHELBAUER, 1998). Com a segunda proposta sendo a vencedora, o governo brasileiro financiou a vinda de imigrantes brancas/os para ocupar os postos de trabalho no país. [...]

Foi só em 1961, quando foi sancionada a Lei nº. 4.024/61 (BRASIL, 1961), a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), que houve um texto atentando para o tratamento igual entre todas as pessoas, incluindo questões políticas, religiosas, filosóficas, de raça e de classe. No entanto, isso ficou só no papel. [...]

Trinta e cinco anos depois, o texto de 1961 foi alterado, pela Lei nº 9394/96 (BRASIL, 1996), que atenta não só para a igualdade de tratamento entre todas as pessoas, como também previu que o ensino de História do Brasil deveria contemplar as contribuições indígenas, africanas e europeias na formação da sociedade brasileira. Isso porque, até então, o ensino de História do Brasil contemplava apenas as contribuições europeias (Hendges, 2022, p. 65-6).

Ainda que em 1996 tenha sido promulgado que o ensino deveria contemplar também as contribuições indígenas e africanas, a educação brasileira permaneceu eurocentrada. As Leis 10639/03 e 11645/08 representam um deslocamento de um ensino colonialista para um ensino pós/de/contra/anticolonialista, juntamente com a Leis de cotas, essas normas potencializam a inserção e a permanência de pessoas negras e indígenas nas instituições públicas e privadas que estão abrangidas por estas legislações. Isso é necessário pela disparidade quando se compara pessoas negras e indígenas em relação a pessoas brancas ocupando cargos públicos e acessando e permanecendo na educação básica e na superior.

[...] é possível identificar que, além das questões econômicas/materiais que afetam o acesso e, principalmente, a permanência nas instituições formais de ensino do país, os conteúdos ensinados também excluem. Foi só em 1996, com a Lei nº. 9394/96 (BRASIL, 1996), que pela primeira vez foi promulgado que o ensino de História do Brasil deveria contemplar as contribuições indígenas, africanas e europeias na formação da sociedade brasileira. Antes disso, apenas a representação do ser branco deveria ser exaltada e glorificada, enquanto o ser não-branco era desvalorizado, marginalizado e, muitas vezes, criminalizado (Hendges, 2022, p. 101-2).

O acesso e a permanência na educação básica e superior é influenciado por questões socioeconômicas e, também, pelos conteúdos ministrados nas instituições de ensino que muitas vezes não abrangem a realidade das/os estudantes mostrando-se distantes do contexto vivenciado pela comunidade escolar. Ao passo que a educação básica previa apenas o ensino da História e da Cultura europeia, as pessoas que não integram a suposta “descendência” daquele continente não se sentem representadas e representando importantes influências ancestrais. Por isso, são essenciais a formação e o

fomento da educação para as relações étnico-raciais para construir uma sociedade mais equitativa e antirracista.

Na construção da educação antirracista, a Antropologia é fundamental, pois, embora tenha tido um início colonialista, muitas/os pesquisadoras/es veem lutando e fazendo suas práticas voltadas cada vez mais para caminhos pós-coloniais, decoloniais, contracoloniais e anticoloniais. Muitas pesquisas antropológicas versam sob perspectivas que colocam em xeque as relações de poder e dominação que estruturam a sociedade capitalista, imperialista, colonialista, racista, patriarcal e sexista a qual estamos inseridos. Mas para além de realizarmos pesquisas que versem sob essas perspectivas é necessário que sejamos antirracistas e anticolonialistas no cotidiano que vivenciamos e fazemos.

As legislações que previam apenas o ensino da História e da Cultura europeia e as legislações que não previam o acesso e a permanência de pessoas não-brancas nos espaços de educação formal e de trabalho formal, estão diretamente relacionados com o racismo estrutural e a branquitude. No Brasil, no final do século XIX, com base nas teorias do branqueamento, houve um grande empenho do governo, de intelectuais e da elite em tentar branquear a população. Através dessa perspectiva, o país não poderia ser formado majoritariamente por pessoas negras e indígenas, tendo em vista que os postulados evolucionistas consideram essas pessoas, bem como suas culturas, bárbaras, selvagens ou primitivas, ou seja, que estavam atrasadas em relação à cultura/civilização branca européia.

As próprias instituições de pesquisa e a maioria dos cientistas, incluindo antropólogos, do país se envolveram nesse projeto. Como exemplo é possível pensar que o médico João Batista Lacerda, que foi diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, foi “convidado a participar do I Congresso Internacional das Raças, realizado em julho de 1911” (SCHWARCZ, 1993, p. 15). A tese que Lacerda defendeu propunha que o Brasil mestiço teria no projeto de branqueamento a sua salvação (SCHWARCZ, 1993). Nesta perspectiva, dentro de cem anos, o Brasil se tornaria um país formado por pessoas brancas, pois, a partir de três gerações, fruto da relação de pessoas negras com pessoas brancas, nasceriam crianças cada vez mais embranquecidas. Para Lacerda, a genética de pessoas brancas prevaleceria sobre a de pessoas negras, por ser de uma linhagem humana superior.

Toda a escravização, toda literatura, toda política pública e privada, que pautaram essas prerrogativas, contribuíram no fomento do racismo estrutural que impera até hoje no Brasil. De acordo com Almeida,

O racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática. Ainda que os indivíduos que cometam atos racistas sejam responsabilizados, o olhar estrutural sobre as relações raciais nos leva a concluir que a responsabilização jurídica não é suficiente para que a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdades raciais (ALMEIDA, 2019, p. 51).

Jaqueline Gomes de Jesus, em prefácio escrito para o livro *Heroínas negras brasileiras: em 15 cordéis*, disse:

De forma geral, neste país estruturalmente racista e machista, o protagonismo negro para se expressar, sem intermediários, foi invisibilizado, senão questionado e punido. Até mesmo o nosso maior escritor, Machado de Assis, teve sua identidade como homem negro silenciada ou negada – censuras da máquina colonial que se alimentou da escravidão e ainda rumina nas mentes e corações deste povo [...]. Este não é um problema só dos negros, é de todos os brasileiros, que, ao menosprezarem a participação de uma parcela da população na construção desta sociedade, de quem somos como brasileiros, também fraturam a sua própria tradição, preservam a própria alienação. Aos brancos que ignoram o racismo, resta gozar os privilégios de sua cor de pele e traços anatômicos, em detrimento da vida, diretos e potencialidades das pessoas negras (JESUS, 2017, p. 09).

Partindo deste preambulo, neste Ateliê de Pesquisa, intitulado *RELAÇÕES RACIAIS NOS ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS: Olhares Sobre Perspectivas Metodológicas e Teóricas*, pretendeu-se discutir as relações raciais nas pesquisas antropológicas, tanto nas perspectivas metodológicas, como nas perspectivas teóricas no que tange o desenvolvimento e o debate de conceitos, como: raça, racismo, branquitude, etc. Neste sentido, foram apresentadas as seguintes pesquisas: *Coleção Baianadas: questões raciais a partir das publicações de uma editora de Salvador na década de 1980*, escrito e apresentado por Gabriela Costa Limão que é doutoranda em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); *A LEI N° 10.639/03 E O OLHAR ANTROPOLÓGICO SOBRE AS EPISTEMES NEGRAS*, escrito e apresentado por Beatriz Santos Pontes, que é doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade de Santa Maria (UFSM) e Jacinele Aguiar que é mestranda em História Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); e *Documentário "Manifesto porongos"*

(*RAFUAGI*): audiovisual como elemento didático para problematizar o racismo estrutural e a branquitude, escrito e apresentado por Laís Griebeler Hendges, que é doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Referências

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BICUDO, Virginia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

BRASIL, Ministério da Educação (MEC). **Lei Nº 10.639**, de 09 de janeiro de 2003. Disponível em: <<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2024.

BRASIL, Ministério da Educação (MEC). **Lei Nº 11.645**, de 10 março de 2008. Disponível em: <<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2024.

BRASIL. **Lei Nº 12.711**, de 29 de agosto de 2012. Disponível em: <<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2024.

BRASIL. **Lei Nº 14.723**, de 13 de novembro de 2023. Disponível em: <<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Lei/L14723.htm>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2024.

BRASIL, Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei Nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/14024.htm>>. Acesso em 30 de janeiro de 2024.

BRASIL, Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>>. Acesso em 30 de janeiro de 2024.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Florianópolis: Livros & Livros, 2010.

DU BOIS, William Edward Burghardt (W.E.B.). **Darkwater voices from within the veil**. NY: Harcourt, Brace & Co. Eletronic Text Center, University of Virginia Library (HTML), 1920.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1980.

GONZALEZ, Lélia, HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HENDGES, Laís Griebeler. **Hino do Rio Grande do Sul: Disputas pela Memória Social em prol da (Des)Construção da Branquitude**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americano, pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2022.

- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
- MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03.
- QUERINO, Manuel Raymundo. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. **Afro-Ásia**, 1918, n.13, p.143-158.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. **A introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Andes, 1957.
- SCHELBAUER, Anaete Regina. **Ideias que não se realizam: o debate sobre a educação do povo no Brasil de 1870 a 1914**. 1ª ed. Maringá: EDUEM, 1998.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- UNEPECP. **Eu não sou uma mulher? – Sojourner Truth - Interpretação Dedê Fatuma**. 2022. Disponível em: << https://www.youtube.com/watch?v=pjxo-DjAYkg&ab_channel=ANEPECP>>. Acesso em 30 de janeiro de 2024.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

22 Coleção baianadas: questões raciais a partir das publicações de uma editora de Salvador na década de 1980 por Gabriela Costa Limão⁷⁰

Resumo: O nome da Coleção Baianadas, publicada pela editora baiana Corrupio a partir de 1981, foi importado, como contam seus editores, da expressão pejorativa utilizada em São Paulo – “baianada” – para designar “coisa de baiano”, “coisa malfeita”. Com ironia, a Corrupio demarcava seu território, e ressignificava “aquilo que é baiano”. Apostaram nos nomes escolhidos para compor o grupo de *experts*, termo que utilizavam para se referirem aos autores que possuíam autoridade para falar sobre a Bahia. Essa ideia de *autoridade* não estava ligada apenas a um título acadêmico ou a alguma consagração institucional. Incluía, antes de tudo, a cidadania destes autores: baianos. Assim como a temática deveria envolver a ideia de “Bahia” de alguma forma. Pierre Verger – que tinha, oficialmente, seu título de Cidadão da Cidade de Salvador – inaugurou essa coleção com *Notícias da Bahia – 1850*, ao lado de *Carnaval Ijexá*, de Antonio Risério. Depois deles, Gilberto Gil, Fred Góes, Waldir Freitas de Oliveria e Vivaldo da Costa Lima, Kátia de Queiroz Mattoso, Maria Inês Cortês de Oliveira e Maria José de Andrade também publicaram livros nesta coleção que retomam temáticas das questões raciais em Salvador, seja por meio do carnaval, da organização familiar do XIX, da troca de cartas entre nomes importantes dos estudos raciais, ou ainda, da história da escravização entre o XVIII e o XIX. A proposta deste trabalho é discutir como questões raciais aparecem e de que maneira a coleção divulgou esses trabalhos.

Palavras-chave: Coleção Baianada; editora Corrupio; estudos raciais; Salvador; década de 1980.

Introdução

Esse trabalho amplia uma reflexão que tem como motor o terceiro capítulo de minha dissertação de mestrado¹, na qual analisei o processo formativo da editora Corrupio durante as décadas de 1970 e 1980. Entre os pilares dessa análise, encontra-se a *Coleção Baianadas*, inaugurada cerca de um ano depois do primeiro lançamento da editora. Este,

⁷⁰ Orientada pela profa. Dra. Heloisa André Pontes, coorientada pelo prof. Dr. Luiz Gustavo Rossi e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Protocolo nº 2019/16292-7, a pesquisa resultou na dissertação intitulada *Querida editora, - a formação da editora Corrupio nas décadas de 1970 e 1980*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do IFCH/UNICAMP em agosto de 2021.

por sua vez, marcou a fundação da editora baiana, em 1980, e foi a força centralizadora de trajetórias, encontros e projetos, explorados ao longo de toda a dissertação: o livro *Retratos da Bahia*, de Pierre Verger. O antropólogo francês foi, também, autor do “Baianada 1”, primeiro livro da coleção que proponho discutir ao longo dessas páginas. O hiato entre 1946, de sua chegada ao país, até o ano do lançamento de *Retratos da Bahia* (1980), quando ele tinha 79 anos, trouxe uma série de questionamentos a respeito da produção do fotógrafo e antropólogo, a recepção de seu trabalho no Brasil, o esforço de um grupo em formar uma editora para publicá-lo e, conseqüentemente, o local e o período em que isso aconteceu, a Salvador da década de 1980. Afinal, por que publicar Verger naquele momento? E por que, em seguida, fazer uma coleção como a *Baianada*? Quais as implicações de termos Verger inaugurando uma coleção que se propõe, como tema, falar da Bahia?

Percorrer a formação da editora Corrupio implicou resgatar a trajetória de seus editores alguns anos antes de sua formação, para que pudéssemos entender suas inquietações e motivações em torno dos livros que estavam publicando. Estudar coleções não é diferente. Como mostrou Heloisa Pontes (1988), o mapeamento do contexto tanto das discussões intelectuais quanto do mercado editorial é necessário para respondermos algumas perguntas que, “somadas, traduzem uma interrogação mais ampla em que medida, editoras, editores e coleções fornecem pistas interessantes para entender o sistema intelectual vigente no período?” (p.57). Aqui, particularmente, o sistema intelectual que nos interessa é o que foi formado em torno da editora Corrupio e que se volta para as discussões das questões raciais a partir da produção de seus autores.

Para começarmos a rastrear respostas na *Coleção Baianada*, inspirados em Pontes (1988), irei pincelar as trajetórias⁷¹ de suas editoras e seus editores para compreendermos a construção de um campo em que certas figuras e questões imperam sobre outras. Iremos, portanto, caminhar pela formação da editora em torno de seu primeiro autor. Em especial, em função da centralidade e importância de Pierre Verger para a história e o catálogo da Corrupio, do grupo de editores que se formou em torno dela, e das ideias sustentadas por seus autores. De modo a construirmos uma linha analítica na qual seja possível vislumbrar a formação da Coleção Baianada, a escolha de sua temática, seus autores e seu projeto editorial. A análise que se segue foi realizada considerando a dimensão documental dos

⁷¹ Para uma análise mais completa das trajetórias das editoras e dos editores da Corrupio consultar Limão (2021) e [org.] Ribeiro; Rosario; Moreira (2021), coletânea na qual contribuí com um artigo sobre as três mulheres editoras da Corrupio.

catálogos (Garone, 2020), de modo que é possível ler, a partir deles, uma forma de documentação intelectual de um período, as estratégias de consagração de seus editores e a circulação de suas ideias. Por meio deles, é possível reconstituir as práticas editoriais e os mercados simbólicos, que nos dão pistas da produção, da comercialização e circulação dos livros publicados pela Corrupio.

Convido-os a, de forma breve, subir o morro de Salvador que batizou a editora, para um olhar panorâmico da cidade e da produção cultural de um período anterior ao da formação da editora, mas fundamental para e, assim, localizá-la anos depois, assim como sua coleção.

Pierre Verger e os debates de 1930

Se o leitor concordou e me acompanha nessa íngreme subida, avistará a primeira casa em que Pierre Verger morou em Salvador, quando de sua chegada em 1946⁷². Era, então, possível certificar-se de sua presença ali: deixava, como mensagem visual, sua moringa no batente da janela. É assim que um dos editores da Corrupio, Enéas Guerra, comentou, durante entrevistas⁷³, que o fotógrafo se comunicava com os amigos que queriam lhe fazer visitas, poupando-lhes o fôlego, caso estivesse ausente. A fotografia da moringa compõe a capa do primeiro livro publicado pela editora baiana, e brinca com a ambiguidade das casas – o morro e a editora – mostrando que Verger está em sua casa, Corrupio. A brincadeira continua: a editora baiana foi a primeira a publicar Pierre Verger no Brasil.

Quando Pierre Verger chegou ao Brasil, em 1938, como fotojornalista nos jornais *O Cruzeiro* e *A Cigarra*, ainda não havia defendido sua tese de doutorado na Sorbonne, intitulada e *Flux et Reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du dix-septième au dix-neuvième siècle* (1966), “um dos mais importantes trabalhos da historiografia baiana”, segundo o historiador Luís Vianna Filho⁷⁴. Foi através desse livro que Arlete Soares, então futura editora da Corrupio, conheceria o trabalho de Verger, ainda como uma jovem estudante de psicologia na Paris da década de 1960.

⁷² A casa de Verger serviu de inspiração para Jorge Amado ambientar “o “sórdido pardieiro” no qual se deu uma das mortes de Quincas Berro D’Água” (Verger, 1980, np) –, “estava situada na metade do caminho entre a Cidade Baixa e a Cidade Alta, participando um pouco da vida das duas” (Idem). A casa de madeira foi pintada de vermelho para mostrar que Verger era filho de Xangô.

⁷³ Ao longo do trabalho irei mencionar uma série de entrevistas com os editores da Corrupio, Enéas Guerra, Arlete Soares, Cida Nóbrega, Rina Ângulo e Sara Silveira, coletados ao longo de minha pesquisa entre 2020 e 2021.

⁷⁴ Prefácio do livro *Notícias da Bahia* (1981), a ser explorado ao longo desse trabalho.

Embora ambos tivessem morado na cidade de Salvador em períodos afins e tivessem amigos em comum na cidade, como Jorge Amado, não é mencionado nenhum encontro anterior a esse que ocorreu na França.

A figura de Jorge Amado em meio à teia que enlaça essas trajetórias foi fundamental, tanto no período de estudante de Arlete Soares, como em seu trabalho de editora da *Corrupio*. Em ambos os momentos, pode-se dizer que Amado exerceu o papel de um diplomata e de um patrocinador. Quando era jovem, na década de 1960, Soares fazia parte da resistência ao lado do filho de Jorge Amado⁷⁵, João Jorge, contra a ditadura e, para livrá-la de uma possível prisão, Amado, tendo em vista seu próprio posicionamento político, “conseguiu-lhe uma bolsa de estudos. Arlete se lembra de receber de Jorge, via correio, envelope contendo dinheiro” (Aguiar, 2018, p. 436-437).

Essa bolsa de estudos fomentou sua fuga do Brasil e sua pesquisa a respeito dos pescadores de Jauá (BA), com a orientação de Roger Bastide, quem lhe recomendou a leitura da tese de Verger – velho amigo de viagens e cartas, além de colaborador de pesquisas⁷⁶. Arlete Soares não terminaria sua pesquisa, porque encontrara e começara a exercer outro ofício durante sua estadia em Paris, o de fotógrafa. E, na *Cité Universitaire*, com amigos como o fotógrafo Sebastião Salgado, pode desenvolver e aperfeiçoar suas técnicas.

Foi Jorge Amado, também, quem se encarregou do encontro pessoal entre Soares e Verger, em 1969. Após ela comentar com “amigo escritor” (Idem) que não encontrara exemplares do livro *Flux et Reflux* nas livrarias francesas, e de suas idas constantes a biblioteca da cidade durante o inverno para ler o material, em uma língua que não dominava completamente, Jorge Amado organizou o encontro, para que ela pudesse conversar com o antropólogo francês sobre seu trabalho. Arlete ganhou um exemplar do livro no qual, o que mais lhe chamara a atenção desde suas primeiras leituras, fora as 52 fotografias em preto e branco de autoria de Verger.

A partir daí, seguiriam caminhos diferentes. Verger em suas pesquisas na África, Arlete Soares, em Paris com sua amiga Cida Nogueira, com quem seguiria para Salvador, onde formaria o *Grupo Zaz*, contando também com Arnaldo Gléber e Enéas Guerra - os quatro, futuros editores da *Corrupio*. Apesar dos caminhos diferentes que tomaram os

⁷⁵ Arlete Soares ficou à frente da direção do conceituado Teatro Castro Alves, em Salvador, onde João Jorge trabalha como iluminador.

⁷⁶ Amizade e parceria retratadas nos livros *Diálogo Entre Filhos de Xangô: Correspondência 1947-1974*, de François Morin (2016); e *Verger-Bastide. Dimensões de Uma Amizade*, de Angela Luhnig (2002).

editores da Corrupio e Verger, ao longo da década de 1970, um mesmo fio ainda os conectava, Jorge Amado. Arlete continuaria uma série de viagens pela Europa, mesmo depois de sua volta para Salvador, na década de 1970, e em muitas delas encontraria o autor e sua família, os quais fotografou muitas vezes.

Amado e Verger, por sua vez, eram amigos desde o fim da década de 1930, quando se conheceram em Salvador, quando esse fora enviado pelo *O Cruzeiro*, para realizar uma fotorreportagem, e ali teve como intermediário Odorico Tavares. Em minha dissertação, procurei destacar a importância dessas amizades intelectuais e pessoais. No caso dos dois,

A amizade entre eles, Obás da Bahia, rendeu até mesmo uma trilogia, que amplia o grupo para outros nomes, como os de Carybé e Caymmi. Os quatro artistas não eram apenas “irmãos na arte e na fé”⁶⁰, mas antes – e talvez se precise disso para que essas duas dimensões mencionadas sejam passíveis de sintonia –, eram irmãos de ideias. (Limão, 2021, p.39)

Essa afinidade de ideias alimentara, até mesmo, a vinda de Verger para o Brasil. Segundo o fotógrafo, foi inspirado por um dos livros de Jorge Amado, *Jubiabá* (1935), em sua versão publicada pela editora Gallimard, traduzida para o francês como *Bahia des tous les Saints*, que ele se interessara em conhecer o Brasil. A história de Baldo, negro que cresce no morro da cidade de Salvador, vive várias aventuras em meio a outras figuras marginalizadas, sejam as crianças da rua, os trabalhadores do campo, as prostitutas, ou os artistas mambembes. Essa história, destoante, à primeira vista, das de George Simenon, que acompanharam Verger em suas primeiras viagens, dialoga com o personagem Jules Maigret na medida em que traz o aspecto da aventura: assim como Magrait e Baldo, Verger buscou amarrar e narrar sua vida a partir da ideia de *aventura*⁷⁷. Além disso, assim como nesse livro de Amado – e outros títulos do autor publicados da década de 1930 –, o elemento da negritude permeou seus trabalhos fotográficos realizados na África e no Brasil. Gustavo Rossi, argumenta, com sua análise da literatura de 1930 produzida pelo autor baiano, “a formação de um “gosto” pelo tema do negro como matéria-prima de seus romances”, que se veem influenciados pelo “surgimento de uma leva de intelectuais “baianos” que, a partir da década de 30 (...) empreendem um conjunto de iniciativas” que tinha como objetivo ser contrária à “posição de Gilberto Freyre no campo de estudos das relações raciais” (2004, p.58). Entre esses intelectuais, estão nomes como Arthur Ramos

⁷⁷ Assim como o fazem, com diferentes facetas e elementos, os editores da Corrupio, ao narrarem suas trajetórias. Ver Limão (2021).

e Édson Carneiro que, como veremos, terão um volume da Baianada dedicado à troca de cartas que realizaram ao longo de suas vidas.

Nesse grupo de intelectuais baianos, como mostra Rossi, percebe-se “a ‘africanização’ da Bahia com tudo o que isso implicava – a começar pela eleição de certos centros de culto como ‘puros’, por oposição aos cultos ‘híbridos’” (Correa, 2003 *apud* Rossi, 2004, p.59-60). Pode-se notar em *Retratos da Bahia* (1980) a postura do autor fotógrafo ao retratar, no nicho do livro intitulado *Candomblé*, as imagens de Mãe Senhora: de tal forma majestática, com vários símbolos do terreiro Axé Opô Afonjá, a maneira como este compõe seus orixás com símbolos e ornamentos. Nas fotografias dessa sessão, a mãe de santo faz as vezes de um monumento de Salvador. (Limão, 2021, p.90).

*Obás da Bahia*⁷⁸, Pierre Verger, Jorge Amado, Carybé e Caymmi – eram “guardiões não apenas da tradição do terreiro que frequentavam, mas da tradição intelectual que representavam” (Idem, p.40). Dessa forma, eram guardiões de uma certa imagem da cidade de Salvador que cada um, à sua maneira, produziu em suas obras ao longo da década de 1930 e que, com a formação da Corrupio em 1980, percebe-se, esforçaram por manter ao longo dos anos, conquistando herdeiros que a fomentaram. Se em suas fotografias Verger registra uma cidade que passava por um projeto de modernizações, que visava reconstruir a “época gloriosa de uma Salvador a qual se [queria] voltar” (Rubino, 2016, (ebook) posição 4417), sempre em diálogo com vários aspectos da cultura afro-baiana, em particular os religiosos, – tendo corpos negros, o carnaval e o candomblé como contrais em suas imagens – em suas teorias, como nos livros *Fluxo e Refluxo* (1987) e *Notícias da Bahia* (1981), Verger também se esforça em mostrar os translados entre Brasil e África. Este livro “exprimiu para ele a mensagem da cultura negra, que se impunha com muita força no âmbito da história baiana”⁷⁹.

Portanto, essas afinidades entre Verger e alguns intelectuais aqui mencionados são interessantes fios para compormos nossa discussão a respeito da presença da discussão das relações raciais na editora Corrupio particularmente na *Coleção Baianadas*. Ao retomarmos a discussão trazida por Rossi (2004) e Peixoto (2000), é possível reconstituir as linhagens desses intelectuais. Por exemplo, Bastide, vindo “de uma tradição romântica,

⁷⁸ Referência ao título do livro *Carybé, Verger & Jorge – Obás da Bahia* (2012), organizado por José de Jesus Barreto. Obá faz referência ao título criado por mãe Aninha, estrategicamente, em um período de luta pela legalização dos terreiros em Salvador. Foram nomeados artistas, intelectuais e políticos que tinham alguma influência na cidade.

⁷⁹ Disponível para consulta em: <http://www.pierreverger.org/br/pierre-fatumbi-verger/textos-e-entrevistas-online/pesquisas-sobre-verger/pierre-fatumbi-verger-e-sua-obra-homenagem/a-obra-de-verger-um-inventario.html>.

que remonta a Nina Rodrigues e que perseguiu a África no Brasil” (Peixoto, 2000, p. 126), foi justamente quem, segundo o fotógrafo francês, lhe apresentara a África no Brasil (Morin, 2017). Ao mesmo tempo, foi com Gilberto Freyre (1900 – 1987) que Verger fez uma parceria para *O Cruzeiro*, para a fotorreportagem “Acontece que são baianos”, de 1951⁸⁰. E talvez o que lhe faça declarar, anos depois em *Retratos da Bahia*, que “o que era mais remarcável e continua sendo, nas ruas da Bahia a Boa Terra, é a extraordinária e alegre mistura, o convívio amigável de pessoas brancas e morenas, amarelas e negras que fazem a Bahia de todas as cores” (Verger, 1980, np), retomando os pontos principais da teoria sustentada em *Casa Grande & Senzala* (1933).

Mas sua afinidade com o pensamento de Freyre, ao pensar a miscigenação e harmonia das raças, tinha um limite. E, por isso, podemos identificá-lo mais próximos às discussões dos intelectuais baianos, como comentado por Rossi (2004). Verger passou a defender que a tradição posta em prática por terreiros deveria ser fiel à matriz africana, dessa forma, “mais puro seria” (Rolim, 2002, p. 99). Essa postura de Verger teria levado Jorge Amado a declarar que essa abordagem levava a ver “toda a contradição de Verger: aquele que “nos revelou a face mestiça da verdade”, teria sido também aquele que vela pela “pureza afro do ritual”” (Souty 2011, p. 225), no caso, os cultos de matriz iorubá.

Assim como nas fotografias de Verger, como sua presença na coleção, percebe-se um esforço de retomada das discussões acerca dos debates raciais que foram forjadas nesse período e dele herdeiras. Em seu livro *Avant-Garde* (1995), Antônio Risério recompõe a Salvador que seguiu-se a 1930, e que apresentou uma efervescência cultural e intelectual, recebendo artistas e intelectuais estrangeiros para ocupar espaços no Teatro Castro Alves, para compor do projeto da Universidade Federal da Bahia, fundada em 1946. Ao falarmos da editora Corrupio, nos estendemos ainda mais no tempo, no final de 1970, mas é possível reconhecer os frutos desses investimentos anteriores, e perceber a vida das ideias que ainda circulam entre gerações. Esses ecos, no entanto, não tiram a particularidade desse período, composto de um outro contexto da cidade e de sua produção,

Acompanhamos a Salvador que, já no fim do governo ditatorial, estava embebida pelos movimentos da década de 1960 e 1970 e que adentra a década de 1980 com parte de sua *avant-garde* envelhecendo, mas com herdeiros dessa elite intelectual formada pela universidade, prestes a assistir à retomada

⁸⁰ Para mais informações sobre a fotorreportagem, bem como o encontro e parceria entre Pierre Verger e Gilberto Freyre, ver: Karine Costa Oliveira, 2013.

democrática no país. Os editores da Corrupio formaram um grupo que viveu esse movimento. (Limão, 2021, p.19)

É necessário, portanto, ter em vista a ligação desses períodos, pois ela se materializa no catálogo da editora Corrupio, e, portanto, na sua primeira coleção, a Baianada. No catálogo da Corrupio é possível rastrear apostas e intencionalidades materializadas em sua linha editorial. Percebe-se uma tentativa de territorializar a coleção, partindo da mobilização de uma ideia de *regional*, garantindo uma interpretação própria, tendo como base um argumento de autoridade, respaldado ao mesmo tempo em um investimento de pesquisa pessoal dos autores, mas também de sua cidadania, ser baiano. Esse elemento de diferenciação, pode ser localizado tanto no eixo temático da coleção, tendo em vista a carta de apresentação desta que localiza os seus *experts* e está presente também no nome irônico da coleção.

A presença da Bahia nas páginas de seus livros, ou ainda, desses autores publicados e divulgados pelo grupo, estreitou os laços da editora com a cidade na qual foi formada, além de reafirmar um ponto em comum entre as editoras existentes em Salvador (Barros & Rosa, 2004). Veremos, a seguir, quem são esses autores, seus títulos e assuntos, além de trazeremos um pouco mais dos “amigos da Corrupio” para cena.

Da Bahia à Baianada: Verger e outros baianos

Durante suas experiências com fotografias, na primeira metade da década de 1970, no *Grupo Zaz de Fotografia e Planejamento Visual*, Arlete Soares, Cida Nóbrega, Arnaldo Gléber e Enéas Guerra haviam realizado uma série de trabalhos para o governo, conhecido uma rede de circulação de fotografia e fotógrafos, além de terem estreitado o laço de amizade com Pierre Verger, quem visitou o grupo em suas vindas a Salvador no período. O fim da agência de fotografias coincidiu com o fim do governo de Antônio Carlos Magalhães, e foi marcado pela organização de uma exposição em 1976, intitulada *Cidade do Salvador – memória fotográfica da cidade em seus aspectos físico e humano*. Algumas dessas fotografias eram de autoria de Pierre Verger.

O grupo se espalhou para se reencontrar novamente no final da década de 1970, a pedido de Arlete Soares, em Salvador, após receber um bilhete de Verger, dizendo que voltara “*d e f i n i t i v a m e n t e*” para o Brasil” (Nóbrega & Echeverría, 2002). Com a presença de mais uma integrante no grupo, Sara Silveira, amizade também feita em Paris, agora com um novo objetivo, organizar o livro *Retratos da Bahia* de Pierre Verger. A publicação desse livro, conforme narraram os editores, foi fruto de uma promessa que

Arlete fez ao fotógrafo quando o visitou na Nigéria, em 1976, ao lado de Cida Nóbrega. Verger não tinha publicações de suas fotografias no Brasil, mas já havia sido bastante publicado na França⁸¹. Nessa viagem, conforme relatou Nóbrega, ele levou as amigas para diferentes lugares,

Os passeios pela Nigéria, Benin (rota feita por ele e Bastide anos antes), Daomé, Costa do Marfim e pelo Senegal, segundo Cida, aproximaram “*muito a gente dele. Verger era assim, ele só tinha uma ideia na cabeça: então, do que ele gostava era do candomblé, dos cultos. Então a gente conheceu tudo o que você imaginar que tem a ver com candomblé*” (Limão, 2021, p. 58)

É possível perceber a base do pensamento e interesses do antropólogo francês, discutidos na primeira parte deste trabalho, a qual a Corrupio materializaria em seus livros e em sua linha editorial. Assim, iniciou-se a empreitada para a publicação do livro, contanto com a experiência dos “amigos da Corrupio”, como ficaram conhecidos, e os conhecimentos de Pierre Verger acerca do processo de montagem e produção do livro – seja em função de suas publicações anteriores com Paul Hartmann, seja pelos conhecimentos que adquiriu na famosa tipografia de seu pai, no início do século XX, em Paris (Rolim, 2009).

Para alcançar os padrões colocados por Verger e, acredito, também do grupo de jovens editores, o livro foi impresso em São Paulo, na gráfica de Joseph Brunner, referência de qualidade no país, com intermédio de um pequeno bilhete de Carybé⁸². Não sendo um livro barato de produzir, Arlete Soares, em sua longa lista de contatos, conseguiu ajudas e patrocínios, dos quais conseguimos vislumbrar alguns colaboradores na ficha catalográfica do livro: a Prefeitura Municipal de Salvador, a Secretaria de Assuntos Culturais – SEAC-MEC (ambas em negrito), a Fundação Cultural do Estado da Bahia, Fundação do Pelourinho e a Bahiatursa – Empresa de Turismo da Bahia.

O lançamento foi uma grande festa em que amigos, políticos e muitas baianas cercavam Verger e enfeitavam o Palácio Rio Branco – mesmo local onde realizou-se a exposição do grupo Zaz – no dia 21 de agosto de 1980. Um lugar, portanto, simbólico, no centro da cidade, local repetidamente fotografado por Pierre Verger. A prefeitura Municipal, no período contava com o governo de Mário Kertz, que no mesmo dia da festa

⁸¹ Pierre Verger também tinha alguns artigos publicados, em parceria com Bastide, no Brasil. Ver: Bastide; Verger (1953), Bastide, Verger (1959). Os livros de Verger publicados na França: *Au Mexique*.

⁸² “Contaram também com a ajuda de outro intermediário entre eles e a gráfica: o renomado e extensamente publicado e exposto artista Carybé, que escreveu um bilhete endereçado a Joseph Brünner pedindo ajuda a seu velho conhecido e impressor para ajudar o grupo Corrupio na “missão suicida que chegava até ele”, conforme contou Cida Nóbrega” (Limão, 2021, p. 67).

de lançamento do livro, concedeu a Pierre Verger o título de Cidadão Soteropolitano. O primeiro autor da *Corrupio* era, portanto, oficialmente baiano. Essa demarcação será um importante elemento da linha editorial.

O catálogo inicial, segundo Cida Nóbrega, não era formado com base em uma linha editorial consistente e planejada. O objetivo era publicar o livro de Verger. É inegável, no entanto, a existência de um interesse temático pela Bahia, desde o primeiro livro, com enfoque na cultura afrobaiana, por meio das relações dos editores não apenas com Pierre Verger, mas com outros intelectuais como Jorge Amado, Roger Bastide e o governo de Antônio Carlos Magalhães. Os jovens, como comentou Enéas Guerra, “tomaram gosto pela coisa”, e decidiram continuar a empreitada da editora. Começaram a organizar uma sede para a editora no Bairro da Barra, local de intenso fluxo da população mais jovem da cidade, chamado “grã-fino” por Jorge Amado (1970).

O local seria mais do que uma editora, e mais do que “Livraria e Papelaria”, como o letreiro colorido estampado em uma de suas paredes alertaria quem passasse por ali, era um ponto de encontro. As pessoas iam ali para encontrar amigos, deixar seus pertences para irem à praia e, muitas vezes, para procurar Pierre Verger, pois era o lugar em que ele se encontra muitas vezes. “Percebe-se que os editores encontraram em Pierre Verger não apenas o “carro-chefe” da editora, mas também o ponto de atração para leitores e potenciais autores que, debaixo da mangueira do pátio da Livraria e Papelaria *Corrupio*”.

Considerando a grande festa do primeiro livro, sua imensa divulgação, o fato de os editores da *Corrupio* serem figuras (re)conhecidas em Salvador por terem se envolvido em projetos culturais ao longo de sua trajetória na cidade, não foi difícil dar sequência ao catálogo. Havia um desejo de ser publicado pela editora, o que reforçava seu prestígio. Os *experts* da coleção são aqueles que possuem autoridade para falarem da Bahia. Essa autoridade é marcada, por um lado, pelo desenvolvimento de pesquisa acerca do tema Bahia – sempre no recorte da cultura afrobaiana, portanto a relação África-Bahia proposta desde o início por Verger – e, mais importante pela demarcação da própria cidadania dos autores, baianos.

Para dar início a publicação da *Baianada* chega em Salvador, fugindo da ditadura em seu país, a salvadorenha Rina Ângulo, amiga também de Paris. Do grupo de editores da *Corrupio*, a única estrangeira. Estrangeira ao Brasil, pois à Bahia, tínhamos Enéas Guerra (paulista), Arnaldo Gléber (carioca), Cida Nóbrega (pernambucana), e Sara Silveira (gaúcha). Do grupo, Arlete foi a única que nasceu no estado da Bahia, no município de Valença – e seguiu para Salvador ainda jovem com sua mãe e irmãos. Os

autores da Baianada, por sua vez, tinham todos nascido ou renascido na Bahia, como Pierre Verger e Kátia Queiroz Mattoso (1931-2011), esta, de origem grega, chegou ao Brasil em 1956, e é autora do “Baianada 6”.

Traçando alguns marcadores utilizados pela própria editora para compor sua linha editorial, é interessante ver de que forma compõem suas redes, e conseguimos entender, de certa forma, que elite intelectual é essa que mobiliza o debate sobre cultura afrobaiana nessa editora em Salvador. A única negra a compor o corpo editorial é Rina Ângulo, uma estrangeira, assim como o único negro a compor a lista de autores da Coleção Baianada é Gilberto Gil⁸³, um artista de amplo reconhecimento. Há muitos nomes que sustentam uma consagração da editora para além do de Pierre Verger, diferente deste, no entanto, os autores da Baianada foram publicados pela Corrupio apenas uma vez. Alguns, vindos de outras editoras, continuaram com suas publicações, muitas vezes em editoras consagradas dos estados de São Paulo ou Rio de Janeiro. Verger foi publicado muitas vezes, inclusive na própria coleção.

Iremos perambular por esses livros e, especificamente, analisar os oito primeiros, publicados ao longo da década de 1980. A primeira ponta, o livro de Pierre Verger, na outra ponta, o de Maria José de Souza Andrade. Veremos uma mudança não apenas do projeto editorial, mas também do *status* de seus autores que, se no começo localizavam-se mais como antiacadêmicos ou artistas, e com uma linguagem que priorizasse um público mais amplo, ao longo dos números, mostram-se cada vez mais ligados à Universidade Federal da Bahia e, portanto, conhecidos de um público mais restrito.

Os livros da Baianada

Para inaugurar o lançamento da primeira coleção da editora, realizou-se um lançamento triplo: os primeiros Baianada, de Pierre Verger, Antonio Risério e Gilberto Gil foram recebidos com uma grande festa na sede da editora. O projeto gráfico, no entanto, mostrou-se muito mais austero do que o do primeiro livro da editora. As capas são padronizadas e simples, característico de coleções: os livros trazem uma imagem que ocupa a maior parte da capa, mas que deixa espaço suficiente para o título e o nome do

⁸³ Gil nasceu em Salvador, filho de um médico formado na Universidade Federal da Bahia e de uma professora do primário. Ele foi alfabetizado em casa pela tia-avó, uma professora aposentada. Em sua primeira tentativa de prestar o vestibular, optou por seguir a carreira de engenheiro, mas depois, seguiu - um curso de administração de empresas na Universidade Federal da Bahia, onde conheceu o professor e compositor Hans-Joachim Koellreuter, responsável pela fundação da Orquestra Sinfônica Brasileira. Em Salvador, Koellreuter fundou a Escola de Música da Universidade Federal da Bahia, que fazia parte do projeto revolucionário do reitor Edgard Santos.

autor. O livro foi impresso pela Gráfica Editora Hamburg Ltda, que também ficava em São Paulo⁸⁴.

O prefácio de *Notícias da Bahia - 1850* (1981) foi escrito por Luiz Viana Filho, professor de história da Universidade Federal da Bahia, jornalista do Diário da Bahia e A Tarde, ex-governador do estado e advogado de formação. No livro, Verger realiza uma reconstituição do que chama de “vida cotidiana da capital baiana” em 1850 por meio de uma série de relatos de viajantes e de documentos encontrados e estudados por ele em arquivos durante a pesquisa que realizou na década de 1950. Interessado sempre, como comentado, em mostrar a presença da África em Salvador. O resultado, no entanto, não é um livro de viagens, mas, como afirmou Viana Filho, o trabalho de um “miniaturista” que tem “horror ao superficial. Essa atitude intelectual permite enriquecer os assuntos “com extraordinária soma de informações” (Verger, 1981, p. 6), mas não dificulta, como sugere a quarta capa, a leitura e o entendimento do “público leigo”.

Carnaval Ijexá (1981), por sua vez, foi escrito por Antonio Risério que não era, ainda, um reconhecido antropólogo. Ele iria se formar anos depois na Universidade Federal da Bahia e só defenderia sua dissertação em 1995. Na época, jovem poeta publicado por uma editora menor⁸⁵, era conhecido dos editores da Corrupio por intermédio de Verger, já que ele o visitava frequentemente no pátio da livraria na rua Prague Fróes e frequentava o mesmo bar do grupo na Barra. Fora, então, responsabilidade da editora apresentá-lo no prefácio⁸⁶. Seu livro busca mostrar a “emergência da consciência “afro” em meio aos jovens baianos descendentes de africanos”, conforme nota a quarta capa do livro. Risério fala sobre os afoxés e blocos afro-brasileiros, além de trazer debates a respeito do Movimento Negro Unificado no contexto do carnaval baiano.

O livro traz algumas poesias, ao final, que são compõem uma “miniantologia da nova poesia afrobaiana”, com autores como Paulinho Camafeu, Moa do Catendê, Caetano Veloso, Moraes Moreira, Gilberto Gil, Ivo, Milton de Jesus, Charles Negrita, Pepeu Gomes, Chico Evangelista, Ana Cruz, Lazine Boquinha e o próprio Risério. Nele,

⁸⁴ Ao longo das entrevistas, Cida Nóbrega comentou a falta de tipografias na Bahia que fizessem a impressão dos livros da editora com a qualidade que esperava. Os livros da coleção tinham um projeto mais simples, pois visavam uma maior circulação, e foram impressos em gráficas como a Hamburgo Ltda e a Edições Loyola, também em São Paulo.

⁸⁵ O livro a que faço referência é *A Banda do Companheiro Mágico* (1980), publicado pelo grupo Axé do Clube de Criação.

⁸⁶ No qual escreve: Escrevendo sobre o carnaval baiano, Risério está, mais do que em qualquer outro lugar, em sua própria casa. Não só por acompanhar de perto os passos dos novos afoxés e blocos afro-brasileiros, como também por ser autor de grandes sucessos musicais do carnaval da Bahia. Aqui, a festa é dele (Risério, 1981, np).

percebe-se uma forte crítica de Risério ao grupo da elite cultural e artística de Salvador, do qual ele mesmo faz parte e que compõe a editora.

O livro *Gilberto Gil: Expresso 2222* (1981) tem organização de Risério, o mesmo nome de um álbum do cantor baiano, e textos “de” e “sobre” ele. O organizador escreve em sua “Nota & Agradecimento” que Gilberto Gil é a “vera estrela negra da nova cultura brasileira”. chamo atenção para as próprias palavras de Risério em seu Carnaval Ijexá (1980), após citar “nomes de *estrelas maiores da música popular brasileira*, de Dorival Caymmi a Gal Costa” (grifo meu, 1981, p. 90) quando, ao mesmo tempo ele conclui que, de uma “perspectiva elitista, quando alguém fala em “cultura baiana”, não estará pensando em Mestre Pastinha, Filhos de Gandhi ou Moa do Catênde” (Idem, p.91). Não é, no entanto, outra figura se não a de Gil que ganha uma coletânea para ser publicada pela Corrupio⁸⁷. ““E assim prossegue em modo vivo a Baianada, realizando, já em seu terceiro volume, o projeto editorial de trazer à luz coisas e espíritos da Bahia”, frase retirada da quarta capa do terceiro volume da coleção” (Limão, 2021, p.130).

O País do Carnaval Elétrico (1982), de Fred Góes, único autor da Baianada que não é baiano, mas faz uma “análise e expressão das coisas da Bahia”, justificando seu lugar na coleção, tem um tom diferente. Agora, chamando seu assunto de “objeto empírico de pesquisa”, Góes analisa o carnaval da Bahia. Embora o autor faça questão de apontar que sua “observação participante e científica” não foi “fria, distante e globalizadora” (Góes, 1982, p.11), o livro se baseia na dissertação do pesquisador carioca, orientada por Heloisa Buarque de Holanda. Mas Góes ainda faz um esforço para lembrar o autor de que o livro não é “racionalização intelectual, mas, sobretudo, um envolvimento emocional” (Idem, p. 13). Mestre em Sistemas de Comunicações pela Universidade Federal, Góes continuaria sua vida acadêmica, com a publicação de um livro sobre Gilberto Gil⁸⁸ – este que fora tema de seu doutorado. Aqui, a Coleção retoma um lugar de diálogo com a produção acadêmica, que tinha a partir do primeiro volume com a pesquisa de Pierre Verger, mas uma produção que quer sair dos muros da universidade.

Quase como uma espécie de literatura de divulgação científica, que é acessível a um público leigo, como dito, mas que não peca em qualidade em termos de análise e

⁸⁷ “A inspiração do projeto para o Expresso 2222, como Risério explica no começo do volume, foi outro livro, Alegria, Alegria, de Caetano Veloso publicado pela Pedra Q Ronca Edições e Produções Artísticas214, editora do Rio de Janeiro, em 1977” (Limão, 2021, p. 128-129).

⁸⁸ Seu livro sobre Gilberto Gil foi publicado pela editora Abril na coleção Literatura Comentada. E sua tese de doutorado se intitula *Gil engendra em Gil rouxinol, a letra da canção em Gilberto Gil*, defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1991. Orientação: Eduardo Portella.

apresentação da pesquisa. Essa postura se modifica com o livro de *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos* (1987), embora à primeira vista, um livro do gênero epistolar possa parecer um livro para o público em geral, as trocas de cartas em questão voltam-se para as atividades “de dois grandes nomes em um período vital para o processo de reconhecimento do valor cultural do negro no Brasil”, como é possível ler na quarta capa. Vimos, anteriormente, com Rossi (2004), o lugar das discussões de Carneiro e Ramos, o encontro de suas ideias com a produção de Jorge Amado e as fotografias de Verger. Nesse sentido, o catálogo da Corrupio mostra-se coerente. Sobre os organizadores do “Baianada 5”, Thales de Azevedo⁸⁹ escreveu no prefácio:

O historiador confirma-se o conceituado autor e docente universitário, a quem não escapam aspectos e detalhes da vida do missivista, iluminando a cada momento, cada episódio da trajetória científica em causa e dos movimentos literários e políticos mencionados ou em que tomou parte Édison, e o antropólogo, experiente pesquisador na referida área, estende e aprofunda com autoridade, questões teóricas e factuais dificultosas e às vezes controversas, igualmente como acreditado docente na Universidade Federal da Bahia (Lima & Oliveira [orgs], 1987, p. 9)

“O historiador conceituado” é Waldir Freitas Oliveira e “o antropólogo, acreditado docente” é Vivaldo da Costa Lima, quem realizara alguns trabalhos anteriormente com Arlete Soares e Arnaldo Gléber⁹⁰. Ambos os organizadores eram ligados à Universidade Federal da Bahia, e fundadores do Centro de Estudos Africanos-Orientais (CEAO). Essa parceria entre a Corrupio e autores da Universidade Federal da Bahia teve enfoque em estudos que abordavam os seguintes temas: “Antropologia: Brasil”, “Negros no Brasil” (Oliveira e Lima, 1987), “Escravidão”, “História”, “Ciências Políticas”, “Sociologia” (Oliveira, 1988), “História Social”, “Bahia: escravidão” (Andrade, 1988). Foi uma oportunidade para fazer circular esses trabalhos acadêmicos, considerando que, à época, a instituição acadêmica ainda não possuía uma editora universitária.

Além dessa “outra volta no parafuso” da Baianada, esse livro marca a volta da Corrupio, em 1987, após um período de inatividade desde o Baianada anterior e, também, de reconfiguração da equipe editorial. Os sócios Enéas Guerra e Cida Nóbrega

⁸⁹ Thales de Azevedo (1904 - 1995) foi médico, antropólogo, historiador e professor docente na Universidades Federal da Bahia e na Universidade de Colúmbia. Reconhecido por suas produções a respeito da cidade de Salvador. Foi, também, autor de *As elites de cor: um estudo de ascensão social*, parte dos estudos da Unesco dos anos 1950, que fizeram dele uma autoridade reconhecida no campo de estudos das relações brasileiras.

⁹⁰ Ver: Limão, 2021, p-45-47.

comentaram em entrevista que a editora não dava um retorno suficiente para que sustentassem suas famílias. Ambos se desligaram nesse período da Corrupio, assim como Arnaldo Gléber. Quando a editora ganhou novo endereço em São Paulo, com Rina Angulo recém nomeada embaixadora de El-Salvador no Brasil, seu novo endereço passou a ser “no bairro da Bela Vista, muito próxima ao Museu de Arte Moderna de São Paulo (MASP). Ou seja, em um espaço de movimentação cultural da cidade nas mediações da Avenida Paulista” (Limão, 2021, p.134).

As editoras comentaram, ao longo das entrevistas realizadas para a pesquisa que os títulos publicados em São Paulo teriam sido os mesmos caso estivessem em Salvador. De fato, como vimos, em termos temáticos e teóricos, a Corrupio possui um catálogo que dialoga e se harmoniza. Gostaria, no entanto, de chamar atenção para o fato de que o “Baianada 5” trata da troca de cartas de duas importantes figuras dos estudos raciais, contrárias, como vimos à de Gilberto Freyre, um dos autores mais publicados entre 1930 e 1960 na Coleção Documento Brasileiros (Pontes, 1988, p.80). Com o novo volume e apesar no novo endereço, a editora apostava naquilo que era o diferencial de seu catálogo.

Em 1988, a editora voltou para Salvador, Cida continuaria a contribuir com alguns volumes, e a Coleção Baianada ganhou mais três volumes da coleção, seguindo a proposta de parceria com a Universidade Federal da Bahia. Os três publicados com um “selo” em comemoração aos 100 anos da Abolição em suas capas, indicando a iniciativa do “Programa Nacional do Centenário da Abolição da Escravatura, Governo José Sarney”. *Família e Sociedade na Bahia do Século XIX*, de Kátia de Queiroz Mattoso; *O Liberto: o seu mundo e os outros*, de Maria Inês Côrtes de Oliveira e *A mão de obra escrava em Salvador 1811 – 1860*, de Maria José de Souza Andrade.

Quando o livro de Kátia Mattoso, docente na Universidade Federal da Bahia, foi lançado, ela já possuía muitos prêmios e era largamente reconhecida⁹¹ por seus estudos sobre história social e econômica da Bahia e sobre história da escravidão no Brasil. Mattoso foi a orientadora da dissertação de Côrtes de Oliveira que resultou no Baianada 7, e seu colega, o professor Luiz Henrique Dias Tavares, foi o orientador de Souza Andrade.

⁹¹ “Quando editou seu livro pela Corrupio, Mattoso já tinha publicado *Presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*, pela editora baiana Itapuã, em 1969; *Être esclave au Brésil, XVIIe-XIXe siècle*, pela editora francesa Harmattan, em 1979; *Ser escravo no Brasil*, (tradução do livro francês, feita por James Amado), pela editora Brasiliense, em 1982” (Limão, 2021, p. 138).

Os dois últimos livros da Coleção, apesar das modificações em relação a dissertação apresentada no programa de pós-graduação em Ciências Sociais da universidade, conservam o estilo mais acadêmico de pesquisa, preservando a amostra dos dados e a estrutura do trabalho original. Esses volumes não possuem na quarta capa, ao contrário dos demais, as fotografias de seus autores. Vale destacar que essas duas últimas autoras são jovens que acabam de iniciar sua trajetória acadêmica e não há nenhum indício de uma ligação mais íntima delas com os editores – como no caso de Risério – a não ser o interesse em atender a temática do projeto do “selo” e a presença de Kátia Mattoso.

A Baianada continua, com outros livros na década de 1990, que não nos cabe aqui. Vale destacar, no entanto, que mantém a postura acadêmica, resgatando uma série de artigos de Pierre Verger, alguns escritos em parceria com Roger Bastide. Também a postura teórica e temática da coleção, e da linha editorial da Corrupio, continua.

Considerações finais

Inspirada no trabalho de Pontes (1988), constato os esforços da Corrupio em construir, com a Coleção Baianada, um “condutor temático” de suas publicações a partir de trabalhos que tinham como objetivo resgatar um pensamento social baiano sobre a Bahia. Essa coleção dialoga, na medida em que se propõem a construir Retratos de uma produção intelectual que, em certa medida, pensa o Brasil como as coleções “Brasiliana”, “Documentos Brasileiros” e Biblioteca Histórica Brasileira” editadas a partir da década de 1930, por editoras importantes sediadas no Rio de Janeiro e em São Paulo. Mas, ao mesmo tempo, destoa a partir do momento em que localiza sua produção e seus autores: a Bahia, os baianos.

Pode-se dizer, portanto que a Corrupio deslocou o foco de interpretações sobre o Brasil para a Bahia, mas uma Bahia específica: a da cultura afro-baianas, termo que repetidamente encontramos nos seus livros. Apesar de afirmarem uma não sistematização da linha editorial do catálogo quando da formação e primeiras publicações, a postura da editora foi se organizar, para além do interesse na publicação de temas e autores específicos, a partir dos mecanismos de consagração e diferenciação do catálogo por meio do fator regional. A grande “marca” da Corrupio, e da Coleção Baianadas foi a Bahia negra herdeira das tradições africanas.

Notou-se que organizar a Coleção Baianada pressupôs a mobilização de “capitais específicos” (Rodrigues, 2018), desde primeiro volume, com o nome de Pierre Verger,

figura (re)conhecida na sociedade baiana, como da escolha dos demais nomes que são partes da extensa teia de relações dos editores, de seu primeiro autor, e da temática da qual é herdeira. Essa Bahia da editora Corrupio não é se não Salvador, a capital, a cidade onde a elite intelectual se reuniu desde a década de 1930, mas com uma pitada de “algo novo” (Soares & Ângulo, 2018, np).

Referências

- AMADO, Jorge. **Jubiabá**. Companhia das Letras, São Paulo, 2008.
- AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d'Água**. Companhia das Letras, São Paulo, 2008.
- AMADO, Jorge. **Bahia de todos os santos**. Companhia das Letras, São Paulo, [1970] 2012. JOSÉLIA, Aguiar. **Jorge Amado – uma biografia**. Todavia Editora, São Paulo, 2018.
- ANDRADE, Maria José de Souza. **A mão de obra escrava em Salvador**. Editora Corrupio, Salvador, 1988
- BARROS F.; ROSA S. S. **Panorama da História da Editoração em Salvador/Bahia**. I Seminário Brasileiro sobre Livro e História Editorial, 2004
- ECHEVERRIA, R.; NÓBREGA, C. Verger: **Um retrato em preto e branco**. Salvador, Corrupio, 2002.
- GARONE, 2020. **Los catálogos editoriales como fuentes para el estudio de la bibliografía y la historia de la edición. El caso del Fondo de Cultura Económica**. Palabra Clave (La Plata), 2020, 9(2), Abril/Septiembre.
- GIL, Gilberto; RISÉRIO, Antonio. **Gilberto Gil: Expresso 2222**. Editora Corrupio, Salvador, 1982. GOES, Fred. **O País do Carnaval Elétrico**. Editora Corrupio, Salvador, 1982
- LIMÃO, Gabriela C. **Querida editora,: a formação da Editora Corrupio nas décadas de 1970 e 1980**. 2021. Dissertação (mestrado) defendida na Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/904>
- LUHNING, Angela. **A obra de Verger: um inventário**. Revista Afro-Ásia, Salvador: Centro de estudos Afor-Orientais – FFCH/UFBa, nº 21-22, 1998-1999, pp. 315-353.
- MATTOSO, Kátia. **Família e Sociedade na Bahia do Século XIX**. Editora Corrupio, Salvador, 1988.
- OLIVEIRA, W. F.; LIMA, V. da C. **Cartas de Édison Carneiros a Arthur Ramos**. Editora Corrupio, Salvador, 1987.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. **O Liberto: o seu mundo e os outros**. Editora Corrupio, Salvador, 1988.

PAIXÃO, Ronaldo. **Acontece que são baianos: das fotorreportagens de pierre verger ao desenho das páginas na revista o cruzeiro, traçando os sentidos**. Dissertação de Mestrado defendida na área de Desenho e Cultura, Linha de Pesquisa Linguagens visuais, UEFS, 2011

PEIXOTO, Fernanda. **Diálogos Brasileiros: Uma análise da obra de Roger Bastide**. São Paulo, Edusp, 2000.

PONTES, Heloísa. **Retratos do Brasil: Um Estudo dos Editores, das Editoras e das “Coleções Brasilianas”, nas Décadas de 1930, 40 e 50**. Rio de Janeiro, BIB, n° 36, p. 56-89, 2° semestre de 1988

RISÉRIO, Antônio. **Carnaval Ijexá**. Editora Corrupio, Salvador, 1981.

RISÉRIO, Antônio. **Avant-garde na Bahia**. São Paulo, Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1995.

RODRIGUES, Lidiane. **Centralidade de um cosmopolitismo periférico: a “Coleção Grandes Cientistas Sociais” no espaço das ciências sociais brasileiras (1978-1990)**. Revista Sociedade e Estado, vol. 33, n. 3, 2018

ROLIM, Iara. **Primeiras Imagens: Pierre Verger entre burgueses e infrequentáveis**. Tese de Doutorado em Antropologia, UNICAMP, 2009.

RUBINO, S. **El Renacimiento Baiano 1945 – 1964**. IN: Gorelik, A; Peixoto, F. A. [ORG]. Ciudades sudamericanas como arenas culturales: Artes y medios, barrios de élite y villas miseria, intelectuales y urbanistas. Cómo ciudad y cultura se activan mutuamente. Buenos Aires, Siglo XXI Ediciones, 2016.

ROSSI, Gustavo. **As cores da Revolução: a literatura de Jorge Amado nos anos 30**. Dissertação de Mestrado defendida na área de Antropologia, PPGAS/UNICAMP, 2004.

SOUTY, Jerome. **Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático**. Editora Terceiro. Nome, São Paulo, 2011.

VERGER, Pierre. **Flux et Reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle**. École Pratique des Hautes Études. Sorbonne, Mouton & Co. Paris, 1968. 720 pp. 52 fotos.____. Retratos da Bahia. Editora Corrupio, Salvador, 1980.

VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia**. Editora Corrupio, Salvador, 1981.

23 A Lei Nº10.639/03 e o olhar antropológico sobre as Epistemes Negras por Beatriz Santos Pontes⁹² e Jacilene Aguiar Silva⁹³

Resumo: Educar para a diversidade é um dos desafios frente a uma sociedade estruturada em processos e contextos e excludentes, onde o racismo apresenta-se com diferentes roupagens em diversos espaços. Assim, a educação formal é convocada a repensar suas práticas. O presente estudo versa sobre as diversas perspectivas conceituais sobre as relações étnico-raciais e os dispositivos legais que dão respaldo para a construção de um currículo escolar em que educando e educador estabeleçam uma relação dialógica na promoção de saberes (o Eu, o Outro e o Nós). Problematizamos, portanto: Como a Lei nº 10.639/03, um marco na instituição das relações étnico-raciais nos currículos escolares, vigente há 20 anos, sinaliza a ruptura com o modelo eurocêntrico e contempla uma educação para a diversidade? Diante disto, buscamos abordar a cultura, a história em suas múltiplas dimensões como possibilidades para pensar os processos históricos-sociais e transnacionais da nossa territorialidade, mobilizadas a partir do processo de escolarização como instrumento que fomentem práticas educativas e contemplem a diversidade multirracial e pluriétnica. O presente trabalho traz para a arena de debates as ausências, os silenciamentos e as práticas epistêmicas negras no âmbito escolar.

Palavras-Chave: Educação; relações étnico-racial; Diversidade; Práticas educativas.

Introdução

Desde a metade do século XX, os esforços empreendidos pelo Movimento Negro têm colocado em evidência a responsabilidade ativa do Estado na elaboração e promoção de ações efetivas de cidadania, isto é, criar condições necessária para garantir direitos básicos a grupos deixados à margem da sociedade. Dentre as principais reivindicações, o direito à educação tomou lugar prioritário na luta por justiça social.

Nesse sentido, a questão educacional no contexto brasileiro, considerando seus avanços têm como objetivo principal alcançar o pleno desenvolvimento dos educandos, conforme apontado na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 9493/1996

⁹² Mestra em Educação (UFSM/RS) Doutoranda em Ciências Sociais (UFSM/RS). E-mail: biasp2905@gmail.com.

⁹³ Graduada em Pedagogia (UEPA); mestranda em História Social (UFRGS); Especialista em História e Cultura Afro-brasileira (INTERVALE). E-mail: jacyaguiars2@gmail.com.

(BRASIL, 1996). Entretanto, vale ressaltar que, as mudanças significativas para esse pleno desenvolvimento, ocorreram tardiamente, quando pensada de um ponto de vista histórico da Educação brasileira. Como é o caso da questão racial, que, somente na primeira década do século XXI, ganhou novos contornos com a partir da aprovação das Leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008, e, tornou obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena, como caminhos para construir uma educação democrática, antirracista, de fato, uma educação para a diversidade das relações étnico-racial, levando em conta, outras narrativas que formam a história do Brasil.

Dentro de uma perspectiva antropológica, o olhar para a diversidade cultural, nos mostra como a estrutura social pode entender as relações existentes ao observar as particularidades dos grupos. No que tange as relações étnico-raciais e seus dispositivos legais que determinam as políticas públicas, esse olhar, convoca pensar como a escola pode trabalhar com a ideia de diversidade, por meio de práticas pedagógicas voltadas para a educação crítica e reflexiva, bem como o combate à discriminação e o preconceito. Para Gonçalves e Silva (1996, p.75):

lutar contra os preconceitos que nos levam a desprezar as raízes negras e também as indígenas da cultura brasileira, pois, ao desprezar qualquer uma delas, desprezamos a nós mesmos. Triste é a situação de um povo, triste é a situação de pessoas que não admitem como são, e tentam ser, imitando o que não são.

Nesse sentido, os currículos escolares, sobretudo, nas últimas décadas, têm sido objeto de discussão, principalmente, quanto a questão da diversidade racial, aspectos multiculturais e plurais que formam nosso país e seus diferentes contrastes regionais e locais. Nesse sentido, este trabalho busca evidenciar como as diferenças podem forjar práticas reflexivas a partir das epistemologias negras.

O preconceito racial e suas dimensões

De acordo com o autor Silvio Almeida (2019, p.22), o preconceito racial é “é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias”. Esses estereótipos fazem a manutenção de comportamentos e ações aos grupos considerados subalternos e não atende às normas da noção universalizante. Dessa forma, o preconceito racial refere-se à predisposição ou atitude negativa, injusta e discriminatória em relação a uma pessoa ou grupo com base em sua raça ou etnia. Isso pode se manifestar de várias

formas, incluindo estereótipos, discriminação institucional, violência verbal ou física e exclusão social. O preconceito racial é uma expressão do racismo, que é um fenômeno complexo enraizado em estruturas sociais, históricas e culturais.

Para Oracy Nogueira (2006) é fundamental entender a forma, ou, as formas, como o preconceito racial e suas variantes operam, pois assim, é possível definir estratégias mais eficazes para o seu combate. Há padrões de discriminação racial que estruturam comportamentos, nesse processo, o preconceito racial relaciona-se a aparência, as linhas de cor ditam códigos de condutas, ao passo que, a origem étnica relaciona-se a descendência, também estrutura privilégios e posições. Em uma perspectiva histórica, constata-se que a partir do século XIX a ideia da categoria racial, ganhou critérios fenotípicos, e assim, consolidou-se, a partir das hierarquizações e a segmentação em superiores e inferiores, criando assim estereótipos raciais que se perpetuam até os dias atuais.

Percebe-se a dualidade de práticas: uma que visa a promoção da erradicação do preconceito racial como forma de demonstrar a evolução civilizacional; e de outro lado a manutenção do desequilíbrio do poder, das exclusões e das desigualdades extremas, refletidas pelo descumprimento de legislações e o não reconhecimento por parte de uma grande parcela da sociedade de seus direitos, sendo submetidos constantemente a situações degradantes e violências.

Schucman (2012), ao referenciar o quanto o preconceito racial está atrelado a fundamentos históricos, no qual a racialidade era tida como critério de qualificar “humanos” e não humanos balizados por critérios biológicos, salienta que aspectos culturais e ancestralidade sempre foram postos como centrais. Dessa forma, tem-se como panorama a naturalização do preconceito em que pese “a política e a vida, a política e o poder de matar; o poder e as mil e uma maneiras de matar ou deixar (sobre)viver”, conforme explicado por Achille Mbembe (2014, p.103).

Do mesmo modo, Grada Kilomba (2019), problematiza como o corpo negro é visto pelas lentes da dominação branca. Ao fazer menção a atemporalidade do preconceito racial, o padrão branco eurocêntrico coloca que “ser negro” é sinônimo de objetivação, inferiorização, subordinação ao mesmo tempo de exotização, onde a reencenação do trauma racial é rememorado constantemente pelas práticas do racismo cotidiano, que se perfilam no intuito de dizer “seu lugar não é aqui”, ou seja, o legado do colonialismo e as estruturas de poder baseadas em raça ainda persistem, influenciando as relações contemporâneas.

Na prática, isto implica em considerar que a população negra e indígenas não têm suas histórias, narrativas, experiências e culturas valorizadas e transmitidas tão quanto suas similares europeias. Essa ideia colabora para não superar os problemas do preconceito racial, as desigualdades raciais, as culturas e histórias afro-brasileiras e indígenas, as diversas religiosidades como: matrizes africanas e indígenas, presentes em todas os círculos de debates na sociedade, principalmente o educacional, destituindo um discurso que aponta para uma hegemonia da estrutura eurocêntrica como referência de formação.

Pensar a Lei nº 10.639/2003 sob uma perspectiva antropológica

É momento de chegada, municiado e ajardinado por inúmeras formas de resistência e de enunciação. A instituição educacional, desde suas instâncias superiores até as salas de aula, teve dilatada a sua recepção, mesmo que obrigada. E aí, na imposição, um problema: se robótico “cumprimento de ordens”, a abordagem tender a ser estereotipante, superficial ou tutelante, o enfoque descai ao míope ou ao absolutamente leigo, que por vezes chega inserido como convidado alienígena e malquisto, mesmo que advindo por leis com ao 10.639/03, que assume a existência de desigualdades na representação (e apresentação) da cultura afro-brasileira na escola. Tais abordagens seguem o padrão em suas formas e meio, atrofiando a sensibilidade e o aporte na escola de uma rica cultura de alternativas ao pensar e ao proceder. (ROSA, 2013, p.110).

As reivindicações protagonizadas pelo Movimento Negro acerca do currículo escolar brasileiro, colocou em evidência a problemática da educação hegemônica eurocêntrica ocidental, com a prevalência saberes legitimados exclusivamente a partir do Norte Global, cujo projeto pedagógico educacional, social e cultural coloca a população negra, unicamente no lugar da subalternidade e desvalorização, com negação da cultura, história, religião e saberes ancestrais, sejam eles, nos materiais didáticos, nas apresentações sociais, ou na sociedade (MARQUES e CALDERONI, 2020).

Como ressalta Silva, (2001, p.65), acerca da atuação do movimento negro na busca contínua por igualdade social: “A educação é uma das áreas em que figura o maior número de experiências concretas e de produção teórica no escopo de trabalhos implementados pelo Movimento Negro[...] dois aspectos vêm sendo abordados com ênfase: o livro didático e o currículo escolar”. Isto, por entender que, a educação antirracista é capaz de desconstruir o preconceito e o racismo existente no ambiente educacional, uma vez que, segundo Troyna e Carrington (1990, p.1):

Educação antirracista refere-se a uma vasta variedade de estratégias organizacionais, curriculares e pedagógicas com o objetivo de promover a igualdade racial e para eliminar formas de discriminação e opressão, tanto individual como institucional. Essas reformas envolvem uma avaliação tanto do currículo oculto como do currículo formal.

Os agentes educacionais que buscam a consolidação de uma educação para além do espaço escolar, ou seja, para contribuir conscientemente com a sociedade, devem entender que as mudanças são necessárias e urgentes. Por isso, reconhecer que o ambiente escolar discrimina alguns e privilegia outros é o primeiro passo para se promover uma educação inclusiva, sem práticas de negação identitária.

Cavalleiro (2001, p.7) destaca que: “A reflexão sobre nossos próprios valores, crenças e comportamentos é imprescindível para compreendermos o racismo, a discriminação e o preconceito racial na sociedade, bem como seus efeitos em nossas vidas”. Discutir assuntos pertinentes a discriminação, preconceito e racismo no espaço escolar é propor o diálogo capaz de rever ações e reverter as relações interpessoais, respeitando as diferenças e a pluralidade racial e cultural no espaço escolar. Cavalleiro (2000, p. 58) explica que:

a existência do racismo, do preconceito e da discriminação raciais na sociedade brasileira e, em especial, no cotidiano escolar acarretam aos indivíduos negros auto-rejeição, desenvolvimento de baixa auto-estima com ausência de reconhecimento de capacidade pessoal; rejeição ao seu outro igual racialmente; timidez, pouca ou nenhuma participação em sala de aula; ausência de reconhecimento positivo de seu pertencimento racial; dificuldades no processo de aprendizagem; recusa em ir à escola e, conseqüentemente, evasão escolar.

A escola não é somente um espaço de aquisição e socialização de conhecimento, é também ambiente para atuação cidadã, onde as experiências cotidianas dos estudantes interferem diretamente no desenvolvimento individual do aluno. Nos casos de discriminação e preconceito racial, a naturalização dessas práticas fortalecem as ideias de supremacia de um grupo e inferioriza o outro (CAVALLEIRO, 2000). O grande desafio educacional na contemporaneidade é um ensino voltado à valorização da diversidade, do desenvolvimento de identidades através de saberes e fazeres reflexivos.

Apesar da garantia de educação à população negra, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, não pontuou a questão racial em sua estrutura. Outros dispositivos legais, como os Parâmetros Curriculares Nacionais – (PCNs) de 1998, a exemplo: os temas transversais, que superficialmente abordam a existência das diferenças

raciais como formador da nação brasileira em sua ideia de pluralidade cultural (SOUZA, 2001).

A promulgação da lei 10.639/03, alterou a LDB, Lei, nº9493/96 e tornou obrigatório a inclusão do ensino sobre a História da África e dos afro-brasileiro e africanos no currículo das escolas públicas e particulares, abordando a cultura dos povos negros, suas lutas e participação na formação do Brasil. Este foi um passo de extrema importância para efetivação de uma educação antirracista (SANTOS, 2014).

Posteriormente, em 2004, foi instituído as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e História e Culturas Afro-Brasileiras e Africanas, como documento de referência teórica e pedagógica para formação docente, como mecanismo de ampliação dos currículos, inovação nas práticas de sala de aula, reavaliação do material didático, com objetivo de combater o racismo no ambiente escolar (BRASIL, 2004).

As Diretrizes aprovadas pelo Conselho Nacional de Educação – CNE, por meio da resolução Nº 1, de 17 de junho 2004, tem como objetivo:

Combater o racismo, trabalhar pelo fim da desigualdade social e racial, empreender a reeducação das relações étnico-raciais não são tarefas exclusivas da escola. As formas de discriminação de qualquer natureza não têm o seu nascedouro na escola, porém o racismo, as desigualdades e discriminações correntes na sociedade perpassam por ali. Para que as instituições de ensino desempenhem a contento o papel de educar, é necessário que se constituam em espaço democrático de produção e divulgação de conhecimentos e de posturas que visam a uma sociedade justa. A escola tem papel preponderante para eliminação das discriminações e para emancipação dos grupos discriminados, ao proporcionar acesso aos conhecimentos científicos, a registros culturais diferenciados, à conquista de racionalidade que rege as relações sociais e raciais, a conhecimentos avançados, indispensáveis para consolidação e concerto das nações como espaços democráticos e igualitários (BRASIL, 2004, p. 14 e 15).

A Antropologia, ao instigar discussões acerca da natureza humana e das modalidades de interações que se estabelecem na sociedade, se fundamenta na complexa teia cultural na qual os indivíduos se forjam ao longo da história, imersos em processos civilizatórios predefinidos. Dessa forma, concordamos com Sueli Carneiro, ao apontar que o conhecimento constituiu formas de dominação, e portanto, outras perspectivas educativas, saberes e epistemes negras, podem ser fundamentais no campo educacional, pois implica em romper com a lógica da dominação.

se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento (CARNEIRO, 2005, p. 96).

Assim, a Antropologia fomenta múltiplas áreas do conhecimento, proporcionando reflexões sobre formação da sociedade e seus diferentes agentes mobilizadores e que sinalizam a complexidade da vida social, em seus diferentes contextos e conceituações históricas, onde os saberes emancipatórios sejam valorizados como forma de respeitar as diferenças. Para Gomes (2017), essas diferentes perspectivas, dialogicidade e diversidade estão imersas pelo tripé intencionalidade, escolha e criação como uma maneira

(...) de conhecer o mundo, da produção de uma racionalidade marcada pela vivência da raça numa sociedade racializada desde o início da sua conformação social. Significa a intervenção social, cultural e política de forma intencional e direcionada dos negros e negras ao longo da história, na vida em sociedade, nos processos de produção e reprodução da existência. Ou seja, não se trata de ações intuitivas, mas de criação, recriação, produção e potência. (GOMES, 2017, p. 67)

Lançar um olhar antropológico sobre as relações étnico raciais em nossa sociedade contemporânea é refletir sobre os avanços e os percalços que fazem com que o respeito à diversidade não seja contemplado na sua totalidade, indo muito além dos aparatos legislativos, mas na sua efetivação prática. Ocupar espaços historicamente arquivados e estruturados por não brancos, devendo estar concatenada a uma reeducação individual e social. É importante compreender mais sobre a África e os saberes afro brasileiros na constituição do nosso país, orgulhando-nos da marcante ancestralidade africana e sua pujante contribuição na formação do nosso território; trazer essas questões para o âmbito escolar é prelúdio de uma educação que contemple a diversidade e que esteja comprometida em descamufalar as diferentes variantes que desencadeiam o racismo e sua efetiva função de promotora de identidades.

Nesse sentido, a Antropologia, abre caminhos na compreensão de como se estrutura a sociedade, dentro de seus diferentes segmentos, uma vez que o campo desempenha um papel fundamental na compreensão e na análise das diversas culturas e grupos priorizando uma educação antirracista. A antropologia é importante ferramenta de entendimento da diversidade cultural na formação da sociedade brasileira, dialogando com outros campos disciplinares, dentre os quais o educativo. Para Goldman (2006, p.163-163)

A antropologia é um dos lugares destinados pela razão ocidental para pensar a diferença ou para explicar racionalmente a razão ou a desrazão dos outros. Desse ponto de vista, ela é sem dúvida, parte do trabalho milenar da razão ocidental para controlar e excluir a diferença. Por outro lado, e entretanto, o próprio fato de dedicar-se à diferença nunca é desprovido de consequências e, em lugar de simplesmente dirigi-la, a antropologia sempre foi capaz de valorizar essa diferença, sempre foi capaz de ao menos tentar apreendê-la sem suprimi-la, pensá-la em si mesma, como ponto de apoio para impulsionar o pensamento não como objeto a ser simplesmente explicado - explicação que, aliás, acaba por deter a própria marcha do pensamento.

A aproximação da Antropologia com o campo educacional traz a diversidade cultural e a alteridade como pautas importantes a serem discutidas nos espaços de socialização e de formações, proporcionando reflexões sobre as modernizações e reformulações dos discursos dominantes e a necessidade de apontar as suas variações e que fazem com o que o racismo persevere, estigmatizando pessoas e grupos. Deste modo,

As relações entre antropologia e educação podem ser refletidas e dimensionadas, a partir da efetiva interação desses campos nos cursos de formação de professores, nas definições curriculares, nas práticas e saberes docentes como aquisição que são feitas quotidianamente em meio às relações que esses profissionais estabelecem em suas instituições, com seus pares, com seus alunos e com o próprio conhecimento. (TOSTA, 2011, p.416)

A Lei nº10.639/2003 abre caminhos para um novo pensar os processos educativos e as práticas pedagógicas, pois promove mudanças nas “práticas educacionais e a construção e divulgação de outros instrumentos de trabalho para o ensino, enfocando com seriedade a inserção do negro brasileiro na formação do Brasil” pois isso seria uma “solução para alterar esse quadro” (ANJOS, 2005, p.275).

A prática pedagógica desenvolvida a partir da Lei 10.639/2003 com base no olhar antropológico permite explorar a riqueza da diversidade étnico-racial, conhecer os processos históricos, as dinâmicas sociais e os sistemas de crenças que moldam as identidades e experiências das dos estudantes em suas diferenças. Além disso, contribui para desafiar estereótipos, preconceitos e discriminação, ao fornecer uma base sólida para o entendimento das complexas interações entre grupos étnico-raciais e por meio de diálogo cultural mais inclusivo e respeitoso.

Circularidades e continuidades na compreensão da Diversidade

O corpo negro traz consigo a marca de uma identidade social, individual e coletiva. Para Fanon (1983), explica que o corpo negro se constitui por um processo histórico-racial qual evoca a sinergia entre raça e ancestralidade e é marcado por feridas profundas da colonialidade e colonização.

(...) o corpo efervescente e grotesco desafia o “novo cânone corporal” - o corpo singular ,psicologizado, privado e fechado- do mundo moderno e pós - renascentista, de auto suficiência individual, pois fala do corpo como um entidade histórica, assim como coletiva. A concepção grotesca do corpo é entrelaçada não somente como tema cósmico, mas também com o tema da mudança de épocas e renovação da cultura. (BANES, 1999, p.257)

As histórias do povo negro inscrevem-se nas narrativas que incluem migrações e travessias, nas quais as vivências do sagrado, de um modo particular, constituem-se em um índice de resistência cultural e de sobrevivência étnica, política e social; é “o passado-presente misturando-se, resignificando-se e ritualizando-se para imprimir sentido ao futuro” (DEUS, 2020, p. 53).

Na visão de Gusmão (2011), o diálogo entre a educação, antropologia e diversidade a partir de um campo de possibilidade, evidencia que as questões culturais do tempo presente reconhecem a diversidade social e cultural de diferentes grupos. Essa relação, em sua construção, é compreendida a partir da aprendizagem, como exemplo do que é diferente, ou seja, entender que a diferença é produzida socialmente, sob uma perspectiva simbólica, mas também sob uma perspectiva histórica, localizada e definida.

A escola, portanto, é um lugar crucial para o desenvolvimento de aprendizagens. O que coloca como desafio aos educadores, é como pensar as múltiplas práticas pedagógicas com olhar que potencialize os alunos em seus contextos, culturas, histórias e saberes que cercam a realidade dos educandos. Na percepção de Gusmão (2011, p.38):

É uma realidade centrada no diálogo, na relação entre saberes e que objetiva construir uma sociedade mais igualitária e cidadã. Portanto, uma escola e uma sociedade que viabilize resgatar a complexidade humana de modo a integrar o que é particular e específico— único, por assim dizer — e o múltiplo, mais geral e universal.

Dessa forma, o campo de possibilidades em torno da educação com um olhar antropológico, é perceber que a escola é um caminho que possibilita criar em sala de aula por meio de suas práticas educativas uma sociedade de justiça social, de diversidade e valorização das diferenças. Como pensar, dessa forma, a inclusão dos educandos e educandas negros e negras e seus saberes ancestrais, históricos e culturais na sala de aula,

no ambiente escolar? A Lei 10.639/2003, em sua efetiva prática destaca esses alunos, enquanto sujeitos e agentes de conhecimento.

Abordar a racialidade, sob o prisma antropológico, é problematizar sobre suas interseccionalidades, além de considerar as epistemologias negras forjadas em uma perspectiva ancestral e resistente. É conceber o sujeito como construtores de sua história, a partir do desenvolvimento das subjetividades.

Faz-se imperativo ponderar sobre a necessidade de erradicação dos binarismos sociais, oriundos de fundamentos que segmentam entre grupos subalternos e grupos hegemônicos. Estes binarismos propiciam uma encruzilhada de terminologias que delineiam a maneira pela qual a sociedade segmentar grupos e indivíduos sob uma perspectiva performática, onde a variável racial é mobilizada para atribuir o grau de pertencimento e o status dos indivíduos na estrutura social.

Para Schwartz (2000, p.34)

Talvez seja hora de não só deletar o racismo, mas de refletir sobre essa situação tão particular. Se, de fato, a ideia de uma democracia racial poucos adeptos têm nos dias de hoje, a constatação de que esse é um país que se define pela raça não é só importante como singular.

Os processos de ensino e aprendizagem, entendidos como uma via de mão dupla entre docentes e discentes na construção de sentidos do e para o conhecimento, permitem reflexões profundas sobre os valores e bases da Educação. Nesse sentido, dentro de uma perspectiva educacional, que paute suas práticas pedagógicas levando em conta as diversidades dos sujeitos, seus saberes e fazeres dentro de um contexto determinado, a Educação, na perspectiva de Delors (2003), afirma que deve levar em questão, quatro dimensões: aprender a ser, aprender a conhecer, aprender a fazer e aprender a conviver com os outros. Tais dimensões fomentam a importância do diálogo na construção de saberes, do questionamento constante, de uma Educação voltada para o desenvolvimento do raciocínio lógico em que as potencialidades e as singularidades dos educandos e dos educadores, de suas experiências e do seu entorno são basilares na formação de sujeitos autônomos e críticos.

O desafio de educadores e comunidade escolar é promover efetiva performance educativa conforme destacado na Lei 10.639/2003, para isto, é necessário considerar a importância de conhecimentos com base nas epistemologias negras na construção de um ambiente educativo inclusivo e diversificado. É por meio desses saberes negros que há possibilidades de superar as normas eurocêntricas tradicionais que há muito tempo

dominaram o discurso educacional. A exemplo das práticas, estão a filosofia de Ubuntu, que se origina da tradição Bantu e enfatiza a interconexão de todas as pessoas como um princípio ético fundamental.

Os saberes das religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, oferecem um rico campo de compreensão espiritual e cultural. A música afro-brasileira, o samba, o maracatu, manifestações que expressam a riqueza da cultura afrodescendente e podem ser exploradas para enriquecer o currículo escolar. Ao incorporar as epistemologias negras na educação, podemos promover uma compreensão mais completa e justa da história, cultura e contribuições das comunidades negras, capacitando os estudantes para se tornarem cidadãos mais informados, sensíveis e comprometidos com a justiça social.

Considerações finais

As relações étnico raciais dentro do viés educacional devem ser vistas sob o invólucro de uma pirâmide de privilégios raciais historicamente construídos e que influenciam na construção dos processos identitários; compreender as relações étnico raciais nesta perspectiva é evidenciar um trabalho pedagógico voltado para a valorização do letramento racial⁹⁴.

Uma abordagem educacional que promova e valorize as relações étnico-raciais aponta para uma reconfiguração da sociedade, na qual o desenvolvimento ocorre por meio de práticas dialógicas e construtivas da diversidade. O eu, o outro e o nós se moldam em um contexto de sociedade democrática, na qual cada indivíduo, cada grupo social, desempenha papel fundamental para manter o pleno funcionamento da engrenagem social. Nesse cenário, qualquer forma de estereotipia deve ser sujeita a revisões constantes e contestações, primando por uma educação antirracista e inclusiva, que respeite a diversidade e o pluriculturalismo.

Dentro da perspectiva antropológica, compreender as facetas que originam o racismo, assim como os processos de reivindicações, a prevalência de discursos e práticas que intensificam e estigmatizam pessoas e grupos, é de suma importância para entender

⁹⁴ O conceito de Letramento Racial foi desenvolvido primeiramente pela socióloga norte-americana France Winddance Twine como Racial Literacy, que corresponde a uma forma de responder individualmente as tensões raciais, buscando no próprio indivíduo o entendimento das tensões raciais presente nos contextos específicos e o letramento racial através da reeducação de suas práticas no tocante a essa questão. Para mais informações buscar por “A white side of black Britain: The concept of racial literacy”, de France Winddance Twine.

como a sociedade brasileira se configura ao longo de seus processos históricos, e como essas insurgências incidem na formação de grupos historicamente marginalizados.

Referências

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. A África, a educação brasileira e a geografia. In: BRASIL. **Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03**. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, pp.167-184, 2005.

BANES, Sally. **Greenwich Village 1963: avant-garde, performance e o corpo efervescente**. Rio de Janeiro, Rocco, 1999.

BRASIL, Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, **que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”**. Palácio do Planalto – Brasília, 2003. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em 02 de abril de 2023.

BANES, S. **Performance e o corpo efervescente**. RJ: Rocco, 1999

BONETTI, A.; FLEICHER, S. **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis (SC): Ed. Mulheres, 2007.

BRASIL. Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961. **Fixa as Diretrizes e bases da educação nacional**. Palácio do Planalto. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4024.htm . Acesso em 05 de maio de 2023.

BRASIL, MEC. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Ministério da Educação e Cultura. Brasília, DF, 2004.

CAVALLEIRO, E. dos S. Introdução. In: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

CAVALLEIRO, E. **Educação anti-racista: compromisso indispensável para um mundo melhor**. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Selo Negro, 2001.

CAVALLEIRO, E. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil**. São Paulo: Contexto, 2000.

DEUS, Zélia Amador de. **Caminhos trilhados na luta antirracista**. Belo Horizonte: Autêntica. 2020.

GOLDMAN, Marcio. **Alteridade e experiência: antropologia e experiência etnográfica**. Etnográfica, X(1):161-173. Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE), Lisboa. 2006.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador** – saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes: 2017

GONÇALVES E SILVA, P. B. **Prática do racismo e formação de professores**. In: DAYRELL, Juarez. Múltiplos olhares sobre educação e cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Antropologia, diversidade e educação: um campo de possibilidades. **Ponto-e-Vírgula: Revista de Ciências Sociais**, n. 10, 2011.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira- 1 ed. RJ: Cobogó, 2019.

MARQUES, E. P. de S. CALDERONI, V. A. M. de O. **A implementação das diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais: subversão à lógica da colonialidade no currículo escolar**. Pub. Rev. Abpn, v.12, nº 32 março-maio 2020, p. 97-119. Disponível: em:http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revista_abpn/article/view/886 Acesso 28 de junho, 2023.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 1.ed. Rio de Janeiro: n-1 Edições, 2014

NOGUEIRA, O. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem**.Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1, 1996.

ROSA, Allan da. **Pedagogia, autonomia e mocambagem** – 1 ed. Rio de Janeiro. Aeroplano. 2013

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. **Raça como negociação**: Sobre teorias raciais em finais do século XIX no Brasil. In: FONSECA, Maria de Narareth Soares (org.). Brasil Afro-Brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica, p.13-40, 2000.

SILVA, M. A. (Cidinha). Formação de educadores/as para o combate ao racismo: mais uma tarefa essencial. In: **Racismo e anti-racismo na educação repensando nossa escola**. Eliane Cavalleiro (Org) – São Paulo: 6ª ed. Editora Selo Negro - São Paulo, 2001. (p.65-82).

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão ao doutorado.São Paulo: Ed Estação Brasil, 2019.

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira**: quem e como vivem. São Paulo: 3ªed. Editora Contracorrente, 2017

TOSTA, Sandra Pereira. **Antropologia e educação**: culturas e identidades na escola.Magis: Revista Internacional de Investigación en Educación, 2011, 3.6: 413-431.

24 Apresentação ao Ateliê “Antropologia do Trabalho: práticas, experiências e narrativas” por Virgínia Squizani Rodrigues⁹⁵ e Manu Rocha de Matos⁹⁶

Este Ateliê pretende abordar a compreensão da globalização do capitalismo por meio de uma abordagem etnográfica e antropológica. Deste modo, nos interessam os estudos que se ancoram nas experiências narradas dos trabalhadores e suas sistematizações de saberes (LOPES, 1978). Do ponto de vista antropológico, tais experiências concretas representam fontes importantes de conhecimento para que se possa compreender como as contradições do sistema capitalista passam a ser incorporadas nos cotidianos do trabalho ao ponto de não parecerem mais contradições. Assim, poderíamos indagar “o que significa resistir às categorias, distinções e definições de cima para baixo? O que são, ou deveriam ser, os mercados, o capitalismo e a globalização?” (HO, 2009). E se nós, antropólogos, analisássemos “o mercado como um conjunto de práticas e modelos diários incorporados?” (HO, 2009). Tais perguntas nos fazem refletir acerca de como a antropologia pode lidar com a preponderância das teorias da globalização do capitalismo nos estudos do trabalho, principalmente neste momento em que observamos uma forte reestruturação das bases produtivas, cujas questões giram em torno da intensificação do trabalho precarizado, da flexibilização dos direitos trabalhistas, da terceirização e plataformização do trabalho (ANTUNES, 2019). Neste sentido, buscamos reunir estudos antropológicos acerca das práticas cotidianas, memórias, trajetórias, sociabilidades, éticas, moralidades, processos de aprendizagem e esquemas interpretativos construídos pelas mais diversas culturas de trabalho, explorando suas contradições, conformidades narrativas e os meios pelos quais tais categorias se conectam a outras escalas de produção da vida social.

⁹⁵ Doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina e em Sociologia na Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2020). Bacharel em Comunicação Social - Publicidade e Propaganda pela Universidade Federal de Santa Maria (2012).

⁹⁶ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Bacharel (2021) e Licenciado (2022) em Ciências Sociais pela mesma instituição.

25 Caminhada etnográfica: O habitar e o cotidiano numa vila operária na cidade de Candiota (RS) por Rosilene Oliveira Silva⁹⁷

Resumo: O presente estudo é um recorte de uma pesquisa de mestrado, na qual foi realizado um estudo sobre “A cidade que cresceu à sombra da usina: sobre o habitar das famílias eletricitárias na cidade de Candiota (RS)”. Nesta análise, apresentam-se as relações entre as famílias eletricitárias e o habitar na cidade de Candiota, buscando refletir as associações das primeiras com a cidade e a usina. O trabalho apresentado resultou de uma pesquisa etnográfica, a partir da narrativa de trabalhadores(as), eletricitários(as), aposentados(as) e seus familiares, apontando para a compreensão de que maneira o grupo dialoga sobre um mesmo fenômeno urbano, isto é, a constituição da cidade a partir do traçado polinucleado. Foram então realizados entrevistas, fotografias e registros em diário de campo e caminhadas da pesquisadora pela cidade.

Palavras-chave: cidade; polinucleada; usina; habitar; vila operária.

Introdução

A presente comunicação integra-se ao campo temático da antropologia urbana, incluindo as narrativas, caminhadas e fotografias como principal chave para a compreensão das transformações na cidade de Candiota (RS), assim como para o entendimento da maneira pela qual os(as) trabalhadores(as) e aposentados(as) fazem durar, no tempo, a relação de pertencimento na cidade de Candiota. Portanto, o desenvolvimento deste estudo etnográfico colaborou para a publicização sobre o habitar das famílias eletricitárias na cidade.

O objeto do campo de pesquisa está situado no sudeste do Rio Grande do Sul, próximo à fronteira com o Uruguai, cuja região é conhecida como Campanha Gaúcha, com paisagem regional marcada pelas características do bioma Pampa. O trabalho foi composto por um estudo etnográfico e narrativas oriundas das famílias eletricitárias nas vilas Residencial e Operária de Candiota (RS). A polinucleação surgiu em razão das diferentes produções econômicas, como a mineração, a construção da usina geradora de energia elétrica e a indústria cimenteira. No primeiro momento, será apresentado o contexto histórico da cidade de Candiota e, na sequência, o desenvolvimento da análise

⁹⁷ Doutoranda do curso de Pós-Graduação em Antropologia (UFPEL).

sobre a constituição da cidade a partir do traçado polinucleado. Seguidamente, as características das vilas Residencial e Operária foram caracterizadas a partir das experiências vividas e narradas pelas famílias eletricitárias.

As técnicas aplicadas neste estudo para a coleta de dados foram: observação participante (FOOTE-WHYTE, 1980); observação flutuante (PÉTONNET, 2008); entrevistas; e caminhadas (INGOLD, 2015), com registros fotográficos e apontamentos em diário de campo, realizadas entre 2019 e 2020.

Contextualização da cidade de Candiota (RS)

Localizada na região sudoeste do Rio Grande do Sul, o surgimento da cidade de Candiota está relacionado a descoberta de carvão mineral encontrado às margens do Arroio Candiota conforme a Figura 1. Gregos da ilha Cândia, conhecidos como candiotos, teriam vindo da Argentina no século XVIII, fixando-se às margens do arroio e, posteriormente, denominando-o de Candiota, de onde se originou o nome da cidade.

Mais adiante, o governo imperial outorgou a construção de uma estrada de ferro para o escoamento do carvão mineral extraído no entorno do Arroio Candiota. Seus campos foram, inclusive, palco de batalhas da Revolução Farroupilha (MOLIN, 1994). Com o subsolo rico em carvão mineral, o município representa-se como um centro de geração de energia termelétrica.



Figura 1: Mina de Carvão Mineral em Candiota, no início do século XX. Fonte: André Prati (2017).

Constituição da cidade de Candiota (RS) a partir do traçado polinucleado

A implantação do complexo das usinas ocorreu em três fases (A, B e C) e originou uma cidade polinucleada, ou seja, formada por vários núcleos urbanos, distantes entre si de 5 a 25 km, conforme mostra a Figura 2. No caso de Candiota, essa polinucleação ocorreu, em parte, por meio das indústrias e minas de carvão mineral. Ao mesmo tempo, as vilas Residencial e Operária foram (e ainda são) atrativas aos trabalhadores(as) da área, que se apropriaram dos espaços com a finalidade de moradia. A urbanização, promovida através da Companhia Termelétrica e Companhia Riograndense de Mineração (CRM), trouxe algumas mudanças para a vida da população.

Como aponta Agier (2011), a cidade é feita de movimento, das relações práticas e das narrativas, as quais são importantes para compreender situações vivenciadas pelos(as) interlocutores(as) em seus respectivos contextos urbanos. A realidade territorial de Candiota expõe a fragmentação urbana, uma vez que, a partir das percepções de Orlando Moreira Júnior:

[...] o fenômeno de segregação urbana se manifesta de modo mais intenso nas metrópoles e cidades de grande e médio porte, gerada por meio desses processos de produção do espaço urbano polinucleado (Moreira Junior, 2010, p. 134).

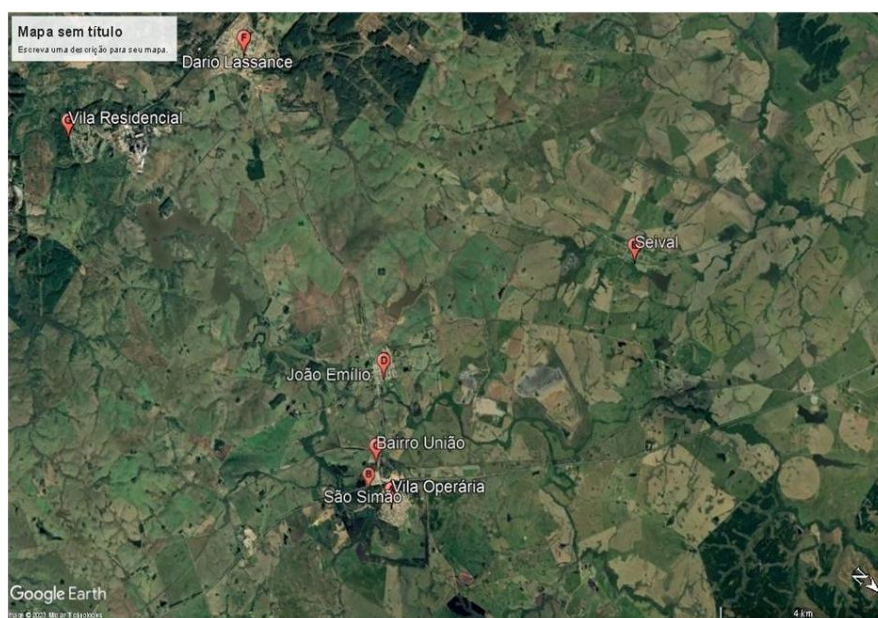


Figura 2: Núcleos urbanos encontrados em Candiota (RS). Fonte: Google Earth (2020).

Assim sendo, nota-se que a definição de espaço urbano polinucleado possui relação com o caso em estudo. Apesar de que, Candiota seja uma cidade de pequeno porte

em termos populacionais (cerca de 9.584 habitantes, de acordo com o IBGE (2020), ela apresenta os fenômenos de segregação, devido às diferentes produções econômicas, como a mina de carvão mineral, as indústrias de energia, mineração e cimenteira, as vilas Residencial e Operária, e os núcleos urbanos. Por outro lado, de acordo com a narrativa de antigos (as) moradores (as) aposentados(as) da Companhia Estadual de Energia Elétrica - CEEE, ocorria uma diversidade de poderes que se mesclaram na vida local, estabelecendo distintos espaços sociais e geográficos, na década de 1970 a 1980.

Uma cerca de arame farpado resistente, chamada de “Cerca da Vergonha”, separava a Vila Airton e a Vila dos Mineiros, no bairro Dario Lassance, atualmente sede do município, onde, na época, também residiam os(as) operários(as) da CEEE e da CRM. Com base nas reflexões de Thomas Cortado (2020, p. 667), “a cidade dos muros simbolizaria, de modo geral, o triunfo das relações inner-directed sobre as relações other-directed, definido por relações do mesmo grupo e relações impessoais, ou seja, a distinção do público e privado⁹⁸”. Na narrativa da moradora fica evidente a distinção entre o público e o privado em Candiota com relação aos benefícios que as empresas ofereciam aos funcionários(as) das companhias, pois, quem não possuísse algum vínculo com a empresa, não obteria os benefícios.

Além do mais, conforme a fala de Eliane⁹⁹, esposa de um eletricitário aposentado que residiu na Vila Airton por cinco anos, “Naquela época, Candiota pertencia à Bagé e a Vila Lassance pertencia à Companhia Riograndense de Mineração. Lembro-me que ali, quase em frente onde hoje é o Galpão do Produtor, tinha uma ‘cerca de arame farpado’ logo ao lado e, dividida por esse arame, a Vila Airton sem esgoto e sem água. A Companhia Estadual de Energia Elétrica e a Companhia Riograndense de Mineração mantinham os benefícios, como saneamento, educação, lazer, entre outros. Concomitantemente, começavam a surgir novos núcleos habitacionais, João Emílio e o São Simão, e os assentamentos agrários, que somavam aos já existentes Seival e Vila Airton” (Diário de campo, 26/05/2020).

Caminhadas nas vilas Residencial e Operária

⁹⁸ *Inner-directed*: relações pessoais entre indivíduos da mesma origem. *Other-directed*: relações impessoais entre indivíduos estranhos (CORTADO, 2020, p. 667).

⁹⁹ Visando garantir a privacidade, nomes fictícios aos participantes da pesquisa.

Ao tomar como contexto de análise o deslocamento em percursos das vilas Residencial e Operária, por intermédio da etnografia¹⁰⁰, buscou-se compreender os fenômenos sociais referidos no universo de pesquisa, nesse caso, a relação da eletricitárias e familiares. Os métodos escolhidos foram: observação participante (FOOTE-WHYTE, 1980); observação flutuante (PÉTONNET, 2008); e caminhadas (INGOLD, 2015). A pesquisadora inseriu-se no contexto urbano das famílias eletricitárias e participou mais ativamente do seu cotidiano, registrando as situações etnográficas em um caderno de campo.

De acordo com relatos dos(as) moradores(as) Ronildo e Marcela, o plano urbanístico da estatal havia projetado duas vilas, Residencial e Operária, com toda a infraestrutura e equipamentos urbanos necessários. Nos termos do plano diretor, previu-se a construção de um hospital, igreja, aparelhos para lazer e áreas verdes. As áreas residenciais eram divididas de acordo com as categorias profissionais, expressando a hierarquia na usina, sendo a vila Residencial destinada aos engenheiros(as), técnicos(as), médicos(as) e administradores(as), enquanto os operários(as) foram alocados a 13 km de distância e mesmo nessa “categoria” havia tipos de casas específicos para os(as) mestres de obras, operários(as), serventes, engenheiros(as) e técnicos(as) vindos(as) da França e do Rio de Janeiro.

Através dos mapas, foi possível observar a setorização das vilas Residencial e Operária. Para a confecção dos mapas foi utilizada a ferramenta software Google Earth. A vila Residencial, construída na década de 1970, encontra-se localizada juntamente ao complexo das usinas, conforme destaca as Figuras 3 e 4, destinada aos funcionários(as) da operação da usina, possuindo uma característica planejada, construída para os(as) operadores(as) da Usina Termelétrica Candiota I e da fase A da Usina Presidente Médici.

O núcleo urbano está distribuído em três longas avenidas com tracejado em branco, vermelho, azul, laranja e amarelo (Figura 3). As moradias são divididas pelo alto escalão da hierarquia funcional da Usina: i) no alto da colina (tracejado em azul) estão as construções destinadas às famílias dos(as) engenheiros(as) e da chefia; ii) no platô médio (tracejado em vermelho e amarelo) localizam-se as casas das famílias dos(as) técnicos(as), médicos(as) e administradores(as); e iii) na base (tracejado em branco) estão as casas do tipo geminadas, de madeira, destinadas aos operários(as). v) rua arborizada (tracejado em laranja). No centro comercial e administrativo da vila Residencial, vi)

¹⁰⁰ Os dados aqui apresentados foram coletados durante o trabalho de campo relacionado à minha dissertação de mestrado.

demarcado em marrom, onde funcionava o banco, a farmácia, o correio, a cooperativa de consumo, a central telefônica e a lancheria a usina ofereciam alguns atrativos para obter adesão dos(as) operários(as), como: o clube recreativo; a escola até o 2º grau; a quadra de futebol de salão; o campo de futebol; a quadra de vôlei e basquete; as canchas de bocha e bolão. vii) demarcado em amarelo, o Centro Cultural Candiota, remanescente da Usina Candiota I. (Figura 3)

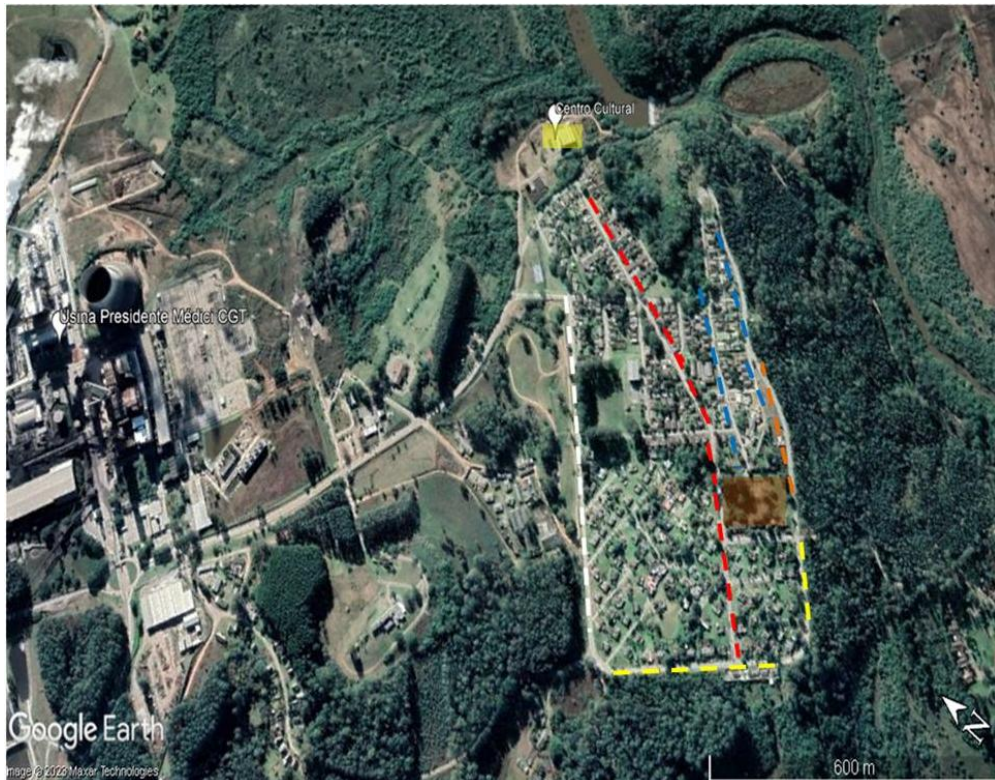


Figura 3: Mapa da Vila Residencial, em Candiota (RS). Fonte: Google Earth (2021).



Figura 4: Rua localizada na Vila Residencial, em Candiota (RS). Fonte: Acervo autora (2019).

A vila Operária que pode ser visualizada nas Figuras 5 e 6, foi construída no outro lado da BR 293 e trata-se de uma pequena aglomeração, composta por uma série de casas de pequeno porte, mais afastadas do complexo das usinas, destinada aos(as) funcionários(as) da obra da Usina na fase B, na década de 1980. O núcleo urbano da vila Operária, bairro residencial, é distribuído em uma longa avenida, onde, inicialmente, residiam os(as) trabalhadores(as) com menor nível de qualificação.

Nas ruas laterais (tracejado em amarelo), encontram-se as casas de madeira destinadas aos(as) operários(as) e suas famílias. No centro da vila Operária, estão as casas de alvenaria que, na época da fase B, foram destinadas aos(as) funcionários(as) engenheiro(as), técnicos(as) franceses(as) e funcionários(as) vindos de outros estados para Candiota (RS), para o término da construção e operação da Usina Presidente Médici fase B. Notando-se que a estrutura original das casas foi alterada por anexos e “puxadinhos” Figura 5, o núcleo urbano, vila Operária está distribuído em três longas avenidas (tracejados em branco, amarelo e vermelho): viii) (Tracejado em branco) pela rua principal, a Rua Vinte, onde estão localizados a lancheria, a igreja, a academia ao ar livre, a praça, (demarcados em vermelho), a pista de skate e o antigo centro comercial e administrativo da Companhia Termelétrica, (demarcado em amarelo), onde funcionava o Banco, o Correio, a telefônica, a padaria, a lancheria, a banca de revista, o instituto de cabeleireiro e a cooperativa de consumo; ix) a escola Estadual Francisco de Assis Rosa

de Oliveira (FARO), (demarcado em verde). X) o ginásio Domingão e a Câmara de Vereadores (demarcados em laranja) xi) as Secretarias de Obras e de Meio Ambiente da Prefeitura Municipal (demarcados em rosa); xii) E a estação Rodoviária de Candiota (demarcado em roxo).

Em meados da década de 1990 e 2000, a Companhia Termelétrica transferiu o atendimento aos serviços básicos da cidade operária para o poder público, alterando o patrimônio para a Prefeitura Municipal.



Figura 5: Mapa da Vila Operária, em Candiota (RS). Fonte: Google Earth (2023).

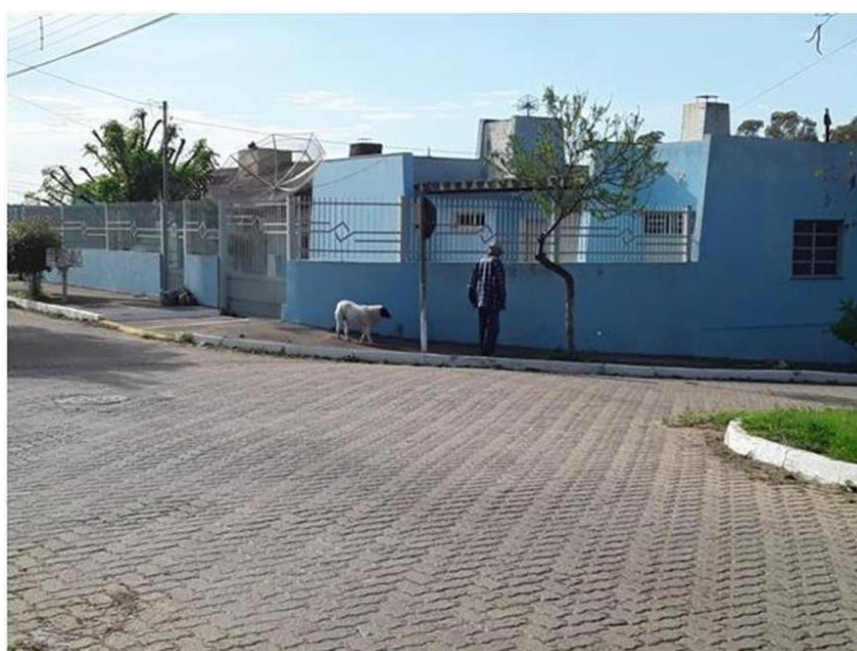


Figura 6: Rua localizada na Vila Operária, em Candiota (RS). Fonte: Acervo da autora (2020).

Considerações finais

A partir do estudo realizado, buscou-se demonstrar que a etnografia, fundamentou-se na interlocução com as famílias eletricitárias, trabalhadores(as) e aposentados(as), permitindo a compreensão das relações dessas com a cidade por intermédio da usina. Por conseguinte, nota-se que Candiota (RS) se formou como cidade mantendo fortes vínculos com a usina, desenvolvendo-se em seu entorno. Com relação às repercussões urbanas, verificou-se que a história de Candiota também está ligada à atividade carbonífera.

Durante as caminhadas, foi possível analisar a formação da cidade que resultou em uma configuração polinucleada, com vários núcleos urbanos com uma distância de 5 a 25 km entre si. A cidade, ao ser planejada como extensão da estrutura hierárquica de poder da empresa termelétrica, promoveu uma fragmentação socioespacial segregacionista da massa trabalhadora, principalmente nas vilas Residencial e Operária. No entanto, em simultâneo, essas regiões contribuíram para o surgimento de um sentimento de identidade e pertencimento que se estendia do local de trabalho (usina) à moradia.

Observando a setorização das vilas Residencial e Operária, e a diferenciação entre elas, notamos que, a vila Residencial era destinada aos funcionários(as) da usina, enquanto a vila Operária aos trabalhadores(as) da obra. Em relação à definição entre o público e o privado, verificou-se que, durante as décadas de 70 e 80, os(as) funcionários(as) que não receberam moradias, devido ao início das obras das vilas Residencial e Operária, foram provisoriamente alocados na vila Airton, onde havia a “cerca da vergonha”. Com o aprofundar das narrativas, foi possível compreender que à medida que as famílias “ganhavam” as casas, os operários(as) da CEEE deixaram de residir na vila Airton. Além disso, notou-se que no período em que a Companhia administrava as vilas, os(as) funcionários(as) desfrutavam de atrativos de lazer e consumo, não sendo necessário deslocarem-se para outros bairros.

Assim, o presente estudo teve como objetivo compreender-se sobre os ciclos industriais ocorridos na região do Pampa, mais especificamente, na cidade de Candiota, que aceleraram e ainda aceleram a urbanização e o crescimento populacional, alterando a paisagem local.

Além disso, a polinucleação determinou a ocupação do território, sendo provocada por diversos atratores, dentre eles: as usinas termelétricas; as indústrias (mineradora e

cimenteira); as minas de carvão mineral; os serviços e comércios, frutos dos processos econômicos; entre outros.

Referências

AGIER, Michel. Antropologia da Cidade: Lugares, Situações, Movimentos. **Tradução de Graça Índias Cordeiro**. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2011. p. 31- 44, 89 -116, 125-182.

CORTADO, Thomas Jacques. **Casas feitas de olhares: uma etnografia dos muros em um loteamento periférico do Rio de Janeiro**, v.24, 2020.

FOOTE-WHYTE, William. **Treinando a observação participante**. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

IBGE. **Histórico da cidade de Candiota**. 2020. Online. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/rs/candiota.html>. Acesso em: 15 maio. 2020.

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

MOLIN, N. D. **Candiota: Origem e História**. Porto Alegre: Tchê!, 1994. MOREIRA JÚNIOR, Orlando. **Segregação urbana em cidades pequenas:**

algumas considerações a partir das escalas intra e interurbana. R. RA'EGA, Editora UFPR, Curitiba., n. 20, p. 133-142, 2010.

PÉTONNET, C. A observação flutuante: exemplo de um cemitério parisiense. 1982. Traduzido por Soraya Silveira Simões. **Antropolítica**, n. 25, p. 99-111, 2008.

PRATI, André. Candiota – Minas de Carvão – início século XX. **Prati**, 05 ago. 2017. Disponível em: <https://prati.com.br/candiota/candiota-minas-de-carvao-inicio- seculo-xx.html>. Acesso em: 26 abr. 2021.

SILVA, Rosilene O. **A cidade que cresceu à sombra da Usina: sobre o habitar das famílias eletricitárias na cidade de Candiota/RS**. 105 p12. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

26 Documentário "*Manifesto porongos*" (RAFUAGI): audiovisual como elemento pedagógico para problematizar a branquitude e o racismo estrutural por Laís Griebeler Hendges¹⁰¹

Resumo: No presente artigo analiso o documentário "*Manifesto porongos*" (RAFUAGI) como elemento pedagógico. Essa produção audiovisual foi realizada em 2016 através do Projeto Manifesto Porongos, gerado de forma autônoma, que também levou a materialização do clipe da música "Manifesto Porongos" escrita pelo grupo de Rap Rafuagi. Os conceitos para análise são: branquitude (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012) e racismo estrutural (ALMEIDA, 2019). A metodologia utilizada é a de análise do documentário como parte integrante de trocas de relações, de encontros e de possibilidades de alteridade (FRANCE, 2000). Primeiramente, abordo problemáticas levantadas no documentário acerca de histórias sobre o Rio Grande do Sul. Em seguida, analiso o documentário do ponto de vista das potencialidades desta produção audiovisual no trabalho pedagógico, tanto da educação formal, visando à Lei 10.639/03 (BRASIL, 2003), como informal, no combate às desigualdades étnico-raciais.

Palavras-chave: Histórias sobre o Rio Grande do Sul; Revolta Farroupilha; Desigualdades étnico-raciais.

Apontamentos iniciais

Este artigo está ligado à dissertação de mestrado intitulada *Hino do Rio Grande do Sul: Disputas pela memória social em prol da (des)construção da branquitude*, que desenvolvi no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA), da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), sob orientação da professora Angela Maria de Souza e sob coorientação da professora Maria Tereza Spyer Dulci. Além do mestrado, no mesmo período, cursei, também na UNILA, a Especialização de Ensino de História e América Latina, vinculado à Pós-graduação *Lato Sensu*. Neste curso, meu trabalho de conclusão de curso foi intitulado "MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI): BATALHANDO PELA MEMÓRIA SOCIAL", sob orientação de Maria Tereza Spyer Dulci e coorientação de Angela Maria de Souza. No artigo de conclusão analisei todo o documentário de forma a

¹⁰¹ Doutoranda em Antropologia Social – UFSC. Contato: lgriebelerh@gmail.com

“pensar o presente e o passado do Rio Grande do Sul, no sentido de desconstruir as idealizações sobre a Revolta Farroupilha (1835-1845), que fundamenta a cultura tradicionalista gaúcha e integra o nacionalismo brasileiro” (HENDGES, 2022b, p. 2). Neste sentido, aqui analiso como essa produção pode ser um elemento pedagógico para problematizar a branquitude e o racismo estrutural, tanto no Rio Grande do Sul, como no Brasil, pois a identidade regional é construída para alinhar-se à identidade nacional.

O documentário "*Manifesto porongos*" (RAFUAGI) foi produzido, em 2016, a partir do Projeto Manifesto Porongos, realizado de forma autônoma através da parceria feita entre o grupo de RAP Rafuagi¹⁰² com a produtora Karen Fonseca Lose¹⁰³ e o diretor Thiago Cammardelli Köche¹⁰⁴ (HENDGES, 2022a). Este projeto resultou também no clipe da música “Manifesto Porongos”, que está incluído ao final do documentário. O clipe foi lançado no YouTube no dia 20 de novembro de 2016, Dia Nacional da Consciência Negra¹⁰⁵, e o documentário foi lançado no dia 27 de novembro do mesmo ano (HENDGES, 2022a).

Para analisar essa produção me amparo nos conceitos de branquitude (BENTO, 2002; SCUCMAN, 2012) e racismo estrutural (ALMEIDA, 2019). A branquitude é um lugar social de privilégios materiais e imateriais dispostos para as pessoas que ocupam essa posição na estrutura social; ou seja, as pessoas que se enquadram na identidade branca (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012). A noção de privilégio é fundamental para pensar a branquitude, pois contribui na problematização da negação do racismo. Segundo Maria Aparecida Silva Bento, é urgente “[...] problematizar a noção de privilégio com a qual as pessoas raramente querem se defrontar, transformando-a rapidamente num discurso de mérito e competência que justifica uma situação privilegiada, concreta ou simbólica” (BENTO, 2002, p. 20). Muitas vezes quando pessoas brancas “se deparam

¹⁰² Segundo Rafael Diogo dos Santos, Rafa Rafuagi, em entrevista que realizamos no dia 17 de julho de 2020, o grupo de Rap Rafuagi foi criado por ele e por um colega de escola, chamado Gilmar Matos, em 2002. Em seu relato ele disse que foi no ambiente escolar que ele conheceu a cultura hip-hop e a partir disso passou a trabalhar por um mundo melhor. O nome do grupo surgiu da junção do nome do Rafael e do Gilmar: “Ra de Rafael, Fu de fusão, A de amigo e Gi de Gilmar”. Atualmente o grupo é formado por Rafa Rafuagi, Rick Rafuagi e Dj-Croko Rafuagi.

¹⁰³ Karen Fonseca Lose é Graduada em Ciências Biológicas, pela Universidade Federal do Rio Grande, e Mestre em Engenharia Ambiental, pela Fundação Universidade Regional de Blumenau. Veja seu Lattes: <<<http://lattes.cnpq.br/7359512478526385>>>.

¹⁰⁴ Thiago Cammardelli Köche é Bacharel de Comunicação Social - Habilitação em Realização Audiovisual, pela UNISINOS (Universidade do Vale do Rio dos Sinos). Veja seu Lattes: <<<http://lattes.cnpq.br/7611311990925471>>>.

¹⁰⁵ O Dia Nacional da Consciência Negra é em 20 de novembro, em homenagem a Zumbi dos Palmares, que foi morto nesta data. Com a Lei 10.639/03, a data foi instituída no calendário escolar. Em 2011, com a Lei 12.519/11, passou a ser o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, sendo feriado em alguns Estados do país, como: Amapá, Amazonas, Alagoas e Rio de Janeiro, através de decretos estaduais.

com informações sobre desigualdades raciais tendem a culpar o negro e, ato contínuo, revelar como merecem o lugar social que ocupam” (BENTO, 2002, p. 20).

A forma como a branquitude está organizada na sociedade varia de acordo com o contexto histórico, social, geográfico, político, cultural e econômico, tendo influências do cenário local e global (SCHUCMAN, 2012). Portanto, não pode ser universalizada nem homogeneizada, sendo uma identidade heterogênea e dinâmica (SCHUCMAN, 2012). Isso ocorre porque, em diferentes países e regiões, com diferentes contextos históricos e interesses políticos, as categorizações étnico-raciais variam. Por exemplo, “nos EUA ser branco está estritamente ligado à origem étnica e genética de cada pessoa; no Brasil está ligado à aparência, ao status e ao fenótipo”, “exige pele clara [...], cabelo liso [...]. Ser branco [no Brasil] não exclui ter sangue negro”; “na África do Sul fenótipo e origem são importantes demarcadores de brancura” (SCHUCMAN, 2012, p. 23).

No Brasil, as formas de poder da branquitude não ocorrem apenas porque a elite brasileira é branca, mas, também, porque historicamente há a construção da valorização da beleza, da virtuosidade e da glória das pessoas brancas (SCHUCMAN, 2012). Tais construções históricas começaram a ser projetadas com o processo de colonização europeia e com o advento da ciência moderna, que foram estruturantes na construção da branquitude. No final do século XIX, com base nas teorias do branqueamento, houve um grande empenho do governo, de intelectuais e da elite em tentar branquear a população brasileira. Através dessa perspectiva, o país não poderia ser formado majoritariamente por pessoas negras e indígenas, tendo em vista que os postulados evolucionistas consideram essas pessoas, bem como suas culturas, bárbaras, selvagens ou primitivas; ou seja, que estavam atrasadas em relação à cultura/civilização branca européia.

As próprias instituições de pesquisa e a maioria dos cientistas do país se envolveram nesse projeto. Como exemplo é possível pensar que o médico João Batista Lacerda, que foi diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, participou do I Congresso Internacional das Raças, realizado em julho de 1911, em Londres, na Inglaterra (SCHWARCZ, 1993). A tese que Lacerda defendeu propunha que o Brasil mestiço teria no projeto de branqueamento a sua salvação (SCHWARCZ, 1993). Nesta perspectiva, dentro de cem anos, o Brasil se tornaria um país formado por pessoas brancas, pois, a partir de três gerações, fruto da relação de pessoas negras com pessoas brancas, nasceriam crianças cada vez mais embranquecidas. Para Lacerda, a genética de pessoas brancas iria prevalecer sobre a de pessoas negras, por ser de uma linhagem humana supostamente superior.

Toda a escravização, toda literatura, toda política pública e privada, que pautaram essas prerrogativas, contribuíram no fomento da branquitude e do racismo estrutural que impera até hoje no Brasil. De acordo com Sílvio Almeida,

O racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática. Ainda que os indivíduos que cometam atos racistas sejam responsabilizados, o olhar estrutural sobre as relações raciais nos leva a concluir que a responsabilização jurídica não é suficiente para que a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdades raciais (ALMEIDA, 2019, p. 51).

O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares [...]. comportamentos individuais e institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção (ALMEIDA, 2019, p. 50).

No Brasil é possível elencar diversos espaços que evidenciam o racismo estrutural: nunca tivemos um/a presidente/a negro/a ou indígena; nunca tivemos uma mulher negra no Superior Tribunal Federal (STF); nunca tivemos uma pessoa indígena no STF; o número de pessoas negras e indígenas ocupando cargos legislativos, executivos e judiciários é muito menor do que o de pessoas brancas; nas universidades e institutos federais e particulares, nas escolas estaduais, municipais e particulares o número de professoras/es negras/es e indígenas é muito menor em relação à professoras/es brancas/os. Enfim, em todas as instituições do país, no setor público ou privado, é perceptível o racismo estrutural, só não percebe quem não quer; ou melhor, só não percebe quem quer manter os privilégios da branquitude.

Jaqueline Gomes de Jesus, em prefácio escrito para o livro *Heroínas negras brasileiras: em 15 cordéis*, disse:

De forma geral, neste país estruturalmente racista e machista, o protagonismo negro para se expressar, sem intermediários, foi invisibilizado, senão questionado e punido. Até mesmo o nosso maior escritor, Machado de Assis, teve sua identidade como homem negro silenciada ou negada – censuras da máquina colonial que se alimentou da escravidão e ainda ruma nas mentes e corações deste povo [...]. Este não é um problema só dos negros, é de todos os brasileiros, que, ao menosprezarem a participação de uma parcela da população na construção desta sociedade, de quem somos como brasileiros, também fraturam a sua própria tradição, preservam a própria alienação. Aos brancos que ignoram o racismo, resta gozar os privilégios de sua cor de pele e

traços anatômicos, em detrimento da vida, diretos e potencialidades das pessoas negras (JESUS, 2017, p. 09).

De acordo com Almeida, falar sobre racismo estrutural “não significa dizer que o racismo seja uma condição incontornável e que ações e políticas institucionais antirracistas sejam inúteis, ou, ainda, que indivíduos que cometam atos discriminatórios não devam ser pessoalmente responsabilizados” (ALMEIDA, 2019, p. 50-1). Isso seria sufocar as possibilidades que os movimentos históricos e políticos reverberam.

[...] pensar o racismo como parte da estrutura não retira a responsabilidade individual sobre a prática de condutas racistas e não é um alibi para racistas. Pelo contrário: entender que o racismo é estrutural, e não um ato isolado de um indivíduo ou de um grupo, nos torna ainda mais responsáveis pelo combate ao racismo e aos racistas. Consciente de que o racismo é parte da estrutura social e, por isso, não necessita de intenção para se manifestar, por mais que calar-se diante do racismo não faça do indivíduo moral e/ou juridicamente culpado ou responsável, certamente o silêncio o torna ética e politicamente responsável pela manutenção do racismo. A mudança da sociedade não se faz apenas com denúncias e com o repúdio moral do racismo: depende, antes de tudo, da tomada de posturas e da adoção de práticas antirracistas (ALMEIDA, 2019, p. 51-2).

Neste sentido, estabeleço debates sobre identidade branca, racismo estrutural e como essas noções contribuem para pensar o documentário *"Manifesto porongos"* (RAFUAGI) do ponto de vista pedagógico, de modo a combater as desigualdades étnico-raciais enraizadas na sociedade brasileira e em cada um/a/e de nós. Para tanto, a metodologia utilizada é a de análise do documentário como parte integrante de trocas de relações, de encontros e de possibilidades de alteridade (FRANCE, 2000). A análise fílmica na Antropologia possibilita a construção de debates acerca de questões que nos atravessam enquanto pessoas que são, ou estão sendo, através das relações sociais que estabelecem. Tais relações são entrecruzadas pelas estruturas que formam a sociedade, as políticas adotadas ao longo dos anos, as narrativas históricas, as territorialidades, as práticas culturais e as relações econômicas.

***"Manifesto Porongos"* (RAFUAGI) como elemento pedagógico**

Antes de abordar o documentário em si, cabe traçar como essa produção audiovisual é importante na minha própria construção enquanto uma pessoa branca aliada à luta antirracista. Como a intenção é analisar essa produção como elemento pedagógico no sentido de combater as desigualdades étnico-raciais que estão enraizadas na sociedade

brasileira e em cada um/a/e de nós, faz-se necessário dizer como me formei e fui informada através dessa comunicação em relação às minhas próprias vivências na cultura tradicionalista gaúcha.

Nasci no município de São Luiz Gonzaga, localizado no Noroeste do Rio Grande do Sul, na Região das Missões. Nunca participei de Centros Tradicionalistas Gaúchos (CTGs), mas vivenciei na escola a formação idílica da Revolta Farroupilha e, bem como, de suas modernas comemorações. Fui ensinada a cantar o Hino do Estado na então quarta série, atual quinto ano. Saber a letra era prerrogativa para ser aprovada para a próxima série. Quando entrei em contato com o “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI) mergulhei em reflexões e leituras que me levaram a questionar tudo o que eu havia aprendido dentro e fora da escola sobre essa guerra e sobre a representação forjada dela. Deixei de cantar o Hino e passei a discutir a história que é majoritariamente contada por e sobre pessoas brancas conotadas como heroínas, deixando a margem, ou completamente inviabilizada, a importância da população negra e indígena que compõem o Estado.

Portanto, escrevo esse artigo porque o documentário é para mim, antes de mais nada, um elemento pedagógico. Certamente não darei conta de esmiuçar essa produção que tem uma curta duração de 15min e 56s, mas que é repleta de muitas informações que vão sendo amarradas com outras referências necessárias para compreendermos toda essa construção narrativa sobre o Rio Grande do Sul e o Brasil.

O documentário é iniciado com a leitura do poema “Lanceiros Negros”, escrito por Oliveira Silveira (1941-2009), uma das pessoas mais conhecidas no Estado e, também no país, por integrar o movimento negro, por lutar pelo 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra e de Zumbi dos Palmares, por lutar, desde a década de 1970, pela mudança do Hino do Rio Grande do Sul, por abordar narrativas sobre a história do Estado que foram por muito tempo silenciadas pela elite intelectual branca, entre outras lutas travadas por essa grade referencial. A leitura do poema no documentário é feita pela filha de Oliveira Silveira, Naiara Silveira.

Lanceiros Negros

Carga de lança - diante do inimigo

à noite

uma noite pontiaguda

de ir rasgando entranhas

como rasgava roupas

pele

carne

tudo
a sanha de não velhos açoites
Carga de lança - no campo de luta
à noite
negra e pontiaguda.
Sombras noturnas rolam no horizonte,
há nuvens de sangue no chão.
E cada lanceiro estendido
é uma noite pisoteada
- roupas e entranhas rasgadas -
noite que ficou para sempre libertada.
Carga de lança - noite alforriada.

Oliveira Silveira

(“MANIFESTO PORONGOS” (RAFUAGI), 2016, 00:53 min)

O poema retrata o Massacre em Porongos, ocorrido na madrugada de 14 de novembro de 1844, no Cerro de Porongos, no município de Pinheiro Machado, no qual os Lanceiros e Infantes negros foram traídos pelo exército farroupilha e chacinados pelo exército imperial. Esse massacre ocorreu durante a Revolta Farroupilha, que foi deflagrada pela elite militar, estancieira, escravocrata da então Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Durante a guerra, esses escravocratas perceberam que precisavam de um contingente maior de pessoas para integrar seu exército, tendo em vista que não foi toda a elite provinciana que aderiu à revolta. Então, eles passaram a recrutar, com a promessa de liberdade, pessoas escravizadas pelos estancieiros que não aderiram à guerra para integrar o corpo de lanceiros e a infantaria. Detalhe, as pessoas que os escravocratas revoltosos escravizaram não puderam integrar o exército farroupilha, então elas, nem puderam almejar a alforria.

Os farroupilhas perderam a guerra e o principal impasse nas negociações para a paz entre a elite provinciana e a elite imperial eram os negros que lutaram em troca da liberdade. Essa alforria veio? A alforria veio com a morte, assim como foi para a grande maioria das pessoas escravizadas no Brasil. Isso também é abordado no poema de Oliveira Silveira quando ele diz, nas duas últimas frases: “noite que ficou para sempre libertada. Carga de lança - noite alforriada”. Numa das entrevistas presentes no “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI), o professor Jorge Euzébio Assumpção disse:

[...] tudo indica que, naquele momento, temendo que a guerra se encerrasse tendo um grupo negro armado, altamente capacitado, elogiados por pessoas como Garibaldi, pelo manejo da lança, elogiado por líderes pela sua imensa capacidade militar. Que ter um grupo de negros libertos e armados reforçava

um dos medos da elite brasileira do XIX que é o haitianismo. O medo de uma rebelião escrava, como a que tinha levado o Haiti a sua independência (“MANIFESTO PORONGOS” (RAFUAGI), 2016, 2:13-2:45 min).

Portanto, os líderes farroupilhas e o império temiam perder a “soberania branca”, os privilégios que essa identidade proporciona em uma estrutura racista. Neste sentido, Euzébio Assunção afirma no documentário que: “Barão de Caxias trama juntamente com Canabarro o destino desses negros. Qual foi o destino? Na noite [...] do dia 14 [de novembro, de 1844] Canabarro desarma os negros, os lanceiros, a infantaria, e Caxias manda atacar o acampamento” (“MANIFESTO PORONGOS” (RAFUAGI), 2016, 2:46-3:12 min). Esse ataque foi realizado pela brigada imperial de Francisco Pedro de Abreu, conhecido como Chico Pedro e como Moringue. Um dos documentos mais fundantes na comprovação de traição é o ofício que Barão – condecorado posteriormente como Duque – de Caxias enviou ao Moringue. Segue o trecho de uma cópia do ofício:

[...] Reservadíssimo. Ilmo. Sr. Regule V.S. suas marchas de maneira que no dia 14 às 2 horas da madrugada possa atacar a força ao mando de Canabarro, que estará nesse dia no Cerro dos Porongos. [...] No conflito poupe o sangue brasileiro quanto puder, particularmente da gente branca da província ou índios, pois bem sabe que essa pobre gente ainda nos pode ser útil no futuro. [...] Não receie da infantaria inimiga, pois ela há de receber ordem de um Ministro e de seu General em chefe para entregar o cartuchame sobre [sic] pretexto de desconfiança dela [...] Se Canabarro ou Lucas, que são os únicos que sabem de tudo, forem prisioneiros, deve dar-lhes escapula de maneira que ninguém possa nem levemente desconfiar (SILVA, 2018, p. 196-7).

A narrativa idílica construída sobre o massacre em Porongos traz como nomenclatura para o episódio: a surpresa em Porongos. Para emblematizar a Revolta Farroupilha construiu-se a ideia de que Canabarro e suas tropas foram surpreendidas pela brigada de Moringue. No entanto, nem mesmo Bento Gonçalves acreditou que pudesse haver uma surpresa num terreno íngreme como é o do cerro em questão.

Em carta ao amigo Silvano, de 27 de novembro de 1844, Bento desfere um golpe mortal contra a honra de Canabarro: “Foi com a maior dor que recebi a notícia da surpresa que sofreram no dia 14 deste! Quem tal coisa esperaria por uma massa de infantaria cujos caminhos indispensáveis por onde tinha de avançar eram tão visíveis que só poderiam ser ignorados por quem não quisesse ver nem ouvir, ou por quem só quisesse ouvir a traidores talvez comprados pelo inimigo!!!”. [...] Bento Gonçalves afirma que no terreno em que se encontrava Canabarro era impossível chegar de surpresa (SILVA, 2018, p. 163-4).

Ao final da guerra, os escravocratas farroupilhas foram anistiados de todos os crimes que cometeram e indenizados por supostas gastos que tiveram durante a revolta. Essa anistia veio através do acordo que fizeram com o Império em troca da vida dos infantes e lanceiros negros. Segundo Silva, “Os farrapos tinham uma retórica para os negros e outra para os brancos” (SILVA, 2018, p. 55). É neste sentido que Leitman escreveu que Porongos “Foi [...] uma traição aos negros [...] e [o] desejo de preservar e perpetuar o poder branco” (LEITMAN, 1997, p. 62).

Euzébio Assumpção citou no documentário que na década de 1830 no Brasil, período regencial (1831-1840), houve diversas revoltas, como: a Cabanagem (1835-1840), a Balaiada (1838-1841) e a Farroupilha (1835-1845). Sobre as revoltas que ocorreram neste contexto é importante destacar que a Farroupilha “é geralmente conhecida como a maior e a mais longa guerra civil” (HENDGES, 2022a, p. 37).

Porém, quem deflagrou a guerra foram os militares, ou seja, não foi uma guerra civil. Além disso, por serem brancos, escravocratas, integrantes da elite, foram tratados de forma, pode-se dizer, cordial pelo império. Diferentemente do trato dado aos revoltosos de outras províncias, que foram majoritariamente exterminados pelo exército imperial. Por quê? Por conta da branquitude e a classe social.

Como essa história construída em cima de omissões e silenciamentos é abordada nas escolas e no cotidiano no Rio Grande do Sul? No documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI), Odete Diogo, integrante do Grupo Unir Raças, disse em entrevista:

Porque, a gente diz: nascer negro nesse país é nascer lutando. Tu já tens um diferencial quando tu estás nas séries iniciais, lá nas séries primárias neh, que na hora que falavam da escravidão, da Revolução Farroupilha, a gente sofria, porque a gente ia meio que se abaixando na classe, porque a gente tinha essa invisibilidade imposta (“MANIFESTO PORONGOS” (RAFUAGI), 2016, 8:14-8:37 min).

Falar da escravização é fundamental, mas reduzir a história da população negra a esse contexto é reduzir toda a ancestralidade africana e afro-brasileira. É necessário contar, por exemplo, a história de pessoas como Aqaltune, que era uma princesa do Congo, mas foi raptada para ser escravizada e foi trazida ao Brasil. Para contar sua história pode-se utilizar, por exemplo, o cordel “Aqaltune” presente no livro *Heroínas Negras Brasileiras: em 15 cordéis*, escrito por Jarid Arraes. Neste mesmo livro consta um cordel sobre Na Agontimé, uma rainha de Daomé que também foi escravizada no Brasil. Além de Aqaltune e Agontimé, há nesta obra a história de Zacimba Gaba, uma princesa

angolana também escravizada no Brasil. Também é fundamental contar a história de Chico Rei, que foi um Rei congolês raptado e trazido ao Brasil para ser escravizado, mas que conseguiu comprar sua alforria e a de outras pessoas escravizadas, para trabalhar sua história pode-se utilizar por exemplo o filme *CHICO REI - Um filme sobre a LIBERDADE*. As pessoas que aqui foram escravizadas eram integrantes da realeza, eram integrantes de povos diversos, que não podem ser reduzidas às mazelas da escravização.

Também importa contar a história de Zumbi dos Palmares, Dandara, Esperança Garcia, Eva Maria do Bom Sucesso, Maria Felipa, Maria Firmina dos Reis, Mariana Crioula, Tereza de Benguela, Tia Ciata, Lanceiros e infantes negros, entre outras pessoas que lutaram contra a escravização. Depois da falsa abolição, importa contar a história, por exemplo, de Antonieta de Barros, Carolina Maria de Jesus, Laudelina de Campos, entre outras pessoas e coletivos que lutaram e lutam contra o racismo estrutural e a branquitude.

Em entrevista que realizei, durante a pesquisa de mestrado, com a vereadora de Porto Alegre Karen Moraes dos Santos, ela afirmou:

Sobre os Lanceiros Negros eu aprendi em casa. O livro que eu tenho do Juremir Machado era da biblioteca do meu pai. [...] Então, boa parte desse debate assim eu tive de casa neh. Mas é muito louco assim, a gente tem uma formação em casa, mas como a escola não aborda, tu não vê esses conhecimentos sendo valorizados e tu acaba nem percebendo que isso é História, sabe? Eu acessei a Revolução Farroupilha na escola, mas pra mim eram dois links diferentes (SANTOS, 2021).

Fazer com que pessoas pensem que a história dos Lanceiros Negros e a Revolta Farroupilha são links diferentes, demonstra que no Brasil os conteúdos escolares ainda permanecem eurocentrados e brancocentrados. Sobre isso, Assumpção afirma no “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI) que: “Como as nossas escolas e os nossos livros sonégam a história do negro, sonégam, escondem, mentem, [...] eu acho que está na hora de nós mostrarmos como se deu a história do negro. E essa história pode ser [...] cantada” (“MANIFESTO PORONGOS” (RAFUAGI), 2016, 9:42-10:02 min). Fidélis também falou sobre isso no documentário: “temos que editar mais livros, temos que cantar mais. Não é em termos só a felicidade, mas a indignação mesmo, pelo que nos tratam hoje e porque trataram lá atrás assim desse jeito, neh” (“MANIFESTO PORONGOS” (RAFUAGI), 2016, 9:23- 9:41 min).

A música “Manifesto Porongos” é uma forma de cantar em termos de união e felicidade, mas também em termos de indignação contra a branquitude e o racismo estrutural. A letra da música aborda diversas questões históricas do Rio Grande do Sul,

traz críticas contundentes ao Hino do Estado e a representação forjada da Revolta Farroupilha.

Povo que não tem virtude, acaba por escravizar (3x)
Vim avisar, viemos cobrar
Vemos cobrar, PÔW, o curso do plano a mudança do hino,
E sem recuar, PÔW, a denúncia é séria, impera a verdade
É ra ta ta tá, PÔW, na revolta infame que segue a contar
Pode acreditar, Rafuagi é do Sul, e aviso que o mundo vai olhar pra cá
Eu sigo estudando, pensando, vivendo o que nunca vivi
Pensei que tão cedo não vinha, mas certo que um dia, esse rap tava pra sair, OH
Sem espaço pros coniventes que nos excluem da história inteira
sempre a perder, HÚ, é por Oliveira Silveira, ãh
Povo que não tem virtude escraviza,
manipula, humilha, não forma, se esquiva,
Da verdadeira história, que os tira da pole e da glória,
traidores, com nomes de rua vivendo até hoje com falsa memória
Mais verdade, menos mito, porque Porongos dói na alma,
Cês querem calma? mas não os vejo mudando essa porra, sentindo esse trauma
Que contribui num Brasil desumano, leva pra vala mais um mano
Igual Lanceiros Negros, onde o tiro não foi por engano (Desse)
Povo que não tem virtude, acaba por escravizar (3x)
Vim avisar, viemos cobrar
Orgulho de que, então vai, me fala por que?
A real é mascarada e estão iludindo você
povo que não tem virtude escraviza vai ver,
A história deturpada não podemos conceber
Nem maragato, nem chimango, liga a fita eu sou brasileiro
Antes de mais nada heróis do Sul foram os Lanceiros
Batalhando por nosso lugar, iludidos pela tirania
Senhores da guerra, mancharam a terra, com sangue e covardia
As marcas da alma, que insistem em latejar
Sem sarar, fantasiar, estereotipar, nem me desculpar
Toda injustiça, viemos reivindicar,
Mostrar a verdade sem maquiagem, nem glamourizar, se liga rapá
E quem representa em destaque no livro não tá
É um ultraje a imagem, isso tem que mudar
Heróis de graça não estão na praça, nós viemos destacar
Respeito é para quem tem e não iremos nos calar
Povo que não tem virtude, acaba por escravizar (3x)
Vim avisar, viemos cobrar

*Uma história opressora, que não fala a verdade
Todo vinte de setembro, eles escondem a crueldade
Não clamamos por vingança, mas queremos nossas terras (quilombolas)
E que, tenham vergonha e não mascarem a sua guerra
Não mascarem a sua guerra, que vocês tenham vergonha
E não mascarem a sua guerra.
Mas não basta abraçar preto, e tirar foto do meu lado
Contem que lá em Porongos, negros foram dizimados
Não clamamos por vingança, mas queremos nossas terras (quilombolas)
E que, tenham vergonha e não mascarem a sua guerra
Não mascarem a sua guerra, que vocês tenham vergonha
E não mascarem a sua guerra.*

(MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI), 2016, 10:30-15:56 min)

Essa letra foi escrita pelo grupo de Rap Rafuagi, principalmente por Rafa Rafuagi, em parceria com o jornalista Manoel Soares. A música fundamenta a luta anticolonial quando diz que: “Rafuagi é do Sul, e aviso que o mundo vai olhar pra cá” (RAFUAGI, SOARES, 2016) e que “Não clamamos por vingança, mas queremos nossas terras (quilombolas)” (RAFUAGI, SOARES, 2016). Fundamenta a luta antirracista ao referir que: “Antes de mais nada heróis do Sul foram os Lanceiros” (RAFUAGI, SOARES, 2016). Posiciona-se criticamente em relação ao racismo estrutural e à branquitude ao defender que a “verdadeira história, [...] os tira [...] da glória” (RAFUAGI, SOARES, 2016), referindo-se aos supostos heróis, brancos e escravocratas, da Revolta Farroupilha que são “Traidores com nomes de ruas [e de cidades] vivendo até hoje com falsa memória” (RAFUAGI, SOARES, 2016) e são “Senhores da guerra, [que] mancharam a terra com sangue e covardia” (RAFUAGI, SOARES, 2016). Por isso que “Povo que não tem virtude acaba por escravizar” (RAFUAGI, SOARES, 2016). “Enquanto esses ditos heróis estão em destaque nos livros de história e de literatura” (HENDGES, 2022a, p. 87), “quem representa em destaque no livro não está. É ultraje a imagem isso agora tem que mudar” (RAFUAGI, SOARES, 2016).

Além de trazer críticas ao racismo estrutural brasileiro, à branquitude, a representação forjada sobre a Revolta Farroupilha e seus supostos heróis, a música “Manifesto Porongos” contém ao final uma releitura do Hino do Rio Grande do Sul trazendo uma narrativa histórica diferente da abordada na letra que segue:

*Como a aurora precursora
Do farol da divindade
Foi o 20 de setembro*

*O precursor da liberdade
Mostremos valor, constância
Nesta ímpia e injusta guerra
Sirvam nossas façanhas
De modelo a toda Terra
De modelo a toda Terra
Sirvam nossas façanhas
De modelo a toda Terra
Mas não basta, pra ser livre
Ser forte, aguerrido e bravo
Povo que não tem virtude
Acaba por ser escravo
Mostremos valor, constância
Nesta ímpia e injusta guerra
Sirvam nossas façanhas
De modelo a toda Terra
De modelo a toda Terra
Sirvam nossas façanhas
De modelo a toda Terra*

(FONTOURA; MENDANHA; REAL)

O Hino do Rio Grande do Sul foi escrito durante a Revolta Farroupilha, não se sabe ao certo quando, mas estima-se que tenha sido entre 1836, quando os farroupilhas proclamaram a República Piratini, e 1842, quando outorgaram uma constituição. Importa destacar que nessa constituição constava que livres eram os homens nascidos nessa condição, “já as/os escravizadas/os só por razões específicas de merecimentos poderiam receber a alforria [...]. Para defender essa tese, os farroupilhas alegavam que seria uma crueldade retirar as/os escravizadas/os da ‘proteção’ dos escravocratas” (HENDGES, 2022a, p. 44). Ou seja, não é possível argumentar que a maioria dos farroupilhas eram abolicionistas, principalmente os da ala conservadora, como Bento Gonçalves e David Canabarro.

Trago esse ponto para pensar sobre a frase mais debatida do Hino: “povo que não tem virtude acaba por ser escravo” (FONTOURA; MENDANHA; REAL). Sabe-se que as pessoas escravizadas eram negras e indígenas. Portanto, eleger a virtuosidade com parte essencial das pessoas não escravizadas é fomentar o pacto da branquitude, o pacto do privilégio branco.

Muitas/os tradicionalistas ciosas/os da cultura gaúcha defendem a narrativa de que a frase “povo que não tem virtude acaba por ser escravo” (FONTOURA)

se refere a todas as pessoas que viviam na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, pois todas estavam sendo escravizadas pelo império. Mas esse ideário não tem fundamentos cabais, pois a própria legislação previa que as pessoas brancas nasciam livres e, conseqüentemente, não seriam escravizadas. Não é possível defender a ideia de que os estancieiros, latifundiários, escravocratas sul-riograndenses, estavam sendo escravizados pelo império brasileiro, sendo que eles tinham liberdades sobre suas vidas e suas mortes. Diferentemente de quem era escravizada/o e não tinha direito sobre sua própria existência (HENDGES, 2022a, p. 71).

O Hino do Rio Grande do Sul é tocado em ritmo de valsa, já a música “Manifesto Porongos” é um Rap. Além da releitura crítica da letra, esse aspecto também é importante para pensar que um ritmo europeu ressalta o eurocentrismo e o colonialismo presente na construção regional e nacional, principalmente do Sul e do Sudeste do Brasil que buscou-se branquear através da migração de pessoas brancas principalmente no final do século XIX até meados do século XX. Já o Rap “é, em suma, um ritmo de resistência social, política, cultural, econômica e territorial” (HENDGES, 2022a, p. 84); é um movimento que pretende mudar o mundo (TEPERMAN, 2015). “A partir da perspectiva do Rap, a música ‘Manifesto Porongos’ é uma comunicação de construção de um discurso intelectual sobre o contexto da Revolta Farroupilha, o Hino do Rio Grande do Sul e as representações que delas foram criadas. O Rap” (HENDGES, 2022a, p. 35) “está no mundo para transformá-lo, e não apenas para servir de trilha sonora” (TEPERMAN, 2015, p. 07). Portanto, “a ‘Manifesto Porongos’ é uma visão de mundo diferente do Hino do Estado; é um movimento pela mudança desse Hino e pela reconstrução da memória social do Rio Grande do Sul e do Brasil, sem esconder as mazelas do passado” (HENDGES, 2022a, p. 85) e do presente que constrói e é construído por esse passado fundamentando o porvir.

Apontamentos para continuidade

Em entrevista realizada com Rafa Rafuagi, durante a pesquisa de mestrado, ele disse que o documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI) e a música “Manifesto Porongos” podem ser atrativos para estudantes, que muitas vezes estão sem interesse pelas aulas na educação formal. Neste sentido, ambas obras de arte podem contribuir com reflexões, trocas e construções de consciência crítica acerca das desigualdades étnico-raciais. De acordo com Nilma Lino Gomes, as comunicações artísticas enfatizam “[...] a relação entre conhecimento, cultura e ação política. Talvez de forma mais didática e mais

criativa do que todo o nosso empenho em diversificar as aulas que ministramos nos cursos de graduação e pós-graduação e na educação básica” (GOMES, 2012, p. 102).

A partir das discussões presentes no documentário, fica evidente que no Brasil, além de questões econômicas/materiais que afetam o acesso e, principalmente, a permanência nas instituições formais de ensino do país, os conteúdos ensinados também excluem. Ao falar sobre educação e relações étnico-raciais é fundamental observar e analisar profundas e largas assimetrias na sociedade brasileira. Por conta dos governos, majoritariamente compostos por integrantes brancos da elite, “desde o início da escravização, surgem os movimentos negros [e indígenas] que reivindicam os direitos humanos fundamentais e de cidadania” (HENDGES, 2022a, p. 94). A partir destes movimentos, em 2003, foi sancionada a Lei nº. 10.639/03 (BRASIL, 2003) que prescreveu a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura afro-brasileira, e, em 2011, a Lei 11.645/11 (BRASIL, 2011), que prescreveu a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura afro-brasileira e indígena nas escolas públicas e privadas. Durante a maior parte da educação formal brasileira apenas a História e a Cultura europeia eram contadas, praticadas e permitidas nas escolas.

Neste sentido, é fundamental estudar e trabalhar por uma educação antirracista. A luta contra as desigualdades étnico-raciais precisa ser feita em todos os espaços e por todas as pessoas. Sem posicionamento ético e político em relação à branquitude e ao racismo estrutural não há equidade no horizonte.

Referências

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ARRAES, Jarid. *Heroínas Negras Brasileiras: em 15 cordéis*. São Paulo: Pólen, 2017.

BENTO, Maria Aparecida Silva. “Branqueamento e branquitude no Brasil”. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BRASIL, Ministério da Educação (MEC). *Lei N° 10.639*, de 09 de Janeiro de 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 05 de setembro de 2023.

BRASIL, Ministério da Educação (MEC). *LEI N° 11.645*, DE 10 MARÇO DE 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm

FONTOURA, Francisco Pinto da; MENDANHA, Joaquim José; REAL, Antônio Corte. *Hino do Rio Grande do Sul*. Disponível em: <<<https://www.letras.mus.br/hinos-de-estados/126618/>>>. Acesso em: 05 de setembro de 2023.

FRANCE, Claudine de. *Do filme etnográfico à antropologia filmica*. Brasil, Editora da Unicamp, 2000.

GOMES, Nilma Lino. *RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS, EDUCAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO DOS CURRÍCULOS*. Revista Currículo sem Fronteiras, v. 12, n. 1, p. 98-109, Jan/Abr 2012.

HENDGES, Laís Griebeler. *Hino do Rio Grande do Sul: Disputas pela Memória Social em prol da (Des)Construção da Branquitude*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americano, pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2022a.

HENDGES, Laís Griebeler. *MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI): BATALHANDO PELA MEMÓRIA SOCIAL*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Especialização de Ensino de História e América Latina, vinculado à Pós-graduação *Lato Sensu*, pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2022b.

JESUS, Jaqueline Gomes de. *Prefácio*. In: ARRAES, Jarid. *Heroínas Negras Brasileiras: em 15 cordéis*. 1ª ed. São Paulo: Pólen, 2017. p. 08-12.

LEITMAN, Spencer L. Negros farrapos: hipocrisia racial no sul do Brasil no século XIX. In: DACANAL, José Hildebrando. *A Revolução Farroupilha: história & interpretação*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

LOSE, Karen; KÖCHE, Thiago; RAFUAGI. “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI). 2016. Disponível m: https://www.youtube.com/watch?v=sPRxrjQ44pA&ab_channel=rafuagi. Acesso em: 05 de setembro de 2023.

RAFUAGI, Rafa, Rick, SOARES, Manoel. *Manifesto Porongos*. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YkHY4A14Gg8&ab_channel=rafuagi>>. Acesso em: 05 de setembro de 2023.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. USP: São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Juremir Machado da. *História regional da infâmia: O destino dos negros farrapos e outras iniquidades brasileiras (ou como se produzem os imaginários)*. 5ª ed. Porto Alegre/RS: L&PM, 2018.

TEPERMAN, Ricardo. *Se liga no som: as transformações do Rap no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

27 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Comunidades costeiras e neoliberalismos: impactos, respostas e possibilidades diante a mercantilização do mar” por Manuel Ansaldo Roloff¹⁰⁶, Valentina Cortínez O’Ryan¹⁰⁷ e Paulo Victor Sousa Lima¹⁰⁸

Povos indígenas e tradicionais que habitam espaços costeiros e marinhos do litoral da América Latina tem se enfrentado nas últimas décadas a projetos em que modos de vida e paisagens são constantemente ameaçados. Alguns exemplos são a construção de infraestrutura como portos e barragens; a mercantilização da orla costeira para projetos turísticos; a concessão de espaços marinhos para indústria aquícola, a entrega de cotas de extração para grandes grupos pesqueiros, entre tantos. Essa série de práticas, ações, políticas e iniciativas – empreendidas por atores e organizações de grande poder político e econômico, como empresas transnacionais, governos e investidores – tem se imposto sobre os modos de vida de povos indígenas e tradicionais, resultando na expropriação desses ambientes costeiros e marinhos, através da expulsão, degradação ambiental, precarização de várias dimensões da vida e a perda de controle sobre decisões estratégicas que os afetam. No entanto, esses povos indígenas e comunidades tradicionais continuam vivendo e habitando suas costas e mares, disputando no dia a dia o futuro de seus territórios e de seus modos de vida. Compreendemos que atualmente estamos frente ao desdobramento de diversos neoliberalismos, conceito que fornece orientações para o análise da expansão de economias orientadas ao lucro, muitas das vezes de grupos localizados em outras latitudes, além das fronteiras nacionais. Assim, os conflitos socioambientais resultantes dessas práticas, ações, políticas e iniciativas podem fornecer uma compreensão das raízes das mobilizações sociais lideradas por povos indígenas e comunidades tradicionais costeiras.

¹⁰⁶ Doutorando PPGAS/UFSC.

¹⁰⁷ Doutoranda PPGAS/UFSC.

¹⁰⁸ Doutorando em Ciências Sociais em Estudos Territoriais, Universidad de Los Lagos, Chile.

28 Conhecer para proteger: saber-fazer no fundo marinho da Barra da Lagoa por Carlo Zarallo Valdés e Natalia Seeger Duarte

Resumo: O estudo da pesca artesanal submarina é de suma importância para compreendermos formas de resistência cultural e política em um meio onde muitos almejam “matar peixe”, e poucos almejam “conhecer o mar”. Pois se o foco da pesca continuar na quantidade de peixe, e não na qualidade das relações que se criam através desta prática, o futuro da pesca pode também “estar à venda” assim como muitas partes da Ilha de Florianópolis. Tal estudo está sendo realizado tomando como base a experiência do pescador nativo do bairro da Barra da Lagoa, Erli Martins, que desde criança pratica a pesca submarina de forma artesanal. Assim como a experiência de mergulho e pesca submarina dos próprios pesquisadores e a sua relação com a população dos bairros Prainha da Barra da Lagoa e da Barra da Lagoa, seu costão e todos os seres marinhos e não-marinhos que habitam este território. Assim como Erli, inspirado nas palavras de Jacques Cousteau, sempre nos diz que é preciso “conhecer para proteger”, acreditamos que “narrar é não morrer”, por isso a importância da narrativa das práticas, saberes e fazeres da pesca artesanal submarina, como uma forma de resistência política, social e territorial frente à um sistema neoliberal. A experiência prática dos pesquisadores, colocando-se a mergulhar, caçar e vivenciar o mar, para só assim poder pesquisar profundamente esse ser vivo, se torna uma metodologia de pesquisa, fazendo com que as habilidades dos próprios interlocutores sejam incorporadas em nós.

Palavras-chave: Memória; pesca submarina; saber-fazer; comunidade costeira; resistência.

Introdução

O mar realmente é a fonte que nos salga a alma
(Erli Martins, 2023)

Parafraçando a Cordell (1989, p.9) poderíamos dizer que o pescador conhece o mar como a palma da sua mão. Para tais pescadores, a maré, longe de serem espaços vazios, são paisagens desenhadas e demarcadas pela memória e histórias tidas coletivamente. Os pescadores passam a ser guardiões do mar, responsáveis pelos recursos naturais.

A ilha de Florianópolis/SC é historicamente demarcada por uma população que detém seu sustento e sobrevivência a partir do que vem do mar (peixes, moluscos, etc.), por conta disso, o imaginário da população nativa muitas vezes permeia essa temática. Alguns pesquisadores e artistas – como Franklin Cascaes - retratam esse imaginário com contos e obras ligadas ao mar, e algumas vezes criam uma imagem “mágica” desta ilha por conta de personagens populares como a bruxa, a sereia e o “boitatá”.

Uma outra forma de narrar e transmitir tais histórias “mágicas” é também através dos costumes e técnicas desses mesmos nativos, muitas vezes pescadores, rendeiras ou benzedeiras, que resistem às mudanças drásticas causadas pela exploração das terras, da natureza, do povo e principalmente do mar através dos seus costumes e práticas diários. É uma transmissão de saberes realizada de forma lenta, de geração para geração, muitas vezes através da oralidade e da própria prática, sem muitos métodos ou formas de se transmitir. É desta maneira que a população nativa resiste à homogeneização dos costumes imposta pela forma de vida neoliberal atual, que impõe um ritmo de vida que visa a produtividade, o lucro, a aceleração do consumo e a mercantilização da natureza, o oposto às formas de vida que prezam a cultura oral, a manualidade, as relações comunitárias e a noção de unicidade perante a natureza.

Para compreender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, Paul Little (2002) utiliza o conceito de visão de mundo, que inclui seu regime de propriedade, os laços afetivos que mantém com seu território específico, a história de sua ocupação armazenada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. A concepção cosmológica de território constitui um sistema cognitivo, no qual se funda um saber-fazer, saber usar, num mundo reconhecido na convivência e em práticas sociais rotinizadas que vinculam os atores sociais aos seus antepassados e ao território que lhes legaram. Por um lado, a visão de mundo "é essencial para compreender a comunicação entre o homem e o mundo que o rodeia; e, por outro lado, permite compreender a origem da cultura e sua interação com a Natureza" (OCHOA, 2002, p.1). A territorialidade é o processo histórico de esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e identificar-se com uma parte específica de seu ambiente biofísico e, assim, transformá-lo em seu território ou pátria (SACK, 1986, p.19, in LITTLE, 2002, p.3). Sua manifestação explícita, ou comportamento territorial, reside naqueles recursos estrategicamente dispostos pelos agentes para garantir sua reprodução simbólica e material. Ou seja, as atividades humanas de territorialidade "acontecem" na medida em que se apropriam da natureza e a transformam. O sentimento de pertencimento

a um território, com vastas sedes como regiões ou nações, distingue-se daqueles que alimentam e reforçam os contextos localizados da vida quotidiana.

Por conta disso, há de se trazer foco aos processos artesanais que ainda resistem em Florianópolis, que neste caso vai ser a pesca submarina, para compreender como essa transmissão de saberes se estrutura, pois talvez a tal “magia” da Ilha esteja no fazer do povo, e não nas construções modernas que promovem um turismo predatório neste litoral.

Acreditamos que tal “magia” da Ilha está nas práticas, no fazer, e só compreenderemos a “magia” do mundo artesanal quando compreendermos seus complexos processos de produção e as relações que tais práticas proporcionam para os seres humanos – no caso aqui proposto, os pescadores. Compreendendo tais gestos e saberes, pode-se também compreender uma temporalidade específica do “fazer artesanal”.

Pesquisadores como André Leroi-Gourhan falam da forma com que técnicas, movimentos e ritmos de máquinas manuais influenciaram nossa “evolução”, demonstrando como as práticas influenciam a forma com que pensamos e nos relacionamos com o mundo ao nosso redor. Assim como no filme “Tempos Modernos” (1936) de Charlie Chaplin, onde em uma das cenas do filme, quando Chaplin está a apertar parafusos em uma grande esteira fabril, percebe-se que o ritmo da máquina é extremamente maior do que o seu ritmo manual como trabalhador, inclusive fora do ambiente de trabalho Chaplin continua a executar os movimentos referentes a sua função na fábrica, mostrando como neste caso o corpo demanda treinamento não só físico, mas também mental para acompanhar a lógica que tal velocidade exige do trabalhador. Trabalhador este que estava acostumado ao ritmo que ele mesmo, como artesão, criava para seu ofício e que passou a ser direcionado e reformulado pelo ritmo de uma máquina.

Pensando no não maniqueísmo do ser humano, o estudo da pesca artesanal submarina é de suma importância para compreendermos formas de resistência cultural e política em um meio onde muitos almejam “matar peixe”, e poucos almejam “conhecer o mar”. Pois se o foco da pesca continuar na quantidade de peixe, e não na qualidade das relações que se criam através desta prática, o futuro da pesca pode também “estar à venda” assim como muitas partes da Ilha de Florianópolis. Tal estudo está sendo realizado tomando como base a experiência do pescador nativo do bairro da Barra da Lagoa, Erli Martins, que desde criança pratica a pesca submarina de forma artesanal. Assim como a experiência de mergulho e pesca submarina dos próprios pesquisadores e a sua relação

com a população dos bairros Prainha da Barra da Lagoa e da Barra da Lagoa, seu costão e todos os seres marinhos e não-marinhos que habitam este território.

Assim como Erli, inspirado nas palavras de Jacques Cousteau, sempre nos diz que é preciso “conhecer para proteger”, acreditamos que “narrar é não morrer”, por isso a importância da narrativa das práticas, saberes e fazeres da pesca artesanal submarina, como uma forma de resistência política, social e territorial frente a um sistema neoliberal. A experiência prática dos pesquisadores, colocando-se a mergulhar, caçar e vivenciar o mar, para só assim poder pesquisar profundamente esse ser vivo, se torna uma metodologia de pesquisa, fazendo com que as habilidades dos próprios interlocutores sejam incorporadas em nós, para que assim possamos escrever com propriedade sobre o tema pesquisado.

Afinal, todos os ofícios são baseados na prática, no “saber-fazer”, e a pesca submarina não poderia ser diferente, pois esse ofício carrega consigo uma forma de se relacionar com os materiais e com o ambiente. Tudo que envolve a técnica – materiais, ambiente, tempo, pessoas, cheiros, entre outros fatores - fala mais sobre a técnica do que o próprio resultado final ou a forma metódica que ela deve ser executada, ou no caso da pesca, a quantidade de peixes que foram pescados. Afinal, a pesca submarina é muito mais sobre “conhecer para proteger” do que sobre “matar peixe”.

Fazeres artesanais: a pesca submarina

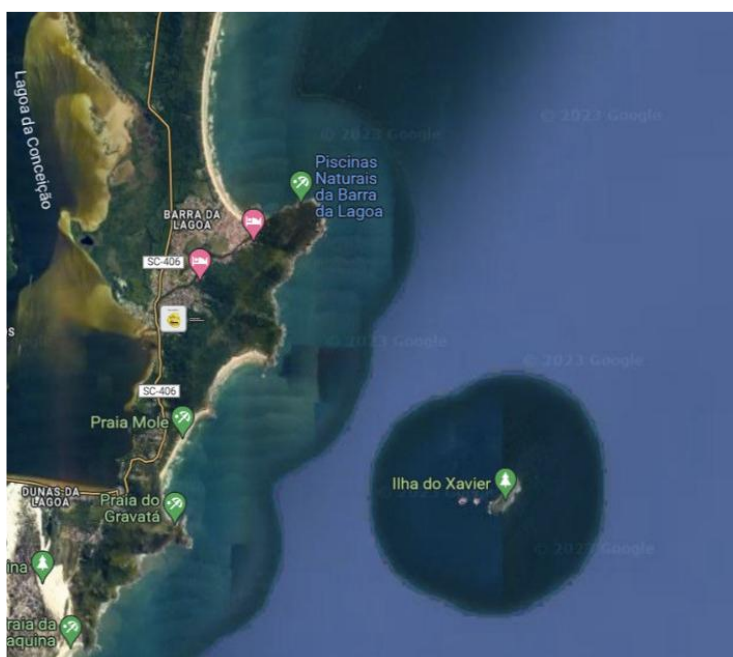
Pesca Submarina no território Barra da Lagoa

Ao longo de toda costa do Brasil é possível encontrar pessoas, ou famílias que, no exercício da pesca artesanal, conseguem obter o acesso à alimentação e também sua renda, mas não apenas, o fazer artesanal da pesca é geradora e formadora de uma cultura de interação com a natureza o qual permite que seja possível identificar a partir de uma territorialidade¹⁰⁹ própria. Ainda que expostos a uma série de problemas, os quais incluem especulação imobiliária, poluição e degradação dos ambientes aquáticos, competição por espaço com atividades industriais e turísticas, entre outros, os pescadores artesanais

¹⁰⁹ Sobre o território, o amigo e professor Carlos Porto-Gonçalves estabelece relações antagônicas ao que se propõe sobre o pensamento de dominação da natureza pelo homem. Para o autor, o território é estabelecido a partir das relações da sociedade com a natureza, numa relação de convivência de ambas as partes e não de dominação. “Território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Assim, há, sempre, território e territorialidade, ou seja, processos sociais de territorialização. Num mesmo território há, sempre, múltiplas territorialidades. Todavia, o território tende a naturalizar as relações sociais e de poder, pois se torna abrigo, lugar onde cada qual se sente em casa, mesmo que numa sociedade dividida (PORTO-GONÇALVES, 2010, p.42).

persistem como um grupo social que busca assegurar sua reprodução através da apropriação direta de recursos naturais de uso comum.

A grande variedade de ambientes ecológicos nos quais a pesca é realizada propiciou, ao longo do tempo, o surgimento de diferentes sistemas de pesca, de conhecimentos e técnicas desenvolvidas pelas pluralidades de territórios ao longo do Brasil e do planeta. Localizada na Ilha de Florianópolis (Meiembipe), a Barra da Lagoa, onde se encontra o canal com o mesmo nome, pertence ao distrito da Lagoa da Conceição. A Barra da Lagoa faz limite ao norte pelo distrito de São João do Rio Vermelho, ao sul pelo povoado da Fortaleza da Barra, a leste pelo oceano Atlântico e a oeste, pela Lagoa da Conceição. Suas coordenadas geográficas apresentam latitude de 27° 34 '38 " S e longitude de 48° 27' W. Há também a Prainha, localizada entre as rochas cujo acesso é feito após atravessar a ponte pênsil sobre o canal, próximo ao mar. Neste Território nos situamos pois aqui pertence Erli Martins (Misiko) e é onde moram uns dos pesquisadores.



Costão da barra e ilha do Xavier, principais lugares de pesca.

Foto: Acervo de autores.

Sobre a ilha Misiko nos informa o seguinte:

Ela é um referencial né, nas rotas das navegações, como se destacar por ser a parte mais próxima da plataforma continental, aqui tem um calado para as embarcações chegarem na margem da terra, de terra firme né e seguro e ao mesmo tempo deserta e com muita abundância de recursos, de ferramentas como recursos próprios de alimentos, de água, de remédios, plantas né, medicinais então isso faz com que a ilha tenha assim um ponto de

abastecimento natural dos próprios recursos naturais que são abundantes e também favorecendo o abrigo, o acolhimento da ilha aos navegadores que sabiam que aqui é o lugar aonde precisavam chegar. (MARTINS, 2023).

As atividades de pesca da Erli e de sua família são desenvolvidas fundamentalmente no costão do morro da galheta e na ilha do Xavier e a principal forma de pesca é a pesca (caça) submarina, a caça submarina reveste-se de características muito particulares, como a capacidade limitada de captura, a seletividade, o facto de estimular o contato direto com a natureza, promovendo uma melhor compreensão dos processos naturais de proteção do ambiente e conservação da natureza e da biodiversidade, constituindo uma modalidade desportiva respeitadora do ambiente. Com base em pesquisas científicas e dados recolhidos, pode-se dizer que os caçadores submarinos pescam uma pequena proporção do peixe – menos de 1% comparado com outras formas de pesca lúdica e com a pesca comercial (SMITH & NAKAYA, 2003). Vários autores salientam a alta seletividade da caça submarina como ponto positivo desta atividade: Frisch (2012); Fenner (2012); Barreiros (2009). A prática da atividade de caça submarina permite-nos um conhecimento aprofundado do meio marinho e “uma ferramenta de trabalho extremamente útil quando se estuda áreas costeiras de difícil acesso e pouco conhecidas” (BARREIROS, 2009).

Saber-fazer e fazer-saber: que produz a pesca submarina?

Ofícios que envolvem o mar são comuns no município de Florianópolis/SC, afinal, estamos falando de uma ilha que além de possuir colonização Açoriana, possuía populações nativas com íntima relação com o mar e seu costão, como o povo Sambaqui, anteriormente à invasão Portuguesa. Dentre essas práticas de pesca que têm relação direta a interação com o ambiente, nosso interlocutor Erli Martins destaca duas formas de pescar que se diferenciam sutilmente não pelo que se pescam (peixe) mas pelas relações que são geradas (com os não-humanos, com o costão, com a técnica e consigo mesmo): a pesca industrial da tainha e a pesca submarina de apneia.

Nas palavras de Erli: “Eu diria que na verdade, são duas coisas muito distintas, porque a pesca da tainha está limitada à captura da tainha, e a pesca artesanal não, ela é um cenário que te ensina a respeito de várias espécies, de vários comportamentos.” (MARTINS,2023). Ao conversar com Erli (ou popularmente “Misiko”), percebe-se uma interação muito profunda com os seres que ele encontra ao se colocar a pescar. Desde seus cachorros dentro do barco, às tartarugas que ele sempre se comunica, aos mariscos

que muitas vezes ele deixa de coletar por saber que ‘estão muito jovens’ e que ainda precisam proteger o pH de nosso costão. E além disso, a consciência de que a forma com que ele pesca produz de alguma maneira quem ele é.

Pensando que Erli pratica a pesca submarina com consciência de que ele está produzindo seu ‘eu’ com respeito ao seu entorno, percebe-se também a necessidade dele de deixar um legado, uma história, uma ‘forma de pescar’ que gera não só sustento (peixe e marisco), mas relações saudáveis. Com a pesca, Erli cria técnicas que vão moldando suas próprias relações com o costão, assim como produz percepções acerca do seu entorno e também as transmite para outros ao pescar junto. Como ele mesmo diz:

Técnica e equipamentos são necessários, agora a prática é de apneia, sim. Tem certas pessoas que é necessário ter um compressor, ter cilindros, que mergulham com ar. Mas na pesca não. A pesca mais respeitosa que existe no mundo pra mim é a pesca submarina em apneia, porque muitas vezes tu sabes que tu vais, mas tu não sabes se tu voltas. (MARTINS, 2023)

Quando Misiko diz “*muitas vezes tu sabes que tu vais, mas não tu não sabes se tu voltas*” logo em seguida ele continua a sua fala, comentando o quanto é necessário sermos humildes ao entrar no mar. Tal humildade vem de uma fina percepção ecológica do seu entorno, onde não há uma hierarquização entre os seres humanos e não-humanos, mas sim uma troca de saberes horizontalizada, e muitas vezes uma certa ‘irmandade’, como quando ele fala das tartarugas: “*como elas não falam, eu sou a voz delas*”:

Ninguém vai falar a língua das tartarugas, ninguém sabe disso, nem conhece isso. Nem sabe que isso se passa, mas uma coisa é interessante, aqueles que nos amam lutam por nós. Aqueles que nos amam nos fortalecem (...). (MARTINS, 2023)



Chica, Caramelo e Choro, companheiros de pesca de Erli Foto: acervo de autores.

Nestes 50 anos pescando, Misiko viu o seu próprio território se modificar com o tempo, quantos mergulhos e voltas à superfície ele vivenciou e a cada respirada uma nova modificação do seu entorno. Assim como sua prática de pesca artesanal criou um ‘Misiko’ e um ‘costão’, tais alterações nas paisagens criaram uma nova Barra da Lagoa. Assim como a técnica de pesca submarina molda um ritmo de vida individual, a alteração da paisagem também molda um ritmo de vida social. Ao contar-nos sobre as alterações na paisagem, Misiko comentou:

Então tem alguns lugares que ainda é precário, são vilas, são aldeias, então o progresso ainda não chegou lá, o ramo imobiliário ainda não atingiu. Mas aqui não, aqui a gente já tem o ramo imobiliário, então, que é fortíssimo, e é interessante saber por que quando a gente descobre algo de bom, todo mundo quer, então a pesca ainda é um atrativo que distrai muita gente e ao mesmo tempo afasta, porque a entrada no mar faz tu esquecer de um monte de problemas, até pra quem tu deves, só lembra quando chega em terra, entendeu? (MARTINS, 2023)

Falando especificamente de gestos, o próprio ritmo criado com nossos gestos e nossas formas de trabalho (no caso aqui, a pesca) está intimamente ligado a formas de pensar, de agir, de consumir, de sobreviver, de se “colocar no mundo”. Como nos mostra o arqueólogo francês André Leroi-Gourhan ao falar da forma com que técnicas, movimentos e ritmos de máquinas manuais influenciaram nossa “evolução”:

No decorrer dos tempos históricos, a própria força motriz abandona o braço humano, passando a desencadear o processo motor nas máquinas animais ou nas máquinas auto-motoras, como é o caso dos moinhos. Finalmente, no último estágio, a mão passa a desencadear um processo programado em máquinas automáticas, que não só exteriorizam o utensílio, o gesto e a motricidade, como invadem o domínio da memória e do comportamento maquinal. (GOURHAN, 1970, p. 38)

Através da reflexão de Gourhan, vemos que juntamente com as máquinas, cria-se um ser humano com um comportamento maquinal. Porém, as habilidades de pesca artesanal podem criar um ‘outro tempo’, fazendo o pescador se distrair e “*esquecer de um monte de problemas*”, como diz Misiko. Para se desenvolver uma habilidade, não basta somente a vontade, precisa de um algo a mais. Pensando nisso, percebe-se a influência das formas de trabalho, dos utensílios utilizados para diferentes ofícios, dos gestos e técnicas demandados, do ambiente que o ser humano se encontra, dos ritmos que cada ser desenvolve para executar suas habilidades. O ritmo desenvolvido possui íntima ligação com o ambiente que a pessoa habita, pois como seres perceptivos nós absorvemos e reproduzimos hábitos que estão postos por uma coletividade e um comportamento social, porém, como seres que também vivem e se movimentam, nós também alteramos e influenciemos a forma com que a estrutura social funciona. São as nossas práticas que regem nossa percepção e a nossa visão do mundo, a forma com que trabalhamos certos materiais demonstra de uma maneira sutil como nós nos relacionamos com o nosso entorno. E acima de tudo demonstra uma percepção do ambiente, pois apesar de sermos seres que vivem em sociedade e que recebem influência comportamental do meio em que estamos inseridos, nós também agimos e constituímos aspectos singulares, a nossa própria forma de perceber e agir no mundo. E a questão que fica é: quais percepções de mundo geram a pesca submarina?

Misiko nos ajuda a responder tal questionamento quando aprofunda sua visão sobre a pesca submarina comparada à pesca industrial da tainha:

Então o mergulhador ele tem esse privilégio de não preda tanto, isso em apneia, então ele não preda tanto, e além do que também é altamente saudável, porque depende totalmente do indivíduo, da saúde dele, da preparação dele. É diferente, o pescador de tainha ele já é um indivíduo mais acomodado, ele anda de pé descalço, é diferente, até na hora de pescar na beira da praia. Mas esses pescadores já acabaram, esses que andavam de pé descalço já não tem mais. (MARTINS, 2023)

O discurso de Misiko vai de encontro a uma memória da pesca que já não existe mais, não especificamente da técnica da pesca da tainha, mas do ser humano que pratica tal pesca. Aqui ele aprofunda sobre os valores que estão por trás do ato de pescar, do que faz um pescador ser um pescador. E esses valores mudaram segundo ele:

E a pesca da tainha ela é longa, mas é uma história de uma cultura que se perdeu pra mim, porque a cultura da verdadeira pesca da tainha é feita com uma canoa de um pau só, puxada pelos verdadeiros homens, tudo preparados, viviam no dia a dia, comiam, tinham uma dieta de que? De caldo de peixe com farinha e era a base. Então o seguinte, e era um exercício, era a gana de exercer a profissão, de pescar e de mostrar que deu tudo certo, e que somos prósperos. Isso que era interessante. E hoje não, hoje nós vemos uma falcatura, uma coisa falsa, entendeu? Que na verdade é um faz de conta, e aqueles que ficaram ainda no palco dessa onda, que querem preservar, que é a cultura do lugar, porque se vier um extraterrestre vão esquecer tudo que vocês são e vão querer se apegar ao extraterrestre, principalmente se ele tiver um helicóptero, se ele tiver uma lancha maior do que a minha, entendeu? Então, uma coisa que vai acontecer. (MARTINS, 2023)

A analogia que Misiko nos traz, dizendo que “se aparecer um extraterrestre” a cultura se perde, “principalmente se ele tiver um helicóptero” demonstra uma alteração de uma técnica cultural (a pesca) por conta de elementos externos que modificaram a forma de pensar a vida na Barra da Lagoa, e o tal “helicóptero” demonstra um elemento economicamente valorizado, uma tentativa de ‘comprar’ os nativos. Essas falas nos levam a um questionamento profundo sobre o que está à venda: os peixes ou as técnicas tradicionais? E se no caso forem realmente as técnicas tradicionais, quanto tempo levaremos até vendermos o que vêm junto a isso - o território, o costão, os seres não-humanos e toda a vida que compõe tal paisagem? Estamos diante de uma transformação das técnicas que geram uma modificação na paisagem, ou a paisagem alterada modifica as técnicas? Através da análise do discurso de Misiko, é possível tentar compreender um pouco mais tais questionamentos. Misiko sempre fala uma frase de Jacques-Yves Cousteau que “é preciso conhecer para proteger”. E a partir de seus relatos, a pesca submarina seria uma forma muito importante para se conhecer o mar, o costão e o seu entorno, o seu território, para assim protegê-lo:

Então todos nós gostamos da beira do mar, mas precisamos conhecer o mar pra saber sobre a terra, segundo nosso amigo querido Jacques-Yves Cousteau, na verdade o seguinte, ele abriu os caminhos pra gente fugir da ignorância. E a ignorância não é tu estar matando, estar, não... é tu estar deixando de saber. A ignorância é tu deixar de saber. E quando a gente sabe, a gente pode fazer, se

quiser fazer pode fazer. É inteiramente necessário que cada um relate suas experiências, em determinados setores que a gente precisa desenvolver, que precisa de uma organização e limpeza, o tempo inteiro. A organização é tu colocar cada indivíduo no seu devido ofício, entendesse? (MARTINS, 2023)

Saber-fazer é um mergulho prático e sensorial, por conta disso, analisar as modificações de uma paisagem somente com dados teóricos e científicos, torna-se limitante para nós neste caso. A escolha de ouvir um interlocutor como Misiko, que nasceu na Barra da Lagoa e que pesca “desde que se lembra” é de suma importância para compreender tal território e as influências que ele gera na constituição de um indivíduo. Um exercício etnográfico proposto nesta pesquisa é também o saber-fazer, colocando os pesquisadores que aqui narram esse artigo como “agentes pescantes”, como mergulhadores-aprendizes do Misiko. Afinal, falar de pesca submarina sem ter-se colocado dentro d’água torna-se incoerente quando o exercício proposto é falar sobre a constituição de uma percepção do ambiente - que está se alterando por conta de intervenções externas.

Através das intervenções externas colocadas por Misiko como “alienígenas”, pode-se fazer uma ligação com outra fala dele citada anteriormente sobre o ramo mobiliário. Na sua visão, a Barra da Lagoa já recebeu influências do ramo imobiliário (especulação imobiliária), onde terrenos são vendidos a qualquer custo em prol do lucro, obras são realizadas em prol do progresso e não da preservação ambiental, cultural ou da paisagem. Um exemplo são algumas construções públicas feitas em cima de inscrições rupestres, localizadas no canal da Barra da Lagoa.

Quando Misiko fala “a organização é colocar cada indivíduo no seu devido ofício”, pensamos sobre a proteção da paisagem pelos próprios moradores locais, que de alguma forma deveriam saber da importância - ou pelo menos da existência - de tais Petróglifos. Mas muitas vezes desconhecem.

Indagamo-nos do porquê Misiko saber e contestar, enquanto outros moradores - também nativos, também pescadores desde criança - não contestam tais construções? A questão aqui não é culpabilizar os indivíduos, mas sim questionar mecanismos de alteração da paisagem, das práticas e da cultura de certas comunidades e da construção da identidade individual em conjunto com uma paisagem. Poderíamos aqui, voltar à questão levantada anteriormente: quais percepções de mundo geram a pesca submarina?

A frase mais falada por Misiko (“conhecer para proteger”) explica o que produz a pesca submarina: uma fusão entre o pescador e o ambiente. Como se ambos se tornassem

um só. Misiko é o costão, os peixes, o mar, a vida marinha. Se isso estiver ameaçado, ele também estará. E essa percepção foi criada através da prática da pesca submarina. Pensando assim, cada intervenção na paisagem da Barra da Lagoa são desaparecimentos de mundos possíveis para Misiko. Como diz Vinciane Despret, "o mundo morre a cada ausência; O mundo rompe com cada ausência [...]. Quando um ser não existe mais, o mundo de repente se estreita e uma parte da realidade entra em colapso" (Despret apud Faust, 2020, p.283). A perda de espécies inteiras, de queimadas de biomas, de extinção de povos faz do mundo um espaço ontologicamente mais vazio, eticamente desprezível, politicamente egoísta.

Pensando nessa relação entre Misiko e o mar, lembramos do texto *Natureza incomum: histórias do antropo-cego* (2018) de Marisol de La Cadena. Em certa parte de sua discussão ela cita uma situação no norte dos Andes do Peru, onde uma empresa de mineração busca drenar as lagoas para a mineração de cobre e ouro, entre outros recursos naturais. Em contrapartida, tal empresa construiria tanques com águas para substituir as lagoas:

Por meio da lente da política moderna (e usando a gramática que separa os seres humanos e a natureza universal), podemos interpretar as ações dessa mulher como defendendo o ecossistema: um ambientalista e, portanto, um inimigo ou um aliado, dependendo de quem fala. Impulsionados pela exasperação, os adeptos dos reservatórios (e também os políticos “racionalistas”) a veem como um manipulador esperto que aguarda um preço melhor por sua terra. (DE LA CADENA, 2018, p. 108)

Seria o mesmo que propor a Misiko a interdição do costão onde ele pesca, em troca de tanques com peixes e moluscos criados artificialmente. Obviamente ele acharia um absurdo. Marisol de La Cadeña aprofunda tal questão trazendo uma nativa chamada Maxima, uma agente importante para a defesa da lagoa. Através dessa resistência perante a mineradora, Marisol propõe um termo “mulher-terra-lagoa”, onde vê-se que para Maxima ela é parte da lagoa, e matando-a a mineradora estaria também matando a ela mesma.

No entanto, a “recusa de venda” pode incluir outra relação: uma de onde mulher-terra-lagoa (ou plantas-pedras-solos-animais-lagoas-humanos-canais-calhas!!!) emerge inerentemente juntas – um emaranhamento de entidades necessitadas umas das outras, de tal forma que separá-las as transformaria em outra coisa. (DE LA CADENA, 2018, p. 108)

Com tal exemplo, pensemos no Misiko como um “homem-costão-mar”, que apesar das inúmeras “tentações extraterrestres”, ele não venderá a si mesmo a nenhum

custo. Pois o seu ser está interligado às relações que ele possui com o território que ele habita, manifestado através das práticas da pesca submarina. Com isso, qualquer alteração brusca no meio em que ele vive, alteraria o seu próprio ser. E isso para ele é inaceitável, nem por um “helicóptero ou uma lancha”, como ele mesmo diz. É preciso perceber como a própria Marisol, parafraseando Marilyn Strathern, nos traz, que “sem natureza não há cultura”, mas no caso aqui poderíamos dizer que “sem natureza não há pesca artesanal”.

Considerações finais

Como foi mostrado no texto o conhecimento é construído nos processos de relação humana e com a natureza, em seus distintos elementos, formando assim um nível de territorialidade, segundo ALLUT (2000), referindo-se ao conhecimento de pescadores, defende que “o saber de certas profissões e ofícios constitui um corpo de conhecimento que transcende ao que geralmente entendemos por conhecimento vulgar ou leigo” essa ausência de diálogos, propiciada, provavelmente pela escassa ou nula valorização do conhecimento dos pescadores, favoreceu e favorece, em parte que alguns modelos de gestão territorial tenham fracassado, com tudo a aqui quisemos mostrar a importância de uma prática específica, ou se ser quer, de um fazer artesanal específico, como forma de conhecimento e preservação da vida marinha.

Se considerarmos que “sem natureza não há pesca artesanal”, sem pesca artesanal também não haverá o Misiko, pensando que toda a sua subjetividade se constrói a partir da sua relação com o costão e todos os seres não-humanos que ali estão. A partir disso, percebe-se que o mar não é apenas “água salgada” ou um “lugar para subsistência”, mas sim um lugar para se existir enquanto ser humano.

O exercício de considerar “o que é o costão/mar/pesca” para Misiko, é um exercício de ampliar a visão conceitual sobre o que é a própria natureza - não somente um conceito, mas uma prática vivencial multiespécie - que pode ser muitas coisas, mas que não pode deixar de incluir a visão do povo nativo da região que se analisa, pois é ele que está diariamente observando, vivenciando e guardando as diferentes formas de vida de tal território.

Isso significa uma disposição para considerar que o que é hegemônico – por exemplo, a natureza (para continuar com o mesmo tema) – também pode ser diferente da natureza, mesmo que ocupe o mesmo espaço: não apenas um rio, também uma pessoa; não apenas água universal, também água local; não apenas montanhas, também seres da terra; não só terra, também Ixofijmogen. (DE LA CADENA, 2018, p. 112)

“Conhecer para proteger” seria uma maneira de formar guardiões do costão, do mar, dos seres marinhos, das pedras, dos mariscos e de toda a paisagem que compõem a Barra da Lagoa. Para se formar humanos-costão-mar, humanos-pedra-mariscos ou humanos-peixe-água necessita-se de relações. Afinal, há muito mais elementos no mar do que somente peixe para a subsistência, existem trocas, práticas, percepções e relações interespecíficas, e para isso necessita-se que levemos em conta diferentes “mundos”.

Referências

ALLUT, A.G. O conhecimento dos Especialistas e seu Papel no Desenho de Novas Políticas Pesqueiras. São Paulo, NUPAUB-USP, p 101-123. 2000

BARREIROS, J.P. El Buceo Profundo en apnea y las técnicas de pesca submarina – complementos para la obtención de datos ecológicos en arrecifes de profundidad. Actas del X Simposio Colombiano de Ictiología.. Actualidades Biológicas. Suplemento 1: 88-89. 2009

CORDELL, J. Remapeando as águas; o significado dos sistemas de apropriação social do espaço marítimo. 2000.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

FENNER, D. Challenges for Managing Fisheries on Diverse Coral Reefs. *Diversity*, 4: 05- 160. 2012

FRISCH A.J., COLE A.J., HOBBS J-P.A., RIZZARI J.R., MUNKRES K.P. Effects of Spearfishing on Reef Fish Populations in a Multi-Use Conservation Area. *PLoS ONE* 7 (12): e51938. Doi:10.1371/journal.pone.0051938. 2012.

FAUSTO, J. A cosmopolítica dos animais. São Paulo: n-1 Edições; Hedra, 346 pp. 2020.

LEROI-GOURHAN, André. – “Cap. VIII - O gesto e o programa” In: LEROI-GOURHAN, A. O Gesto e a palavra 2 – memória e ritmos.”. Lisboa: Edições 70. Pp 33-55.1965 .1970.

LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, v. 28, n. 1, p. 251–290. 2003.

MARTI, E. Entrevista com pesquisadores. 2023

MAUSS, M. (2003) “Ensaio sobre a dádiva” IN MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. S. Paulo: Cosac & Naify.

PLATTEAU, J.P. 1989. The dynamics of fisheries development in developing countries: a general overview. *Development and Change*, 20(4): 565-597.

SACK, R. Human territoriality: Its theory and history. En Little (2002) *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. Rio de Janeiro, Brasil: Anuário Antropológico. 1986

SCHUMANN, S. e MACINKO, S. 2007. Subsistence in coastal fisheries policy: What's in a word? *Marine Policy*, 31: 706–718.

SMITH, A.; NAKAYA, S. (2003). Spearfishing - is it ecologically sustainable? Fishery Report Department of Business, Industry and Resource Development, Northern Territory Government 67:19-22.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. *GEOgraphia*, 8(16).

29 O papel da moradia na cadeia da sociobiodiversidade pesqueira em uma reserva extrativista marinha da Amazônia por Débora Melo Alves¹¹⁰

Resumo: Este trabalho tem por objetivo analisar a importância da moradia nas cadeias de trabalho da sociobiodiversidade relacionadas à pesca e ao caranguejo, em duas comunidades da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu (Resex Caeté-Taperaçu), localizada em Bragança, nordeste do estado do Pará. Entre o período de 2006 a 2013 foram construídas habitações que se destinaram à população tradicional deste território, que é composto, principalmente, por pescadores artesanais e marisqueiras. A construção dessas novas habitações foi possível devido à implementação do Crédito Habitacional, linha de crédito que faz parte do II Programa Nacional da Reforma Agrária (II PNRA). Nesse sentido, busco entender como as pessoas que foram contempladas pela política pública em estudo conseguiram se adaptar às novas moradias, que foram construídas com base em um padrão arquitetônico único, que não considerou as especificidades do território, e não levou em conta a importância de áreas externas à moradia para o exercício de atividades de trabalho relacionadas ao mar, ao rio e ao manguezal. Os resultados têm apontado que, apesar das dificuldades materiais percebidas pelos moradores para se adaptarem ao modelo padronizado de habitação que foi implementado, houveram ganhos no que se refere ao sentimento de reconhecimento como cidadãos detentores de direitos.

Palavras-chave: Amazônia, Reservas Extrativistas Marinhas, Políticas Públicas, Habitação.

Introdução

As Reservas Extrativistas são resultado de um longo processo de luta social pela terra que incorporou a questão ambiental. Três questões são importantes para serem destacadas nesse contexto. A primeira é a mudança na percepção internacional sobre o meio ambiente, que pode ser observada a partir da década de 1970. A segunda é a conservação da biodiversidade, que passou a ser utilizada enquanto critério a partir dos anos 1980, lançada pela UICN (União Internacional para a Conservação da Natureza, 1980), tendo como principais objetivos: manutenção dos processos ecológicos essenciais; preservação da diversidade genética; e utilização sustentada das espécies e ecossistemas

¹¹⁰ Universidade Federal do Pará.

(DIEGUES, 2005). Por fim, a partir de 1990, a consolidação do conceito de sustentabilidade, que pode ser entendida como a capacidade de determinada população ocupar uma área e explorar seus recursos naturais sem ameaçar a integridade ecológica do meio ambiente ao longo do tempo (LIMA e POZZOBON, 2005).

Apesar de muito usados pelas ciências biológicas e atualmente pelo próprio capital, cada vez mais os termos biodiversidade e sustentabilidade estão atrelados às populações tradicionais e seus modos de vida. Nesse processo de consolidação, por meio da criação de medidas conservacionistas para proteção e uso sustentável da natureza, movimentos sociais ganharam visibilidade no cenário político e em debates na esfera pública nacional e internacional. Destacamos os seringueiros amazônicos, que organizaram um movimento agrário que ultrapassou a invisibilidade e passou a ocupar a posição de paradigma de desenvolvimento sustentável com participação popular (ALMEIDA, 2004).

Em 1990, foi criada no estado do Acre a Reserva Extrativista Chico Mendes. Este pode ser caracterizado como um marco para o reconhecimento legal dos povos tradicionais da floresta. Nos anos subsequentes outras medidas passaram a ser institucionalizadas, como a instauração do SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação), por meio da LEI 9.985/2000, a fim de fortalecer as Unidades de Conservação (UC) e conciliar desenvolvimento e sustentabilidade.

As populações tradicionais que vivem nesses territórios protegidos, distribuídas em todo o território nacional, são detentoras de conhecimento aprofundado do mundo natural, especialmente no que se refere às formas de manejo de espécies da flora e fauna. Esse conhecimento é indispensável no que se refere à sobrevivência em ambientes como a Floresta Amazônica, mangues, rios e mares (DIEGUES, 2005)

A partir da década de 1990 Reservas Extrativistas foram sendo criadas, bem como políticas públicas para estes territórios. Dentre as Resex criadas no estado do Pará, está a Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu (Resex). Sua criação, ocorrida em 20 de maio de 2005, via Decreto¹¹¹, possibilitou o acesso da população que vive nesse território a algumas políticas públicas. Dentre as mais importantes implementadas por meio do II Programa Nacional da Reforma Agrária (II PNRA) está o Crédito Habitacional, que possibilitou a construção de novas moradias em alvenaria e em madeira para as famílias reconhecidas como populações tradicionais que vivem nesse território. Foram cadastradas

¹¹¹ Decreto de 20 de maio de 2005. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Dnn/Dnn10531.htm>.

5.002 famílias para receber o crédito, embora apenas 1.623 tenham sido contempladas, devido à interrupção do governo federal na destinação de recursos para este fim.

Buscou-se neste trabalho compreender a importância da moradia nas cadeias de trabalho da sociobiodiversidade, relacionadas à pesca e ao caranguejo. Foram realizadas entrevistas em duas comunidades (Vila do Treme e Vila do Castelo), que possuem como atividades principais a pesca artesanal e a captura de caranguejo do manguezal. A população de Bragança possui fortes ligações com os mangues, rios e as águas do mar, e a atividade pesqueira possui grande importância para a sobrevivência dos grupos sociais que residem na região. As águas são - portanto - fontes de vida para muitos moradores de Bragança (ALVES, 2015).

A relação da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu com a Sociobiodiversidade pesqueira

A Resex em estudo está localizada na cidade de Bragança, um município situado no nordeste do estado do Pará, que possui uma estimativa de 128.914 habitantes segundo dados do último censo (IBGE, 2010) e cerca de 2.124,734 km² de área territorial. A economia da região depende em grande parte das atividades ligadas direta ou indiretamente à pesca e ao comércio em geral. A população possui fortes ligações com os mangues, rios e as águas do mar, logo, a atividade pesqueira possui grande importância para a sobrevivência dos grupos sociais que residem na região.

Além da pesca, um percentual bastante significativo dos moradores da região bragantina depende dos recursos dos manguezais, principalmente da coleta do caranguejo-uçá, um crustáceo que é consumido e comercializado na zona costeira da região por habitantes de comunidades rurais. Essa atividade relacionada ao mangue e à captura do caranguejo-uçá depende de uma complexa rede de circulação que envolve o pescador, também denominado e conhecido como coletor ou tirador pelos próprios trabalhadores envolvidos na atividade (CAMPOS, 2013; ALVES, 2020). A venda do caranguejo ocorre na feira livre de Bragança e em pontos de trocas em bairros da cidade. Ocorre também a venda do caranguejo para outras cidades, no estado do Pará como Marabá, Castanhal e Paragominas, por exemplo (ALVES, 2017).

As águas são - portanto - fonte de vida para muitos moradores de Bragança, seja de áreas rurais e/ou de urbanas. Apesar disso, conforme dados do IPEA (2013) sobre o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), a cidade de Bragança encontra-se na 47^a posição entre os 144 municípios que fazem parte do estado do Pará. Apesar dessa posição,

cerca de 41,59% da população ainda se encontra vulnerável à pobreza e 20,59% à extrema pobreza. Isso significa que, embora Bragança se encontre entre os 50 municípios do estado com melhor IDH, a existência de um percentual alto de vulnerabilidade social persiste no município (ALVES, 2023).

Bragança é um município atravessado pelo Rio Caeté, onde se encontram pontos de partida de embarcações para as praias, furos e mar, de onde saem e chegam diariamente pescadores com peixes para a comercialização e consumo. A atividade pesqueira na região é dividida entre a pesca artesanal, realizada por pescadores com pequenas embarcações e apetrechos de pesca artesanal; e a pesca empresarial, que vem gerando sobrepesca em áreas antes de grande abundância pesqueira. Esta prática propicia a concentração de renda aos empresários e atravessadores em detrimento dos baixos ganhos dos pescadores artesanais e dos pescadores das grandes embarcações que ganham reduzido percentual em relação aos primeiros (ALVES & LIMA, 2020, p. 172). A pesca empresarial em conjunto com a pesca artesanal são as duas principais práticas pesqueiras que ocorrem em Bragança.

Caminhos e etapas da pesquisa e os atores sociais do território

A metodologia utilizada na pesquisa foi qualitativa e incluiu revisão bibliográfica, análise de documentos oficiais e de dados obtidos em sites institucionais (Ministério do Meio Ambiente – MMA; Instituto Chico Mendes de Biodiversidade – ICMBio; Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE). Neste recorte temos a sociologia como campo teórico, que possibilita a análise das relações entre Estado e sociedade, e visa compreender o papel dos grupos sociais e suas relações com o território (CORTÊS e LIMA, 2012; LASCOUMES e LE GALÈS, 2012).

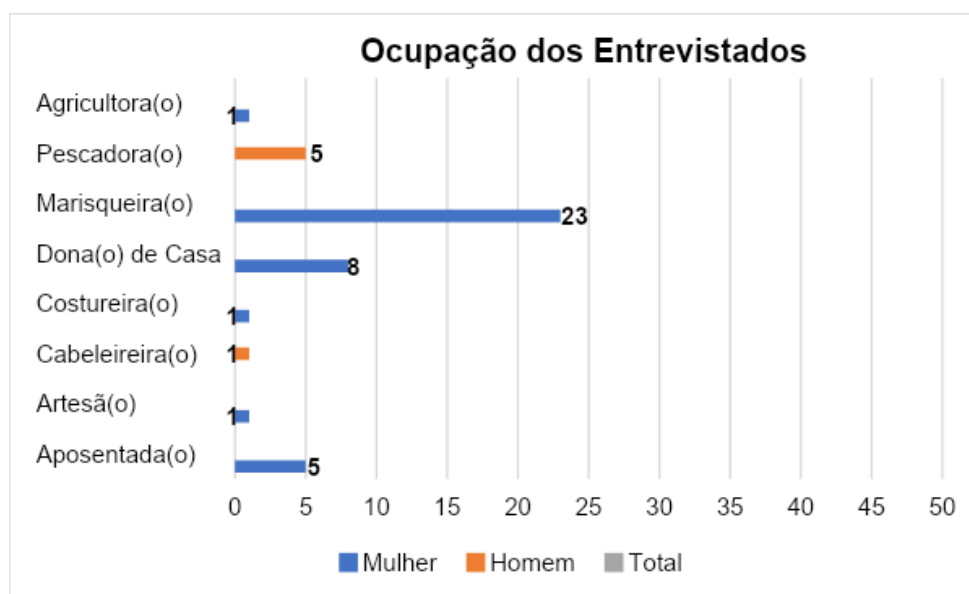
Foram entrevistadas 45 pessoas contempladas pelas políticas públicas, todas residentes no município de Bragança, nordeste do estado do Pará. As comunidades escolhidas para a coleta de informações foram a Comunidade Vila do Treme e a Comunidade Vila do Castelo, visto que nestas localidades se concentra maior quantidade de pessoas contempladas pelo Crédito Habitacional.

Os sujeitos sociais entrevistados apresentados neste artigo foram pescadores-lavradores que, segundo o antropólogo Carlos Diegues (1994), são trabalhadores que se dedicam à pesca e à agricultura, e têm seus modos de vida ligados aos ciclos da natureza.

Eles residem nos espaços rurais de Bragança e habitam em casas cuja construção foi viabilizada pelo II PNRA, desde 2006.

No Gráfico 1 é possível observarmos que do total de entrevistados, 28 informaram exercer alguma atividade relacionada ao mangue, rio ou mar. Essas pessoas trabalham diretamente com a pesca e a catação de caranguejo. As mulheres que trabalham com o caranguejo são denominadas marisqueiras, e representam 51% dos entrevistados. A catação do caranguejo faz parte da atividade de marisqueira, e essa etapa é realizada em suas casas para complementar a renda familiar, ou até mesmo para arcar com todos os custos da família (ALVES, 2023).

Gráfico 1 - Ocupação dos entrevistados - moradores e lideranças da Resex



Fonte: Débora Alves, 2023.

Nessa cadeia de trabalho relacionada à sociobiodiversidade pesqueira, a moradia possui um papel crucial. Isto porque, para realizar atividades relacionadas à pesca e catação do caranguejo as famílias necessitam de espaços amplos, que apesar de serem externos à casa, fazem parte dela e a complementam. São extensões da casa construídas pelos próprios moradores nos fundos das residências, onde são guardadas e concertadas redes de pesca e outros instrumentos de trabalho utilizados na pesca artesanal, bem como onde as mulheres realizam a catação da massa do caranguejo, para posteriormente ser vendida.

Como parte da etapa dos procedimentos metodológicos, as entrevistas possuem papel de destaque, por entendermos que ouvir os contemplados pela política é parte

importante do processo de análise sociológica, pois nos possibilita depreendemos suas percepções sobre o processo de implementação de políticas públicas. Essas percepções dos contemplados não são reveladas, por exemplo, nos índices oficiais, no discurso das lideranças locais e dos demais atores que tomam parte do processo (ALVES, 2023).

A moradia atravessada pelas relações de trabalho da Sociobiodiversidade pesqueira

A Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu foi criada via Decreto em 20 de maio de 2005. No mesmo período foi criada a Associação dos Usuários da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu (Assuremacata), fundada em oito de agosto de 2005, tendo como objetivo representar os usuários da Resex¹¹². O território da Resex abrange uma área de aproximadamente 42.568 hectares. Ela é composta por 8 polos comunitários, e 68 comunidades, das quais três localizadas dentro dos seus limites e mais 65 situadas em seu entorno (ABDALA; SARAIVA; WESLEY, 2012a.).

Na Figura 1 é possível observarmos o território da Resex e as duas comunidades em estudo, Vila do Castelo e Vila do Treme, uma situada dentro do território e outra localizada no seu entorno, sendo umas das comunidades que mais receberam o crédito. Foram escolhidas para esta pesquisa devido a determinados fatores levados em consideração, o primeiro deles foi o percentual de habitações construídas dentro e no entorno da Resex. Nosso levantamento aponta que 21% das habitações construídas por meio do Crédito Habitacional estão situadas nessas duas comunidades. Isso significa que das 1.623 habitações construídas em toda a Resex, 340 foram destinadas a essas duas comunidades, concentrando o maior número de moradores beneficiados. A localização das comunidades também foi um critério importante, pois buscou-se analisar uma comunidade situada dentro da Resex e outra no entorno, para verificar como e se os usuários percebem diferenças no recebimento das políticas públicas a depender da localidade onde as habitações foram construídas. O último fator se assenta no caso dessas comunidades serem residências de lideranças da Assuremacata, o que pode apontar maior condicionamento dessas políticas para as comunidades (ALVES, 2023).

¹¹² As principais funções da Assuremacata, conforme o estatuto que a rege, são a de proporcionar aos seus associados uma forma de participação comunitária ativa e a de representá-los e defendê-los em seus interesses sociais, políticos, econômicos, ambientais e culturais (ASSUREMACATA, 2005 - Estatuto da associação, art.1, 2005.).

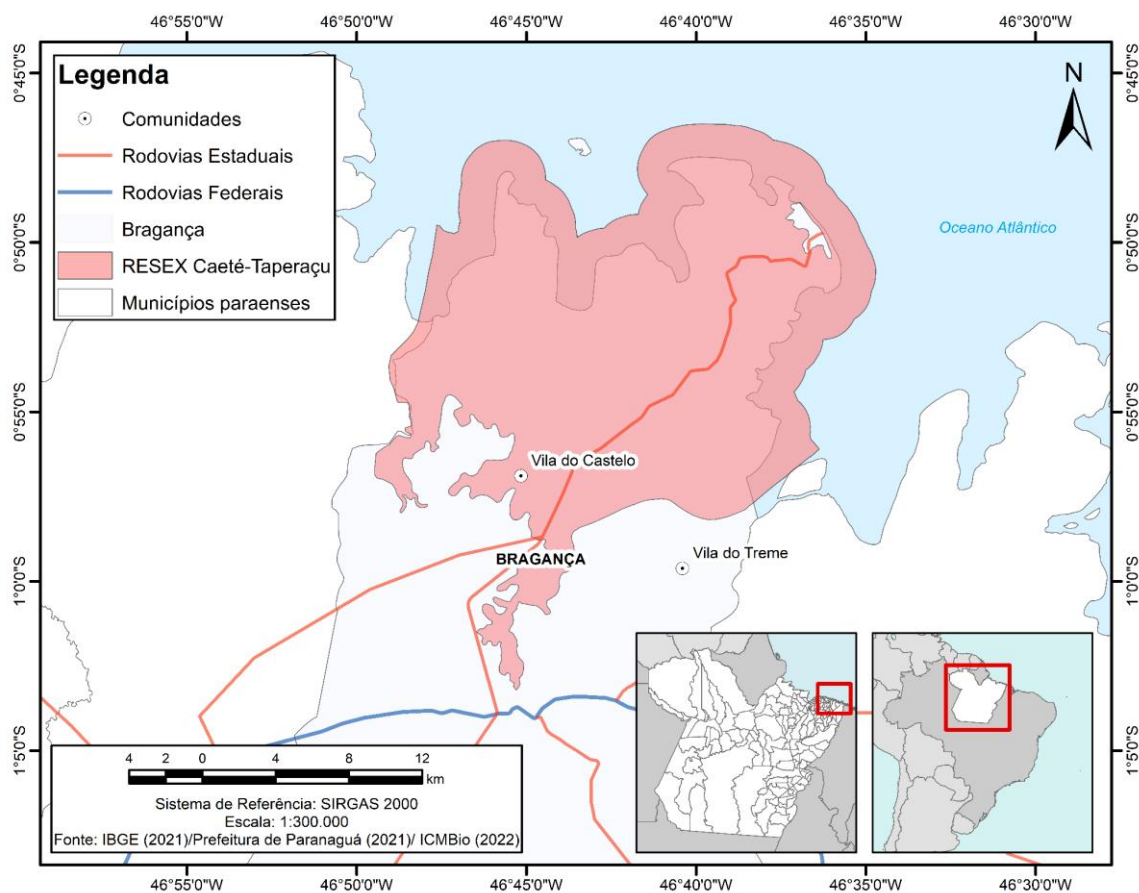


Figura 1 - Mapa de Localização da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu

Fonte: IBGE (2021); ICMBio (2022)

Conforme apontam os dados, observamos que a política não alcançou nem 50% da população alvo, deixando de fora 3.379 famílias que foram cadastradas para serem contempladas. Outro fator relevante, e que se destaca na Tabela 1, diz respeito às diferenças nos valores por habitação construída ao longo do tempo de implementação na Resex, o que produziu ressentimento nos que tiveram suas habitações construídas com os valores mais baixos, de 5 e 7 mil reais.

Tabela 1 - Ano de construção, valor por habitação e quantidade de habitações construídas na Reserva Extrativista Marinha de Caeté-Taperaçu

Ano de cadastramento	Pessoas cadastradas	Habitações construídas	Ano de construção	Valor por habitação
2005 a 2006	3001	400	2005 a 2006	5 mil reais
2008	1536	565	2007 a 2008	7 mil reais
2009	465	683	2009 a 2013	15 mil reais

Fonte: INCRA (2018). Autor: Débora Alves, 2019.

Apesar dos conflitos, o Crédito Habitacional é visto como algo positivo nas comunidades, pois muitas das antigas casas eram de barro e soltavam muita poeira, além de que devido a altura do teto ser baixo o ambiente tornava-se muito quente, mesmo o ambiente sendo construído com um material como o barro que possui como característica o conforto térmico. Com isto não queremos sinalizar que o barro é impróprio para a construção de habitações, mas sim, que a forma como é utilizado pelos moradores da Resex, sem um auxílio técnico e materiais complementares para o seu uso, não favorece o habitar das famílias, conforme relatos abaixo.

Melhorou muito. Muito mesmo. Porque antes era de barro né e era muita quentura aí caía aquelas coisas de barro. E agora não, então melhorou bastante assim (Entrevista com A.J, 42 anos. Comunidade da Vila do Castelo, maio de 2022).

Melhorou né. Que antes era de tábuas e barro, assim né. E de barro coisa muita poeira, e hoje não (Entrevista com A.F, 34 anos. Comunidade da Vila do Castelo, maio de 2022).

Se por um lado a casa em alvenaria é sinônimo de melhoria para os contemplados, por outro, as moradias construídas também apresentaram aspectos nem tão agradáveis. Isso ocorreu por alguns fatores relacionados à falha no processo de implementação. Dentre as principais queixas temos a questão da qualidade do material utilizado, conforme citado por alguns entrevistados.

“Porque tava podre e tava torta. Foi trocado todinho o telhado dela” (Entrevista com M.C, 63 anos, Comunidade Vila do Treme, Bragança, maio de 2022).

“O telhado dela quando me entregaram ele já tava com problema já aqui na sala, meu marido já mexeu porque senão ele ia arriar. Aí ele trocou, ele trocou algumas madeiras. O que ele podia trocar ele trocou, o que ele não podia trocar ele deixou aí. Mas foi assim que me entregaram essa casa aqui. E ela tá, acho que ela tá toda rachada, ela” (Entrevista com M.C, 40 anos, Comunidade Vila do Castelo, maio de 2022).

Essas questões destacadas nas entrevistas foram importantes para percebermos as duas faces do Crédito Habitacional. Apesar de ser um fator relevante de melhoria na qualidade de vida, foi implementado na Resex a partir de um modelo produzido exclusivamente por arquitetos, seguindo um padrão de moradias de baixo custo, o que

nos leva aos seguintes questionamentos: que tipo de habitação é construída com 5, 7 e 15 mil reais? E por que esse tipo de política pública sempre é destinada aos pobres?

Por tratar-se de um território protegido ambientalmente e ocupado por uma população de extrativistas-marinhos, consideramos a necessidade de descentralização desse modelo habitacional, para que ele possa ser pensado a partir desse contexto do território e das vivências (ALVES, 2023). Os pescadores, as marisqueiras e catadoras de caranguejo necessitam de espaços externos, que são extensões de suas casas, denominadas de “puxadinhos”. É nesses espaços que todas as relações de trabalho acontecem. Sem uma estrutura voltada ao trabalho das populações tradicionais não é possível garantir o mínimo de qualidade de vida.

Em visitas de campo realizadas entre os anos de 2017 a 2023 foi possível observarmos as atividades de trabalho desenvolvidas pelos moradores em suas casas construídas com aportes do Crédito Habitacional. Os homens, comumente ligados às atividades da pesca artesanal, realizam o conserto de suas redes nos “puxadinhos”, e também guardam nesses espaços todo o material de apoio necessário para realizarem essa atividade, como lonas, grandes caixas de isopor, linhas de nylon e galões onde armazenam gasolina para abastecer as pequenas embarcações.

Na Figura 1 é possível observarmos um pescador consertando seu instrumento de trabalho, a rede de pesca, no espaço do “puxadinho”, que é construído por ele e sua família. Essa área é comumente construída na parte de trás das casas, e seu tamanho e estrutura depende da capacidade financeira e das necessidades funcionais das famílias. Cabe ressaltar as dificuldades enfrentadas pelos moradores para realizarem qualquer tipo de alteração em suas moradias, visto que a maioria da população de Bragança possui uma renda per capita mensal de até R\$311,97 (IBGE, 2010).



Figura 2 - Pescador consertando rede de pesca no “puxadinho” de sua casa

Fonte: Débora Alves, 2023.

A construção das novas moradias foi um fator importante para as populações tradicionais da Resex que trabalham em atividades envolvendo os rios, o mangue e o mar, pois a melhoria na qualidade de vida das famílias possibilitou que elas pudessem investir na ampliação das casas, sem precisar construí-las no zero. Ou seja, em vez de precisarem começar a etapa de construção desde o início, seus esforços foram direcionados para melhorias que incluem a construção dos “puxadinhos”, seus espaços de trabalho. O que, segundo os entrevistados, seria inviável se não fosse a implementação do Crédito Habitacional.

Na Resex as famílias dependem desse espaço externo para realizarem diversas atividades, como a organização das redes de pesca, espaços externos cobertos, seja para a catação de caranguejo, ou para a preparação das refeições no fogão a lenha. A rotina, principalmente das mulheres, tem relação direta com esses espaços localizados no entorno das casas.

A horta no fundo do quintal, o fogão de barro, a construção de um “puxadinho” que serve para as atividades de trabalho e socialização da família e o cultivo de árvores ao redor da habitação, são apenas alguns dos elementos que se exteriorizam, conforme podemos observar na Figura 2.



Figura 3 - Moradoras realizando atividades na parte externa de suas casas.

Fonte: Débora Alves, 2022.

Os entrevistados pontuaram que as alterações funcionais realizadas foram necessárias para facilitar as suas rotinas. Do total de entrevistados, 91% informaram que realizaram algum tipo de alteração ou ampliação da moradia. As principais alterações foram as construções de cozinhas, quartos, banheiros, pátios e puxadinhos (áreas externas situadas nos fundos das moradias). Mais da metade dos entrevistados informaram que construíram o “puxadinho” em suas moradias, e os que não possuíam informaram que não foi feito por incapacidade financeira, mas que a construção desse espaço era um desejo.

A questão da funcionalidade da habitação em Reservas Extrativistas Marinhas deve ser pensada antes da implementação da política pública. Apesar do manual de procedimentos para a implementação do Crédito Habitacional prever a constituição de uma comissão para o cumprimento das especificações, isso não aconteceu na Resex. Essa etapa é importante para que os projetos arquitetônicos sejam discutidos nas comunidades, para que possam atender as especificações e as expectativas dos moradores da Resex contemplados pelo Crédito Habitacional (ALVES, 2023).

A melhoria da dimensão funcional da habitação, quando se fala desse tipo de política pública, segue algumas etapas. A primeira se dá no âmbito das decisões políticas sobre a liberação de recursos, em seguida pela gestão, responsável por definir que tipo de

modelo de habitação será feito com esses recursos. Como vimos, o manual de procedimento para implementação da política já possui metragens estabelecidas, até porque, a verba destinada para a construção das habitações é insuficiente para realizar o mínimo. A soma da escassez de recursos com a inabilidade de gerir esse tipo de política leva à insatisfação do público-alvo.

Considerações Finais

Os resultados indicaram que os moradores contemplados que tiveram condições financeiras para ampliar ou realizar melhorias em suas moradias, o fizeram. Estas alterações feitas por conta própria foram importantes para que eles pudessem se adaptar a um padrão que não correspondia à rotina vivenciada por extrativistas-marinhos de um território situado no litoral da Amazônia.

Para as populações extrativistas as habitações são elementos que se relacionam com o bem viver no território. É nela que ocorrem as dinâmicas sociais das famílias, e onde seus moradores efetivam dinâmicas de socialização em torno da divisão do trabalho, da educação e do lazer. Modelos estruturais, como o utilizado pelo Crédito Habitacional, impõem limites e restringem acessos, desrespeitando as singularidades locais. Além disso, esse modelo de projeto é pensado a partir de seu custo de produção, que objetiva reduzir o gasto de construção de uma habitação ao valor mínimo, resultando em habitações construídas com baixa qualidade e pensadas a partir de um padrão único, que invalida formas outras de morar.

A questão da moradia e dos modos de morar é importante, por estar inserida em um debate amplo, que é a luta por justiça social. A incorporação de questões ambientais a essa luta pode contribuir às demandas básicas de populações que vivem em áreas protegidas ambientalmente, como no caso dos extrativistas-marinhos que vivem na Resex Caeté-Taperaçu.

Nota-se que o Crédito Habitacional carrega consigo um valor substancial em função do significado da casa para os moradores entrevistados. Pois a casa, além de ser o espaço que abriga e traz proteção, também é o local que faz parte da cadeia de trabalho das famílias que vivem da pesca ou da catação de caranguejo nesta região. Logo, a moradia nesse território não pode seguir modelos estabelecidos para o meio urbano, por exemplo, devido terem formas de trabalhos e relações com a natureza específicas. E como vimos, os sujeitos alvo da política que tiveram condições, executaram alterações em suas habitações, objetivando atender algumas de suas necessidades.

Referências

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. **Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas**. Revista brasileira de ciências sociais, RBCS Vol. 19 n°. 55 junho/2004.
- ALVES, Alexandre de Brito. **“É o jeito vender”**: coletores, marreteiros e o trabalho no manguezal em Bacuriteua (Pará – Brasil, 1975-2010). *Rev. Hist. UEG - Anápolis*, v.4, n.2, p. 211-226, ago. /dez. 2015.
- ALVES, Alexandre de Brito. **PA-458: Território, territorialidade e dinâmica socioeconômica na área costeira de Bragança-PA (Bacuriteua, 1974-2016)**. Belém, Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – UFPA, 2017.
- ALVES, Alexandre de Brito; LIMA, Francisco Daniel. **Trabalhadores das águas: impactos socioeconômicos e mudanças na pesca artesanal (Bragança-PA)**. *Paper do NAEA 2020*, Volume 29, Nº 2 ISSN 15169111.
- ALVES, Débora Melo. **“Essa casa não é do Incra, essa casa é minha”**: Efeitos funcionais e simbólicos do Crédito Habitacional em uma Resex Marinha da Amazônia. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Pará. 2023.
- CAMPOS, Ipojuca Dias. **História e Natureza: memórias, sobrevivências, famílias e relações de poder no manguezal (Bragança – PA, 1980 a 1990)**. *Revista Margens (UFPA)*, v.07, p. 69-87, 2013.
- CORTES, Soraya Vargas; LIMA, Luciana Leite. **A contribuição da sociologia para a análise de políticas públicas**. *Lua Nova*, São Paulo, 87: 33-62, 2012.
- DIEGUES, A. Carlos. **Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar**. In: Editora Ática, 1994.
- DIEGUES, A. Carlos. **SOCIOBIODIVERSIDADE**. IN: Encontros e Caminhos: Formação de Educadoras(es) Ambientais e Coletivos Educadores. Luiz Antonio Ferraro, org. Brasília: MMA, Diretoria da Educação Ambiental, 2005.
- LASCOUMES, Pierre; LE GALÈS, Patrick. **A Ação Pública Abordada Pelos seus Instrumentos**. *Revista Pós Ciências Sociais*. v. 9, n. 18 (2012).
- LIMA & POZZOBOM. **Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social**. *Estudos Avançados* 19 (54), 2005.

30 Entre o mar e a terra (maretório): as pescadoras da Ilha de Maré, Baía de Todos os Santos, Salvador-BA por Fátima Cristina Cunha Maia Silva, Cláudia de Oliveira D’Arede, Gislei Siqueira Knierim, André Luiz Dutra Fenner e Jorge Huet Mesquita Machado¹¹³

Resumo: Entre o mar e a terra (maretório) as pescadoras da Ilha de Maré, localizada em Salvador – BA vem denunciando o impacto a sua saúde, ao ambiente e trabalho visto estarem mais próximos do Complexo Industrial e do Porto de Aratu, que vem ganhando destaque e debate nas últimas décadas sobre o desenvolvimento da pesca artesanal no Estado. É importante destacar que a pesca artesanal é compreendida enquanto uma atividade praticada pelas pescadoras artesanais - marisqueiras, dentro da pequena produção mercantil, que possui características culturais, econômicas, ambientais e sociais específicas, no modo de produção, com profundo saber sobre o ecossistema marinho, suas águas, as marés, os manguezais e os pescados/mariscos. Assim, é nessa tessitura e reflexões que nos propomos a analisar o percurso metodológico desenvolvido pelo ‘Projeto de Promoção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis em Comunidades Tradicionais Pesqueiras, na Ilha de Maré’, coordenado pela Fundação Oswaldo Cruz Brasília, no período de 2018-2020, a partir de demanda social apresentada por suas lideranças com o objetivo principal, de fortalecer a pesca artesanal local. Para isso, utilizou-se abordagem qualitativa, pesquisa-ação, estudo de caso, observação participante, entrevistas estruturadas com as lideranças das mulheres pescadoras artesanais, registro fotográfico e análise de documentos. A relação desenvolvida pelos pescadores locais com a natureza é caracterizada por estreito laço de pertencimento, em especial, respeito e manejo, onde são desenvolvidos valores simbólicos, materiais e imateriais que asseguram o seu modo de vida, de produção e reprodução social, além de suas territorialidades. Maretório que têm sido intensamente ameaçados e, em alguns casos, destruídos, pelo modelo de desenvolvimento historicamente empregado na Baía de Todos os Santos, região onde se encontra localizada a Ilha de Maré, cujo território vem sendo ocupada por distintas atividades como: portuária, metalúrgica, petroquímica, turística, entre outras, originando inúmeras disputas e conflitos territoriais. Desta forma, contraditório com a realidade e necessidades das comunidades tradicionais locais,

¹¹³ Pesquisadores do Programa de Saúde, Ambiente e Trabalho (PSAT), Fundação Oswaldo Cruz Brasília.

impactando de forma singular a sua sobrevivência. É a partir desse cenário que surge, entre as diversas ações de luta e resistência empreendidas pelas pescadoras artesanais, as marisqueiras que como estratégia para serem visibilizadas utilizam os diversos meios de comunicação de imprensa e redes sociais, além de participação de congressos, encontros e reuniões para a defesa do maretório.

Palavras-Chave: Comunidades costeiras, Pescadoras artesanais. Saúde Ambiental. Impactos ambientais. Território.

Introdução

Entre o mar e a terra (maretório) é o resultado da pesquisa desenvolvida pelo ‘Projeto de Promoção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis em Comunidades Tradicionais Pesqueiras, na Ilha de Maré, Salvador – BA, coordenada pelo Programa de Saúde, Ambiente e Trabalho (PSAT), da Fundação Oswaldo Cruz Brasília, no período de 2019 a 2022, após demanda da Articulação Nacional das Pescadoras (ANP), com o objetivo de fortalecer a pesca artesanal local, e dentre as diversas demandas apresentadas pela comunidade, foram elencados dois objetivos - o primeiro, a formação das lideranças da pesca artesanal e o segundo, conhecer a percepção dos seus moradores sobre sua saúde, ambiente e trabalho. Cabe destacar que as atividades na ilha foram suspensas em 2020/2021 em virtude da pandemia Covid-19.

As comunidades tradicionais pesqueiras e quilombolas da Ilha de Maré, cuja atividade principal é a pesca, turismo e artesanato, têm uma identidade cultural própria, formada em meio a um processo histórico de luta e resistência a várias formas de dominação. Contemplam onze comunidades, dentre elas, cinco foram certificadas como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares. Com uma população aproximadamente de 4.236 pessoas, conforme o censo pelo IBGE na região, em 2010, sendo considerada como o bairro com maior índice de pessoas que se autodeclararam negras em Salvador (93%). Os territórios pesqueiros são espaços de terra e água carregados de mística e dos conhecimentos tradicionais, como técnicas e apetrechos rústicos feitos com matérias da natureza que ela é capaz de repor, caracterizando o modo de vida, de produção e reprodução social de uma comunidade tradicional quilombola e pesqueira (Ferreira et al., 2021).

As pescadoras da Ilha de Maré há décadas vêm denunciando o impacto a sua saúde, ao ambiente e trabalho visto a aproximação com o Complexo Industrial e o Porto de Aratu, tendo em vista, destruição dos mangues, vazamento de óleo, diminuição do pescado, odores fortes oriundos das atividades desenvolvidas pelo Complexo e o Porto de Aratu.

O maretório têm sido intensamente ameaçados e, em alguns casos, destruídos, pelo modelo de desenvolvimento historicamente empregado na Baía de Todos-os-Santos, região onde se encontra localizada a Ilha de Maré, cujo território vem sendo ocupada por distintas atividades como: portuária, metalúrgica, petroquímica, turística, entre outras, originando inúmeras disputas e conflitos territoriais.

A pesca artesanal é compreendida enquanto uma atividade praticada pelas pescadoras artesanais - marisqueiras, dentro da pequena produção mercantil, que possui características culturais, econômicas, ambientais e sociais específicas, no modo de produção, com profundo saber sobre o ecossistema marinho, suas águas, as marés, os manguezais e os pescados/mariscos. Representa o modo de vida, de produção e reprodução social das comunidades tradicionais. Em geral, praticada em pequena escala, com materiais rústicos encontra-se relacionada ao pertencimento, por laços de identidade, pelo cuidado e respeito ao território pesqueiro e sua múltipla espacialidade e funcionalidade, e respeito a ancestralidade no qual os espaços marítimos e terrestres representam para essas comunidades a base histórica da sustentação e reprodução social, econômica e cultural (Diegues, 2004; Rios, 2017; Sacramento, 2019).

A relação desenvolvida pelos pescadores locais com a natureza é caracterizada por estreito laço de pertencimento, em especial, respeito e manejo, onde são desenvolvidos valores simbólicos, materiais e imateriais que asseguram o seu modo de vida, de produção e reprodução social, além de suas territorialidades.

Desta forma, contraditório com a realidade e necessidades das comunidades tradicionais locais, impactando de forma singular a sua sobrevivência. É a partir desse cenário que surge, entre as diversas ações de luta e resistência empreendidas pelas pescadoras artesanais, as marisqueiras que como estratégia para serem visibilizadas utilizam os diversos meios de comunicação de imprensa e redes sociais, além de participação em congressos, encontros e reuniões para a defesa do maretório.

É nessa tessitura e reflexões que nos propomos a analisar o percurso metodológico desenvolvido pelo 'Projeto de Promoção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis em Comunidades Tradicionais Pesqueiras, na Ilha de Maré', para isso, utilizou-se abordagem qualitativa, pesquisa-ação, observação participante, entrevistas estruturadas com os moradores das comunidades da Ilha de Maré, sistematização, análise dos dados coletados e registros fotográficos.

Cabe destacar que o conhecimento não se reduz a um rol de dados isolados, mas estão conectados por uma teoria explicativa a partir da observação, que é parte integrante do

processo de conhecimento e interpretação dos fenômenos, atribuindo-lhes um significado no qual o objeto não é um dado inerte e neutro (CHIZZOTTI, 2000).

Foram várias as técnicas/ferramentas utilizadas pelo projeto TSS em comunidades tradicionais pesqueiras, visto ser um processo dinâmico, assim como o território e a questão que foi demandada.

A importância da participação da comunidade no processo de desenvolvimento do projeto, onde foram selecionados pelas pescadoras artesanais, as pesquisadoras populares, jovens pescadores artesanais das comunidades da Ilha de Maré que aplicaram as entrevistas.

Neste sentido, as diversas formas de abordagem técnica que fizeram parte do projeto do TSS em comunidades tradicionais reafirmam a singularidade de estar em solo tradicional, como: i. acolhimento da demanda, escuta, diálogo; ii. seleção dos problemas prioritários: formação-ação (a teoria e a prática sendo exercida); iii. pesquisa de campo: percepção dos moradores das comunidades da Ilha de Maré sobre sua saúde, seu ambiente e seu trabalho, e que envolveu a construção de mapa social, teatro, entrevistas, coleta de dados (construção de plataforma para armazenamento dos dados coletados); sistematização e análise dos dados. Chamado como roteiro de campo, foi aplicado em dez comunidades, totalizando 878 domicílios e 90.122 respostas; iv. compartilhamento dos dados encontrados com os pesquisadores populares, visando o debate sobre os dados, leitura dos gráficos, formas de apresentação e, após, com a comunidade, por meio de rodas de conversa, respeitando o saber, o entendimento e o limite de cada uma no processo; v. elaboração de relatórios, cadernos, artigos, articulações internas e externas. Para isso o vai e vem das leituras por meio dos relatórios, os dados sensíveis a serem questionados e estarem apenas nos diálogos internos.

Território Saudável e Sustentável em movimento

O Território Saudável e Sustentável (TSS) constitui um marco referencial e teórico para atuação da saúde pública, com conexões entre o ambiente e trabalho. No âmbito da Fiocruz, o desenvolvimento de TSS tem seu delineamento institucional na sustentabilidade ambiental, reforçado e ampliado no Congresso Interno da Fiocruz, em 2017 e na Agenda 2030, com o objetivo de dirimir as vulnerabilidades sociais do território, por meio da participação e justiça social.

A construção de TSS encontra-se embasada na interação com a pedagogia do cuidado por meio da escuta e das falas das pessoas que ocupam os territórios, da pesquisa-ação e da educação popular que perpassa todo o processo, desempenhando um papel significativo na melhoria das condições de vida das pessoas. A partir desse entendimento e prática, as estratégias de promoção de TSS são fundamentadas no “compartilhamento dos saberes locais

e na ativação de redes sociotécnicas intersetoriais, promovendo interações acadêmicas e institucionais em múltiplas escalas” (MACHADO et al., 2021, p. 110).

O TSS é um conceito dinâmico, em contínuo movimento. Tem como premissa o trabalho coletivo de formação-ação para o desenvolvimento local sustentável e emancipador. Assim, a partir da experiência vivenciada com os pescadores artesanais, o TSS vem provocando articulação e diálogos sobre as condições de vida das pescadoras artesanais, o bem-estar físico, social e mental a partir de uma ação territorializada.

Algumas Considerações

O Programa de Promoção da Saúde, Ambiente e Trabalho (PSAT) da Fiocruz Brasília tem em suas intervenções o uso da pesquisa-ação, tomando como referência o pensamento de Paulo Freire – a educação popular –, dialógica, tendo em vista dos sujeitos coletivos presentes.

Por outro lado, a promoção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis (TSS) exige uma proposta plural. Exige uma ferramenta metodológica que está sendo tecida, vista, testada e validada, e que expressa potencialidades locais, valorização da cultura, da memória, dos saberes tradicionais e da ancestralidade.

Ao conhecer o território quilombola e pesqueiro da Ilha de Maré e a sua prática/saberes da pesca artesanal, depara-se com um conjunto de significados simbólicos relacionados ao modo de vida da pesca artesanal e sua relação com o território, com o ambiente, com o trabalho, com saúde, com a água.

O mar ultrapassa o trabalho e a subsistência, é lazer, é cura. Cura do corpo e da alma. Por isso, a relação tão forte com a água. Compreende-se, assim, que, apesar do trabalho da pesca ser representado como difícil e perigoso, o mar também é fonte de saúde e de cura.

Sabe-se que a busca pelo desenvolvimento de TSS passa pela valorização de experiências locais, visando o aperfeiçoamento de estratégias para as ações territoriais e o uso de tecnologias sociais, a fim de dirimir as dificuldades encontradas nos territórios. Assim também se dá, o percurso metodológico, que conforme a necessidade da ação e debates realizados nos diversos espaços, seja, em oficinas, seminários, cursos e caminhos de territorialização e ações de promoção e vigilância em saúde local.

As pescadoras artesanais conhecem o tempo de reprodução de cada espécie e a necessidade do cuidado com a sua preservação e conservação, pois assim será garantido o pescado futuro. Isso é o desvelar de um ambiente saudável e sustentável. A pescadora respeita o tempo ditado pelo ritmo dos fenômenos naturais, marcado pelos movimentos das marés, da lua e do vento, como citado anteriormente. E por observarem a natureza, conseguem ver as

potencialidades e perdas do território, quando precisam ir mais longe para pescar e/ou mariscar, tendo sua forma de apropriação e uso do território comprometidos, acarretando diretamente a sustentabilidade desses grupos de sujeitas, no mais básico, que é a pesca artesanal.

Esse processo vai ganhando força quando se criam redes comunitárias, visando defender o território e, conseqüentemente, o fortalecendo a pesca artesanal. São elementos potentes para a promoção da saúde e sustentabilidade no território, a exemplo das práticas populares de saúde, da produção dos quintais produtivos, do uso e compartilhamento das plantas medicinais na comunidade, além da cultura, religião, lazer, o saber popular que mobiliza a comunidade para um objetivo comum em garantir e bem-estar no seu território.

O projeto de promoção de TSS em comunidades tradicionais possibilitou: i. articulação com o movimento social da pesca artesanal para fortalecimento da pesca artesanal; ii. formação das pescadoras artesanais sobre as temáticas de saúde, ambiente e trabalho e outros temas conforme a necessidade local, a exemplo, informações sobre as barreiras sanitárias da pandemia Covid-19; ação local em rede; iii. o conhecimento sobre a percepção dos moradores sobre saúde, ambiente e trabalho, como estratégia para debate e diálogo com a comunidade para a promoção de TSS local; iv. Intercâmbio dos residentes do Programa de Residência Multiprofissional em Saúde da Família com ênfase em Saúde da População do Campo, além de ações pontuais de saúde e apoio ao desenvolvimento de podcast como estratégia de comunicação entre os pescadores artesanais; v. compartilhamento e produção de cadernos com os principais achados da pesquisa com os pesquisadores populares e comunidades da Ilha de Maré, Salvador - BA para somar na agenda de luta das pescadoras.

Avalia-se que, de certa forma, a pesquisa de promoção de TSS em comunidades tradicionais foi concebida como um processo social e político que inclui ações direcionadas ao fortalecimento das capacidades, emancipação individual e formação das pesquisadoras populares. Essa pesquisa contribuiu para a formação e a construção de redes de apoio para pescadoras artesanais a partir do momento que conhecem a percepção dos seus moradores sobre a saúde, o ambiente e o trabalho.

Referências

ALMEIDA, S. L. de. Racismo estrutural. São Paulo: Jandaira, 2021.

ANDRADE, J. B. de. Contaminação Química In: HATJE, V.; ANDRADE, J. B. (Orgs.). Baía de Todos os Santos: aspectos oceanográficos. Salvador: EDUFBA, 2009.

BRANDÃO, C. R. A pesquisa participante e a participação da pesquisa. Um olhar entre tempos e espaços a partir da América Latina. In: BRANDÃO e STRECK, D.R. (Orgs.). Pesquisa Participante. O saber da Partilha. Aparecida, SP: Idéias e Letra, 2006.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. Territórios sustentáveis e saudáveis: experiências de saúde ambiental territorializadas, experiências e práticas. Brasília, Funasa, 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria de Consolidação nº 02/GM/MS, de 28 de setembro de 2017. Brasília, 2017. Disponível em: http://bvsmis.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2017/prc0002_03_10_2017.html. Acesso em: 10 set. 2023.

BRASIL. Lei nº 11.959, de 29 de junho de 2009. Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável da Aquicultura e da Pesca, regula as atividades pesqueiras, revoga a Lei nº 7.679, de 23 de novembro de 1988, e dispositivos do Decreto-Lei nº 221, de 28 de fevereiro de 1967, e dá outras providências. Brasília, 2009. Disponível em: <<https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/aquicultura-e-pesca/legislacao/legislacao-geral-da-pesca/lei-no-11-959-de-29-06-2009.pdf>/ iew>. Acesso em: 10 set. 2023.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 07 de fevereiro de 2007.

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. Estudos Avançados, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-132, dez. 1995.

CARVALHO, I. G. S. et al. Por um diálogo de saberes entre pescadores artesanais, marisqueiras e o direito ambiental do trabalho. Ciência & Saúde Coletiva, v.19, n. 10, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232014001004011>. Acesso em: 10 de set. de 2023.

CHIZZOTTI, A. Pesquisa em ciências humanas e sociais. 4. ed. São Paulo: 2000.

CPP – Conselho Pastoral dos Pescadores. Conflitos socioambientais e violações de direitos humanos em comunidades tradicionais pesqueiras no Brasil: relatório 2021. 2. ed. Olinda: Conselho Pastoral dos Pescadores, 2021.

CUNHA, M. B. et al. Vigilância popular em saúde: contribuições para repensar a participação no SUS. In: BOTELHO, B. O. et al. (Orgs.). Educação popular no Sistema Único de Saúde. São Paulo: Hucitec, 2018.

DAGNINO, R. Tecnologia social: contribuições conceituais e metodológicas. Campina Grande: EDUEPB; Florianópolis: Insular, 2014.

DESLANDES, S. F. et al. (Orgs.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DIEGUES, A. C. A pesca construindo sociedades: leituras em antropologia marítima e pesqueira. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras; UST, 2004.

FERREIRA, M. J. M.; MACHADO, J. M. H.; FENNER, A. L. D.; SILVA, F. C. C. M.; KNIERIN, G. S.; MACHINER, F.; SÁ, I. C. de; LIMA, E. T. P. de; PETERSEN, R. de S. Caminhos para a Construção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis: o caso das comunidades tradicionais pesqueiras da Ilha de Maré, BA. In: BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. Territórios sustentáveis e saudáveis: experiências de saúde ambiental territorializadas: desdobramentos e perspectivas. Brasília: Funasa, 2021.

- FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GALLO, E. et al. (Orgs.). *O território pulsa: territórios sustentáveis e saudáveis da Bocaina – soluções para a promoção da saúde e do desenvolvimento sustentável territorializados*. Paraty, RJ: Fiocruz, 2019.
- HAESBAERT, R. *Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste*. Niterói: Eduff, 1997.
- HOLLIDAY, O. J. *Sistematização de experiências: aprender a dialogar*. Ed. CIDAC. Comitê para a Democratização da Informática. Oficina coordenada por Oscar Jara Rio de Janeiro, 2007.
- NGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. São Paulo: Vozes, 2015.
- MACHADO, J. H. M.; MARTINS, W. J.; SOUZA, M. S.; FENNER, A. L. D; SILVEIRA, M; MACHADO, A. A. *Territórios saudáveis e sustentáveis: contribuição para saúde coletiva, desenvolvimento sustentável e governança territorial*. *Comunicação em Ciências da Saúde*. 2017. Disponível em: <http://bvsmis.saude.gov.br/bvs/periodicos/ccs_artigos/territorio_%20saudaveis_%20sustentaveis.pdf>. Acesso em: 27 set 2023.
- MALDONADO, S. C. *A caminho das pedras: percepção e utilização do espaço na pesca simples*. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *A imagem das águas*. São Paulo: Hucitec/Nupaub, 2000.
- MINAYO, M. C. S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2008.
- PENA, P. G. L.; GOMEZ, C. M. *Saúde dos pescadores artesanais e desafios para a Vigilância em Saúde do Trabalhador*. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 19, n. 12, p. 4.689-4.698, 2014.
- RÊGO, J. C. V. *Ilha de Maré vista de dentro: um olhar a partir da comunidade de Bananeiras/Salvador-BA*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências, UFBA, 2018.
- RIOS, K. A. N. *A questão da luna na/pela terra e água dos pescadores artesanais: desafios e perspectivas do processo de regularização dos territórios pesqueiros em Ilha de Maré (BA)*, Salvador, 2017.
- SACRAMENTO, E. C. *Da Diáspora Negra ao Território das Águas: Ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, da Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2019.
- SILVA, F. C. C. M. et al. *A Luta das Pescadoras Artesanais da Ilha de Maré em Defesa do seu Território*. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*. a. 25, v. 32, n. 1, p. 111-136, 2021.
- THIOLLENT, M. *Metodologia da pesquisa-ação*. 18 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

31 “Mas é território ou maré?” O conceito de maretório em diálogo com o ecofeminismo e o feminismo comunitário do Sul por Paulo Victor Sousa Lima¹¹⁴, Carla Cilene Siqueira Moreira¹¹⁵ e Jessica Silva França Nascimento¹¹⁶

Resumo: Embora haja estudos que abordam o conceito de “maretório” na literatura brasileira, muitos não exploraram sua origem ou deram destaque na análise as sujeitas epistêmicas que cunharam o termo: as mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral da Amazônia paraense. Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo apresentar uma contribuição a esse debate a partir de uma pesquisa exploratória sobre o conceito de “maretório” em diálogo com perspectivas feministas construtivistas, de sobrevivência e o feminismo comunitário. Os resultados demonstram que, a compreensão desse conceito vai além da mera junção das palavras “maré” e “território”. Ele se constitui em um giro epistêmico, produto da interseção entre conhecimento tradicional das mulheres e a relação que elas têm com natureza e os bens comuns costeiros e marinhos do litoral da Amazônia paraense. Essas mulheres detêm uma sabedoria acumulada ancestralmente que ganha forma no conceito de “maretório”. A perspectiva do “maretório” transcende a própria palavra, apresenta um horizonte para a construção de um feminismo a partir da perspectiva dessas mulheres, que valorizam o conhecimento tradicional, a conexão com a natureza, a justiça socioambiental e participação ativa em questões socioambientais ao resistirem a incursões neoliberais sobre as áreas protegidas. O conceito de “maretório” reflete a resistência ativa às pressões de projetos e empreendimentos associados ao *ocean grabbing*, demonstrando como as mulheres extrativistas costeiras e marinhas se tornam agentes de mudanças e lideranças que estão moldando o futuro sustentável de suas comunidades e do meio ambiente em que vivem.

Palavras-Chave: Amazônia; Ecofeminismos; Maretório; Mulheres extrativistas costeiras e Marinhas; *Ocean grabbing*.

¹¹⁴ Pesquisadores do Programa de Saúde, Ambiente e Trabalho (PSAT), Fundação Oswaldo Cruz Brasília.

¹¹⁵ Cientista Social e Mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atualmente é estudante do curso de Doutorado em Sociologia da UFPA. E-mail: carlasiqueiramoreira@gmail.com.

¹¹⁶ Cientista Social pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Atualmente é estudante do curso de Mestrado em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: jessicasilvanascim@gmail.com.

Introdução

Embora haja estudos que abordam o conceito de “maretório” na literatura brasileira, muitos não exploraram sua origem. E quando se aborda sua origem, não se é observado o destaque na análise as sujeitas epistêmicas que cunharam o termo, referimo-nos as “mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral”¹¹⁷ da Amazônia paraense. A partir de uma aproximação com vertentes do ecofeminismos e do feminismo comunitário acreditamos que poderíamos apresentar uma contribuição para esse debate.

Para Rodríguez e Lopéz (2010), o ecofeminismo é uma filosofia e prática feminista que emerge da constatação das relações íntimas entre mulheres e natureza, e da percepção de como o pensamento patriarcal moldou nossa compreensão do mundo através de dicotomias e hierarquias que segregam e dividem a realidade. Ainda de acordo, com as autoras, essas dicotomias, como cultura x natureza e masculino x feminino, foram organizadas de maneira hierárquica e normativo representando uma suposta universalidade. Desse modo, a exploração da natureza e das mulheres foi justificada, consolidando uma visão de que a natureza é apenas um vasto depósito de recurso à disposição do ser humano e um território/espço a ser conquistado e dominado (RODRÍGUEZ; LÓPEZ, 2010). De acordo com Rodríguez e Lopéz (2010), o ecofeminismo busca romper com essas concepções fragmentadas do mundo, almejando uma visão mais integradora e respeitosa, tanto com a natureza quanto com todas as pessoas. Além disso, segundo as autoras, ele busca desafiar as construções sociais que subordinaram mulheres e a natureza ao longo da história.

Dentro do ecofeminismo, destacamos as perspectivas construtivistas, que defendem que a relação entre mulheres e a natureza é uma construção social, não uma essencial natural. Segundo Rodríguez e Lopéz (2010), estas correntes buscam superar visões reducionistas e reconhecer a complexidade das relações humanas com o meio ambiente. Neste sentido, de acordo com Svampa (2015), rejeitam as abordagens essencialistas e enfatizam a interdependência e complementariedade entre seres humanos e a natureza, e preconiza uma cultura do cuidado baseada em valores como a

¹¹⁷ Essa expressão faz referência a uma expressão endógena “povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos” utilizada por lideranças do litoral brasileiro, que fazem parte da Comissão Nacional de Fortalecimento das Reservas Extrativistas e dos Povos Tradicionais Extrativistas Costeiros e Marinhos (CONFREM). Trata-se de uma categoria guarda-chuva que engloba um conjunto de atividades realizadas por esse segmento populacional no litoral do Brasil. No contexto do litoral da Amazônia paraense se destacam: pescadores(as) artesanais, mariscadoras, agricultores (as) familiar, caranguejeiros, entre outros.

reciprocidade, cooperação e respeito mútuo. Em países do Sul global, observamos a emergência de perspectivas feministas que, se aproximam dessas correntes construtivistas do ecofeminismo. É o caso do ecofeminismo de sobrevivência, que está associado, segundo a interpretação de Svampa (2015), à ecologia popular e a experiência diversas das mulheres na defesa da saúde, territórios e sobrevivência. Essa perspectiva enfatiza a ecodependência e a necessidade de superar a divisão desigual do trabalho e a separação entre produção e reprodução social. De acordo com a autora, o ecofeminismo da sobrevivência se relaciona com a cultura do cuidado, ao reconhecer o valor do trabalho de reprodução social realizado pelas mulheres e abraça valores como a reciprocidade, cooperação e complementaridade, fundamentais para uma sociedade mais sustentável e equitativa.

Outra perspectiva é a dos feminismos comunitários que emergem das experiências identitárias de mulheres indígenas em relação à sua comunidade e território. Essa corrente, em particular a que surge na Guatemala, associada aos estudos de Cabnal, ressalta a importância de construir um pensamento epistêmico a partir das próprias categorias e conceitos das mulheres indígenas, buscando refletir e propor ações dentro de espaços organizativos comunitários e feministas. De acordo com a autora, o feminismo comunitário também critica o patriarcado como a raiz de todas as opressões e procura defender as desigualdades de poder a partir de uma posição de fortaleza e resistência.

Assim, tanto essas perspectivas do ecofeminismo e do feminismo comunitário convergem em reconhecer a interconexão entre opressão, seja entre mulheres e a natureza ou/e entre mulheres indígenas e suas comunidades. Elas buscam desafiar as estruturas patriarcais e promover uma visão mais justa e sustentável para o mundo, valorizando o cuidado, a equidade de gênero e a harmonia com a natureza como pilares fundamentais para uma sociedade mais sustentável e igualitária.

Considerando essas ideias, compreendemos que as perspectivas do ecofeminismo construtivista e da sobrevivência, bem como o feminismo comunitário, podem vir a contribuir com o debate acerca do conceito de “maretório”. A partir de estudos realizados anteriormente pelo e autoras deste pudemos identificar que esse conceito possui ao menos três dimensões (SOUSA, 2022; SOUSA; ARAOS, [s.d.]; SOUSA; FRANÇA; ARAOS, 2023).

Em primeiro lugar, o “maretório” pode ser entendido enquanto um espaço relacional, constituído a partir das práticas e conhecimento tradicionais de uso e apropriação de bens comuns dos ambientes e ecossistemas costeiros e marinhos. Em

segundo lugar, as mobilizações sociais demandando a criação de áreas protegidas, como as Reservas Extrativistas Costeiras e Marinhas (RESEX Mar)¹¹⁸ se caracterizam como uma forma de reivindicar os “maretórios” frente aos conflitos socioambientais resultantes de projetos e políticas que causam a degradação e a expropriação de ambientes e ecossistemas costeiros e marinhos. Por fim, o “maretório” adquire um sentido identitário para os povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos, representando um horizonte que orienta as lutas socioambientais no contexto do litoral da Amazônia paraense.

Com base nestes pontos, este artigo tem como objetivo apresentar uma reflexão que contribua para o avanço desse debate. A partir das experiências empíricas do autor e das autoras junto as mulheres lideranças de RESEX Mar do litoral do Pará, exploraremos como as perspectivas do ecofeminismo construtivista e da sobrevivência, assim como do feminismo comunitário, podem enriquecer a compreensão e as discussões sobre o conceito de “maretório”.

O presente artigo assume uma abordagem qualitativa exploratória, pois a proposta é proporcionar a princípio maior familiaridade com o tema para o desenvolvimento de agendas de pesquisas. Neste sentido, nossa reflexão visa analisar a relação entre o conceito de “maretório” e as perspectivas ecofeministas e feministas comunitárias, as quais são identificadas através das práticas e discursos das mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral do Pará. Para tanto, a construção deste artigo baseamo-nos em levantamento bibliográfico, entrevistas realizadas com mulheres lideranças comunitárias e anotações em diários de campo, provenientes da participação do autor e das autoras em espaços de participação sociopolíticas como encontros, seminários e congressos nos quais essas lideranças estiveram presentes.

Os maretórios do litoral da Amazônia paraense

¹¹⁸ As RESEXs Mar se caracterizam como uma categoria de área protegida, adaptada do modelo original de RESEX em área de florestas. Essa proposta de área protegida surge com o objetivo de proteger os bens comuns situados em ambientes costeiros e marinhos – e assim garantir o acesso e uso a eles – que são frequentemente objeto de conflitos socioambientais resultantes de projetos e políticas que causam a degradação e a expropriação do mar no litoral amazônico (SOUSA, 2022). É importante destacar que as RESEX Costeiras e Marinhas não possuem um conceito próprio definido. O Sistema Nacional de Unidade de Conservação da Natureza (SNUC) apresenta uma definição baseada no modelo original de RESEX, que teve sua origem na luta dos seringueiros no estado do Acre (ALLEGRETTI, 1994; ALMEIDA, 2004; GONÇALVES, 2001; entre outros). De acordo com o SNUC as RESEXs são definidas como áreas de domínio público, concedidas às populações tradicionais, cuja subsistência é baseada no extrativismo, além de atividades complementares, como a agricultura familiar e a criação de animais de pequeno porte. O objetivo fundamental dessas reservas é proteger os meios de vida e a cultura desses grupos sociais, garantindo o uso sustentável dos recursos comuns (BRASIL, 2000).

O Pará, um dos sete estados que compõem a região amazônica brasileira, possui uma importância significativa no âmbito das RESEXs Mar ao longo da costa do Brasil. Atualmente, existem 12 RESEXs Mar declaradas nessa região entre os anos de 2001 e 2014¹¹⁹ cobrindo uma extensão superior a 300 mil hectares da costa paraense, conforme informações do ICMBIO (2023).

Essas 12 RESEXs Mar desempenham o papel de abrigar e preservar uma diversidade de ecossistemas costeiros e marinhos, os quais possuem relevância socioambiental. Entre esses ecossistemas, destacam-se áreas marinhas abertas, manguezais, dunas, praias estuarinas, redes de canais, furos, restingas, igarapés, várzeas, campos alagados, apicuns e também áreas de terra firme.

De acordo com estimativas da CONFREM, as RESEXs MAR ao longo da costa paraense são lar de mais de 20 mil famílias. Essas famílias residem em comunidades situadas tanto dentro das áreas delimitadas como unidades de conservação quanto em suas proximidades. Elas se dedicam a diversas atividades geradoras de renda que garantem a subsistência, como a pesca artesanal para a captura de espécies de peixes, crustáceos e moluscos. Além disso, a agricultura familiar, associada à extração de óleos naturais de frutas e sementes, a criação de animais de pequeno porte (aves, bovinos e suínos), o artesanato e atividades relacionadas ao turismo desempenham um papel crucial, contribuindo para a geração de renda dessas famílias.

A origem de um conceito e a emergência de sujeitas epistêmicas

A palavra “maretório” foi ocupada pela primeira vez em 2008 durante uma roda de conversa realizada durante uma oficina na Reserva Extrativista de São João da Ponta, localizada no litoral do Pará. Nesse encontro, mulheres líderes comunitárias de diferentes RESEXs Mar do litoral do Pará se reuniram juntamente com pesquisadores (as), técnicos (as) e ambientalistas do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO).

¹¹⁹ São elas: RESEX Marinha de Soure, RESEX Marinha Chocoaré-Mato Grosso, RESEX Mãe Grande de Curuçá, RESEX de Maracanã, RESEX de São João da Ponta, RESEX Marinha Araí Peroba, RESEX Marinha Gurupi-Piriá, RESEX Marinha de Tracuateua, RESEX Marinha Caeté-Taperaçu, RESEX Marinha Mestre Lucindo, RESEX Marinha Cuinarana e RESEX Marinha Mocapajuba. Atualmente, a CONFREM está ativamente envolvida no acompanhamento dos processos de criação da RESEX Marinha Filhos do Mangue e da RESEX Marinha Virandeuá, nos municípios São João de Pirabas e Salinas, respectivamente, bem como a ampliação da RESEX Marinha Caeté-Taperaçu e a RESEX Marinha Chocoaré-Mato Grosso.

Quando indagamos uma de nossas interlocutoras, a respeito da origem do termo, ela nos afirmou que ele surgiu no decorrer de um debate sobre a relação das mulheres com as marés (incluindo sua dinâmica, ciclo da lua, produção e seus corpos), quando uma sábia anciã fez a seguinte pergunta: “mas é território ou maré?” Vocês continuam falando sobre maré, maré e maré, mas chamam isso de território” (Trecho de entrevista com uma liderança do litoral do Pará, em 2022). Essa indagação aparentemente simples desencadeou um giro epistemológico que ressaltou a necessidade de reconhecer as especificidades e particularidades de um segmento populacional, que posteriormente passaram a se autodenominar “povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos”. Durante as discussões que envolveram o reconhecimento do conhecimento tradicional das mulheres líderes comunitárias, bem como o apoio de pesquisadores (as), técnicos (as) e ambientalistas, surgiu a ideia de unir as palavras “maré” e “território”, dando origem ao termo “maretório”.

Com base nisso, poderíamos compreender que o “maretório” representa, a interseção entre o conhecimento tradicional das mulheres e a relação que elas têm com a natureza e os bens comuns localizados nos ambientes e ecossistemas costeiros e marinhos do litoral da Amazônia paraense. Este conhecimento envolve a compreensão das dinâmicas das marés, o ciclo da lua, o comportamento da vida nos manguezais, a observação dos ciclos naturais como indicadores, a percepção através dos sentidos das mudanças do clima e paisagens, entre outros. Toda essa sabedoria, segundo uma interlocutora, é acumulada ancestralmente e ganha forma no conceito de “maretório”, e se torna assim, uma forma de reconhecer e valorizar os conhecimentos tradicionais dessas mulheres e sua conexão com a natureza:

(...) o maretório para nós é toda essa vivência dessa universalidade das transformações, da produção, dá seguridade, especialmente da seguridade alimentar. De como você se manifesta, de como você usa, de como você lava a sua roupa que você pesca. Nós temos todas essas questões. Nós temos a *cultura do imbiara*, e temos a *cultura da panema*. E isso tudo organizado por dentro de toda uma ancestralidade, que a gente vem passando de mães para filhas (Trecho de entrevista com uma liderança do litoral do Pará, em 2022)

Argumentamos que é importante também destacar que o conceito de “maretório” não se limita uma mera fusão entre as palavras “maré” e “território”, ele evidencia como a cultura e natureza estão profundamente entrelaçados na vida dessas mulheres extrativistas costeiras e marinhas. Com base em conversas com essas mulheres é possível observar que, suas experiências e observações da natureza ao longo de gerações são a

base que permitem a construção de um conhecimento singular que engloba desde a escolha do momento adequado para pescar, a compreensão do comportamento das plantas e animais que habitam a região, até mesmo no cotidiano das famílias, como a preparação de alimento e a forma ideal para lavar roupas que foram usadas. Dessa forma, as mulheres são protagonistas na rede de sociabilidades que constroem o “maretório”:

(...) são muito mais das mulheres que estão relacionadas com os saberes, com os fazeres, com as rezas, como você escolhe a melhor lenha para fazer uma brasa, para *muquiar* melhor o peixe. Então tudo isso é maretório nas nossas vidas. Como é que você partilha com seu vizinho, com seus parentes de frente. Como é que você faz os *rezos* no momento da dor, da noite, da solidariedade (Trecho de entrevista com uma liderança do litoral do Pará, em 2022)

Com base nisso, argumentamos que a experiência das mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral da Amazônia paraense se aproxima ao debate apresentado por Cabnal (2010) sobre o pensamento epistêmico das mulheres indígenas feministas comunitárias de Abya Yala, na Guatemala. Segundo a autora, essa perspectiva de feminismo se baseia na valorização da experiência de vida e da conexão com a comunidade e o território, uma vez que, essas mulheres assumem a autoridade epistêmica sobre suas próprias vidas e a realidades, rejeitando a visão patriarcal que historicamente as silenciou e marginalizou.

Assim como as mulheres indígenas de Abya Yala, na Guatemala, ao elaborarem o conceito de “maretório” a partir de suas vivências as mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral da Amazônia paraense se constituem em sujeitas epistêmicas. Elas propõem reflexões e soluções para os desafios que enfrentam em suas vidas. Sua visão epistêmica coloca em destaque a interseção entre gênero, a cultura, o território e o meio ambiente, proporcionando uma perspectiva holística e integradora que é valiosa para compreensão da complexidade dos problemas enfrentados por suas comunidades e demandam o reconhecimento de suas especificidades.

As mulheres e as lutas socioambientais pela reivindicação dos maretório no litoral da Amazônia paraense

O protagonismo das mulheres extrativistas costeiras e marinhas tem sido de suma importância nos processos de mobilizações sociais para a criação das RESEXs Mar no litoral da Amazônia paraense. De acordo com Sousa (2022), desde a década de 1970, os municípios litorâneos do estado do Pará começaram a enfrentar os efeitos decorrentes de um fenômeno global denominado pela literatura como “ocean grabbing” (BENNET;

GOVAN; SATTERFIELD, 2015). Esse fenômeno de caracteriza pelo processo em que, atores e organização com grande poder político e econômico, como empresas transnacionais, governos e ONGs internacionais, apropriam-se dos bens comuns costeiros e marinhos sem considerar a consulta das comunidades locais que dependem deles para a reprodução dos seu modo de vida tradicional.

Entendemos que esse processo levou a emergência de conflitos socioambientais, especialmente aqueles relacionados ao acesso e ao controle dos bens comuns costeiros e marinhos. Em resposta, pescadores e pescadoras artesanais, mariscadoras, caranguejeiros, e outros grupos sociais, com o apoio de diversos atores e organizações sociais, passaram a reivindicar o reconhecimento de seu direito de permanecer em seu maretórios e defender suas formas de vida.

Neste contexto, argumentamos que as RESEXs Mar surgem como uma proposta que surge com objetivo de proteger os bens comuns situados em ambientes e ecossistemas costeiros e marinhos que são frequentemente alvo de conflitos socioambientais resultados de projetos e políticas que causam sua degradação. Paralelamente a isso, seu objetivo é assegurar o acesso e uso desses bens comuns pelos povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos que habitam essas áreas.

A partir da análise de estudos anteriores foi possível identificar práticas, ações, políticas e iniciativas que podem vir a caracterizar o fenômeno do “ocean grabbing” no litoral do Pará (BATISTA, 2010; BATISTA; SIMONIAN, 2013; CARDOSO et al., 2018; CARDOSO; GOMES, 2021; COSTA, 2014; DE LUCCA, 2018; FERREIRA, 2018, 2002; MARÇAL, 2019; MOREIRA, 2017; SANTOS, 2016; SOUSA, 2019; SOUSA; ARAOS; ALENCAR, 2023; SOUSA; RIBEIRO, 2021; entre outros). Neste contexto, destacam-se: conflitos fundiários, grilagem, impactos de grandes obras (como rodovias e portos), diminuição dos estoques pesqueiros, aumento do esforço de pesca, migração de grupos de pescadores, degradação de bacias hidrográficas, crescimento populacional, urbanização, degradação dos manguezais, exploração madeireira, desmatamento, aumento no número trabalhadores, práticas predatórias, monocultura, turismo, entre outros.

Esses conflitos socioambientais deram origem à formação de organizações locais e comunitárias que representavam os interesses dos povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos do litoral do Pará. É importante ressaltar que essas organizações não surgiram a priori, demandando a criação de RESEXs MAR na região, mas desempenharam papel extremamente importante durante o processo ao mobilizar as

famílias de extrativistas costeiros e marinhos (SOUSA, 2019; SOUSA; ARAOS; ALENCAR, 2023). Isso revela a capacidade de agir desses povos, a partir da articulação de liderança comunitárias na formação de organizações locais.

Neste contexto é importante ressaltarmos o papel de grande importância desempenhado por grupos de mulheres extrativistas costeiras e marinhas nesses processos, embora pouco mencionado nos estudos. Exemplos incluem os Clube de Mães no município de Bragança, fundado nos anos 1980 por grupos de mulheres lideranças comunitárias que enfrentavam os impactos ambientais e sociais da construção da PA-45, com o apoio de uma técnica e extensionista rural da Empresa de Assistência Técnica Rural do Estado do Pará (EMATER-PA) (COSTA, 2014; SOUSA, 2019; SOUSA; ARAOS; ALENCAR, 2023). Da mesma forma, a Associação de Mulheres da Pesca de Cachoeira e a Associação de Mulheres da Pesca de Alto Pererú (CARDOSO; GOMES, 2021) no município de São Caetano de Odivelas. A criação dessas associações está ligada a influência de um projeto de pesquisa e extensão desenvolvido na localidade, em meados nos anos 1990, sob a coordenação das professoras e pesquisadoras da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), a partir de encontro com debate em torno da construção de uma noção de direito.

Essas organizações desempenharam um papel essencial nas mobilizações sociais que levaram à criação da RESEX Marinha Caeté-Taperaçu em Bragança em 2005 e da RESEX Marinha de Mocapajuba em São Caetano de Odivelas em 2014. Para isso, essas lideranças comunitárias estabeleceram alianças com atores locais e extra-locais, como acadêmicos (as), pesquisadores (as), técnicos (as) de órgãos governamentais, entre outros, o que proporcionou, por exemplo, a elaboração de laudos biológicos e socioeconômicos para evidenciar os riscos socioambientais enfrentados pela região. Ademais, observamos que esse conjunto de instituições proporcionou canais de participação sociopolítica, na medida em que propiciaram além de recursos humanos, a oferta de veículos e verbas para a promoção de eventos, seminários e encontros – espaços destinados para a troca de experiências.

Essa participação ativa das mulheres extrativistas costeiras e marinhas conecta-se à ideia de “feminização das lutas”, apresentado por Svampa (2015). Segundo a autora, na América Latina, as mulheres, especialmente aquelas dos setores populares e médios, têm tido um protagonismo cada vez maior nas lutas sociais e na auto organização coletiva. Elas assumem a defesa da vida e do território – e nesse caso do “maretório” –, e muitas vezes se tornam ambientalistas por necessidade, em um processo comparado ao de

“ambientalização das lutas sociais”. O envolvimento das mulheres nesses processos de mobilização evidencia sua capacidade de liderança e articulação, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e sustentável.

O maretório como um horizonte identitário para as mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral da Amazônia paraense

É importante ressaltar que a criação das RESEXs Mar do litoral do Pará não resultou no fim das lutas socioambientais por direitos dos povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos. Prova disso é a presença de suas lideranças comunitárias em diferentes espaços de participação sociopolíticas, reivindicando esses direitos. Neste contexto, a criação da CONFREM em 2008, se constitui em um marco importante nesse processo, já que se caracteriza como uma entidade que foi criada com o objetivo de representar os interesses dos povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos no âmbito nacional (SOUSA, 2022).

Antes da criação da CONFREM, as lideranças dos povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos sentiam-se desfavorecidas e pouco ouvidas em encontros onde predominavam representantes de outros grupos de extrativistas, como o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS). Esse cenário motivou a necessidade de uma entidade que pudesse representar especificamente os interesses dos extrativistas costeiros e marinhos em âmbito nacional.

Esse desejo de representação ganhou força em um encontro realizado em Brasília no ano de 2008, que reunia lideranças de RESEXs de diferentes regiões do Brasil. Nesse evento, uma mulher liderança extrativista costeira e marinha se manifestou, apontando que suas pautas estavam sendo inviabilizadas pela predominância de outras vozes. Esse momento foi o ponto de partida para a criação da CONFREM.

A CONFREM possibilitou a abertura de canais de participação sociopolítica, permitindo que os extrativistas costeiros e marinhos tivessem voz e representatividade. Ela também permitiu que lideranças de diferentes estados pudessem trocar experiências. No caso das mulheres, elas demandaram a criação de uma Secretaria para as Mulheres. Nas palavras de uma interlocutora, liderança da CONFREM: “como liderança mulher, começamos a sentir na pele o machismo. E a gente queria ter dentro da CONFREM a nossa voz, mulher pesqueira, mulher marisqueira, mulher extrativista, mulher coletora. E aí a gente montou a comissão das mulheres” (Trecho de entrevista com uma liderança do litoral do Pará, 2022).

Os desdobramentos dos esforços dessas mulheres na luta pelo reconhecimento de direitos específicos podem ser observados através da criação da Rede Nacional de Mulheres das Águas e das Marés, que atualmente é objeto de pesquisa de umas das autoras deste artigo em seu projeto de doutorado. Através dessa rede, lançada como uma rede local em um evento em Bragança-PA em 2021, as mulheres extrativistas costeiras encontram meios de engajar-se e criar canais de participação sociopolítica, por meio dos quais podem expor suas demandas a representantes da sociedade civil e do Estado. Isso ficou evidente durante nossa participação no II Encontro Nacional das Mulheres das Águas e das Marés, realizado no Pará em julho de 2023:

(...) nós mulheres, que temos nossos direitos silenciados pelo machismo na pesca, pela discriminação social com as ferramentas que nós temos nos espaços no INSS. Se tu fores de batom, de unha pintada, não é reconhecida como pescadora, e ainda te olham assim: tu pescadora? de que mesmo? O sistema nos coloca um rótulo. Para você acessar qualquer política pública dentro da previdência social. Ou você tem que ir com a escama do peixe na costa igual uma sereia ou com a lama do mangue nas costas (...) O marido chega, ele traz o peixe, ela o beneficia, o salga, ela vende, ela congela, mas ela nunca aparece como a trabalhadora, ela é ajudante. Isso serve para nós, nós precisamos nos reconhecer como trabalhadoras, nós não somos só ajudantes. (Trecho do discurso de uma liderança do litoral do Pará, registrado no diário de campo durante a participação no II Encontro Nacional das Mulheres das Águas e das Marés, em 2023).

O termo “maretório” passou a ser utilizado e disseminado pelas lideranças da CONFREM, sobretudo pelas mulheres, em diferentes eventos, encontros e congressos, nacionais e internacionais. Essa expressão ganhou significado e representou a luta por políticas públicas que considerassem as particularidades e necessidades das comunidades extrativistas costeiras e marinhas.

A participação ativa da CONFREM em debates sobre políticas nacionais, como a política de saúde para populações do campo, resultou em conquistas importantes, como a alteração do nome da política para incluir explicitamente as populações das águas, através da portaria nº 2.866 em 2011 (BRASIL, 2011), que instituiu a “Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, das Florestas e das Águas” (BRASIL, 2014).

Outra pauta relevante defendida pela CONFREM, em particular as lideranças do litoral do Pará, é a implementação de uma educação diferenciada, materializada na concepção de uma “Escola das Águas” ou “Escola do Tempo-Maré”. Trata-se de uma proposta de modelo educacional que tenha em suas diretrizes o respeito aos ciclos

produtivos e as necessidades dos povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos. Esta demanda está intrinsecamente ligada a uma abordagem pedagógica específica, denominada por essas lideranças de “Pedagogia da Maré”.

O termo “maretório” também se transformou em um desafio lançado à academia pelas lideranças da CONFREM, buscando a construção conjunta de um conceito que melhor expressasse a identidade e a luta dessas comunidades. Na literatura brasileira, já é possível identificar os primeiros estudos que começaram a explorar esse conceito, com o intuito de contribuir para o debate em diversas áreas do conhecimento, incluindo geografia, antropologia e sociologia (ver por exemplo, FRANÇA, 2022; NASCIMENTO, 2021; PIMENTEL, 2019; SOUSA, 2019, 2022; SOUSA; FRANÇA; ARAOS, 2023).

Considerações finais

O presente artigo se propôs a contribuir para o enriquecimento do debate em torno do conceito de “maretório”, explorando a interseção entre perspectivas ecofeministas construtivistas, de sobrevivência e feminismo comunitário. A análise desenvolvida ao longo deste trabalho nos permite tirar algumas conclusões sobre a relevância dessa reflexão para a compreensão mais profunda desse conceito e sua ligação com as realidades das mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral da Amazônia paraense.

É importante notar que, embora haja estudos que começaram a explorar o conceito de “maretório” na literatura brasileira, muitos deles não exploraram sua origem ou as sujeitas epistêmicas envolvidas, ou seja, as mulheres extrativistas costeiras e marinhas. Como demonstrado ao longo do artigo, a compreensão desse conceito vai além da mera junção das palavras “maré” e “território”. Ele representa a rica e ancestral sabedoria dessas mulheres, suas conexões intrínsecas com a natureza e a forma como elas se constituem como sujeitas epistêmicas.

As mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral da Amazônia paraense se tornaram protagonistas não apenas na defesa de seus “maretórios”, mas também no projeto de construção de uma sociedade mais justa e sustentável. Suas lutas, mobilizações e articulações desempenharam um papel crucial na criação das Reservas Extrativistas Costeiras e Marinhas do litoral do Pará.

A criação da CONFREM foi um marco significativo, conferindo voz e representatividade aos extrativistas costeiros e marinhos a nível nacional. Através da CONFREM, o termo “maretório” ganhou destaque, sendo utilizado para expressar a luta

por políticas públicas sensíveis às necessidades dessas comunidades e para desafiar a academia a colaborar na construção de um conceito que refletisse com precisão sua identidade e luta.

Com base no que foi exposto acreditamos que, a perspectiva do “maretório” transcende a própria palavra. Ela apresenta um horizonte para construção de um feminismo desde a mirada dessas mulheres extrativistas costeiras e marinhas do litoral da Amazônia paraense, que valorizam o conhecimento tradicional, a conexão com a natureza, a justiça social e a participação ativa das mulheres em questões socioambientais. Neste sentido, a construção do conceito de “maretório”, reflete uma resistência ativa às pressões de projetos e empreendimentos associados ao “*ocean grabbing*”, demonstrando como as mulheres extrativistas costeiras e marinhas se tornam agentes de mudanças e lideranças que estão moldando alternativas a exploração capitalista e propondo ideias de futuro sustentável para suas comunidades e o meio ambiente em que vivem.

Referências

ALLEGRETTI, M. H. Reservas Extrativistas: uma proposta de desenvolvimento da Floresta Amazônica. **Revista da Fundação SEADE**, v. 3, p. 23–29, 1994.

ALMEIDA, M. W. B. D. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 19, n. 55, p. 33–52, 2004.

BATISTA, I. M. DA S. **Participação, organização social e desenvolvimento sustentável no contexto da RESEX Mãe Grande de Curuçá**. Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2010.

BATISTA, I. M. S.; SIMONIAN, L. T. L. Implicações políticas, econômicas e socioambientais da RESEX Mãe Grande de Curuçá: perspectivas de desenvolvimento sustentável no estuário paraense? **Novos Cadernos NAEA**, v. 16, n. 1, 30 dez. 2013.

BENNET, N.; GOVAN, H.; SATTERFIELD, T. Ocean grabbing. **Marine Policy**, v. 57, p. 61–68, jul. 2015.

BRASIL. Lei Na 9.985. Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. . 18 jul. 2000.

BRASIL. Portaria nº 2.866. Portaria nº 2.866, de 2 de dezembro de 2011. Institui a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta. . 2011.

BRASIL. Portaria No 2.311. Portaria No 2.311, de outubro de 2014. Altera a Portaria no 2.866/GM/MS, de 2 de dezembro de 2011, que institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta. . 2014.

CARDOSO, A. T. C. et al. **Plano de manejo da Reserva Extrativista Marinha de Soure**. Soure-PA: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), 2018.

CARDOSO, L. M.; GOMES, C. V. A. RESERVA EXTRATIVISTA MARINHA MOCAPAJUBA: A TRAJETÓRIA DE LUTA EM DIREÇÃO AOS MANGUEZAIS AMAZÔNICOS DE SÃO CAETANO DE ODIVELAS/PA. **International Journal of Development Research**, v. 11, p. 45820–45825, 2021.

COSTA, J. **As novas regras do jogo para o acesso aos recursos naturais em Reserva Extrativista Marinha de Tracuateua, no Pará**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais—Belém-PA: [s.n.].

DE LUCCA, L. L. **Tensões e expectativas: as narrativas dos interlocutores da Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande de Curuçá – PA**. Dissertação de Mestrado em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2018.

FERREIRA, E. J. A. **Educação ambiental como instrumento para a gestão na RESEX Marinha Cuinarana, Pará**. Dissertação de Mestrado em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2018.

FERREIRA, L. DOS S. **Políticas educacionais e desenvolvimento: a experiência da Reserva Extrativista Marinha do Soure, Pará**. Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2002.

FRANÇA, J. DA S. N. **Soberania alimentar em maretórios: dinâmicas socioculturais nas marés e nos mangues e a Reserva Extrativista Mãe Grande de Curuçá**. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais—Belém-PA: Universidade do Estado do Pará, 2022.

GONÇALVES, C. W. P. **Amazônia, Amazônia**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

ICMBIO. **Painel dinâmico de informações do ICMBio**. , 2023. Disponível em: <<https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiaN2M1ZDNjZTQtN2VmYy00Y2I3LWJjZmMtYjY0MGQzNWMyZGRlliwidCI6ImMxNGUyYjU2LWMI1YmMtNDNiZC1hZDIjLTQwOGNmNmNjMzU2MCJ9>>

MARÇAL, A. S. **Os desafios para a gestão das Reservas Extrativistas Marinhas na Amazônia: estudo de caso Reserva Extrativista Maracanã/PA**. Dissertação de Mestrado em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2019.

MOREIRA, C. C. S. **Entre a conservação ambiental e a transferência de renda: o Programa Bolsa Verde em uma resex marinha na Amazônia**. Dissertação de Mestrado em Sociologia—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2017.

NASCIMENTO, J. R. DO. **Nos maretórios da Amazônia: os desafios da gestão compartilhada nas Reservas Extrativistas Marinhas do nordeste do estado do Pará**. Tese de Doutorado em Geografia Humana—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2021.

PIMENTEL, M. DA S. A. Comunidades tradicionais em reservas extrativistas marinhas no estado do Pará: Conflitos e resistências. **AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política**, v. 1, n. 1, p. 191–218, 2019.

RODRÍGUEZ, M. P.; LÓPEZ, Y. H. Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro. **CIP-Ecosocial – Boletín ECOS**, v. 10, p. 1–9, 2010.

SANTOS, L. C. B. **Cooperação e conflitos na gestão da Reserva Extrativista Marinha de Maracanã, estado do Pará**. Dissertação de Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2016.

SOUSA, P. V. L. **A minha terra é o mar: a trajetória de um movimento socioambiental no litoral da Amazônia**. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2019.

SOUSA, P. V. L. **Maretório: o giro ecoterritorial dos povos extrativistas costeiro-marinhos do litoral da Amazônia paraense?** Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia—Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 2022.

SOUSA, P. V. L.; ARAOS, F. Del sur de Chile al litoral de la Amazonia brasileña: una mirada exploratoria en torno de los conceptos maritorio y maretório. Em: **Pérez, J. & Márquez, A. (org.) Maritorios y acuatorios latinoamericanos y caribeños. Perspectivas socioculturales e históricas**. [s.l: s.n.]. p. Aceito para publicação.

SOUSA, P. V. L.; ARAOS, F.; ALENCAR, E. F. Reservas Extrativistas Costeiras e Marinhas, povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos e a defesa dos maretórios na Amazônia brasileira. Em: **Silveira, R; Deponti, C.; Thezá, M.; Gác, D. (org.) Actores, territorios y dinámicas regionales de desarrollo: diálogos Brasil-Chile**. 1. ed. Porto Alegre: [s.n.]. p. 373–407.

SOUSA, P. V. L.; FRANÇA, J. DA S. N.; ARAOS, F. **Maretório e as lutas socioambientais dos povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos do litoral da Amazônia brasileira**. Comunicação oral apresentado em IXV Reunião Mercul de Antropologia. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <<https://www.ram2023.sinteseeventos.com.br/>>

SOUSA, P. V. L.; RIBEIRO, T. G. A luta pela terra, o mangue e o mar: a trajetória de um movimento socioambiental no litoral do Pará. **Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais**, v. 10, n. 2, p. 1–20, 2021.

SVAMPA, M. Feminismos del Sur y ecofeminismo. **Nueva Sociedad**, v. 256, p. 127–131, 2015.

32 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Antropologia do Trabalho e Políticas Educacionais” por Giovanna Barros Gomes¹²⁰ e Manu Rocha de Matos¹²¹

O objetivo deste Ateliê de Pesquisa é promover a discussão e análise de estudos antropológicos que investigam realidades educacionais em diferentes contextos etnográficos. Durante o encontro, serão exploradas diversas temáticas relacionadas à Educação Básica, como as condições de trabalho, a precarização, as regulamentações, as moralidades, os movimentos sociais e as reivindicações de direitos, as políticas de trabalho e as políticas educacionais, além dos saberes e fazeres das comunidades educativas pesquisadas. Os trabalhos selecionados para o Ateliê estarão dentro das linhas de produção do conhecimento da Antropologia do Trabalho, Antropologia Política ou das Práticas de Poder, Antropologia das Moralidades e Antropologia da Educação. É fundamental que o desenvolvimento das pesquisas esteja embasado nos referenciais teóricos dos campos específicos e que as metodologias adotadas estejam alinhadas à abordagem etnográfica.

¹²⁰ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Mestra em Antropologia Social (2023) pelo mesmo programa. Bacharel (2020) em Antropologia pela mesma instituição.

¹²¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Bacharel (2021) e licenciado (2022) em Ciências Sociais pela mesma instituição.

33 Aprendendo e ensinando em um laboratório maker: notas de uma pesquisa em construção por Cristiano Kerber¹²² e Djalmo Manfredi Medeiros¹²³

Resumo: Os limites e as possibilidades do “aprender” e a incorporação de novas técnicas de ensino-aprendizagem constituem-se objeto central das discussões teórico-metodológicas nas pesquisas sobre educação nos últimos anos e a educação tecnológica tem figurado como protagonista neste processo. Assim, o objetivo deste trabalho é o de discutir a formação de uma educação tecnológica ativa, prática e socialmente referenciada tendo como base a experiência docente em um laboratório de ensino *maker* em uma escola de educação pública estadual catarinense. Buscamos realizar um exercício de antropologia simétrica (Latour, 1994), atribuindo agência ao mundo material que conforma os processos de aprendizagem, considerando que o sujeito-aprendiz, neste caso, o estudante, não é uma mente que captura informações do meio e as transforma em conhecimento estanque às múltiplas relações que vivencia, mas, que é afetado por tudo o que o rodeia, sendo ele mesmo parte de uma rede dinâmica. A metodologia adotada é a da observação participante, e nossa análise passa pelas reflexões teóricas de autores como Bruno Latour, Tim Ingold e Donna Haraway, a partir de suas provocações sobre a técnica, a tecnologia e a ciência. Além disso, buscamos incitar, e ao mesmo tempo problematizar, a educação tecnológica na prática, dando relevo a seus efeitos pedagógicos e sociais, considerando como pressuposto que um conhecimento relevante pode favorecer a construção de uma outra realidade possível em um mundo em crise.

Palavras-chave: Educação; Tecnologia; Ensino-aprendizagem; Simetria.

Introdução

Esta pesquisa é resultado de observações realizadas no contexto de implementação e os diferentes usos dados a um Laboratório *Maker* em uma escola de educação básica estadual, neste caso, a E.E.B. Prefeito Leopoldo José Guerreiro, situada no município de Bombinhas-SC. Somadas a estas observações, aglutinam-se esforços de teorização a partir das discussões de autores da Antropologia da Técnica e da Ciência, como Bruno Latour, Tim Ingold e Donna Haraway, os quais deslocam o polo de interação criativa e

¹²² Graduado em Ciências Sociais e Mestrando em Sociologia e Ciência Política pela Universidade Federal de Santa Catarina.

¹²³ Graduado em Filosofia pela Universidade Leonardo Da Vinci, Pós-graduado em Ensino de Ciências Humanas pelo Instituto Federal de Santa Catarina e Professor na Secretaria de Educação de Santa Catarina.

consciente dos sujeitos para dar enfoque às relações destes com as “coisas”, com o meio em que vivem, muitas vezes ignorado pelo processo de pesquisa. Portanto, importa dar relevo às relações que são tecidas em meio à tecnologia, das quais faz parte a própria constituição dos sujeitos-aprendizes, os estudantes, neste contexto.

O Laboratório *Maker* consiste em um espaço dedicado às atividades “mão na massa”, podendo ser utilizado em qualquer disciplina escolar, tal proposta vai de encontro com a Base Nacional Comum Curricular (MEC, 2018) e com os conceitos e habilidades que devem ser desenvolvidos com nossos alunos com a finalidade de preparar a juventude para os desafios do futuro, em especial os tecnológicos, que envolvem os conhecimentos praticados nos espaços *maker*.

Tais espaços estão diretamente ligados a tecnologias e para melhor compreensão vamos conceituar o termo “tecnologia”, que é um termo amplo e complexo que se refere ao conjunto de conhecimentos, métodos, técnicas, ferramentas e processos utilizados para criar, desenvolver, fabricar, aprimorar e utilizar produtos, sistemas, dispositivos e serviços que visam satisfazer as necessidades humanas, envolvendo a aplicação prática do conhecimento científico e engenharia para resolver problemas, melhorar a eficiência, a qualidade de vida, a comunicação e a produtividade em uma variedade de campos.

Não podemos minimizar as dificuldades que estão sendo enfrentadas na implantação destes espaços na rede pública, tendo em vista que toda melhoria feita em um setor público depende de investimentos para que seja eficaz e não é diferente na educação tecnológica, pois esta pode significar uma inclusão social e uma transformação da perspectiva econômica de famílias e comunidades de todo o Brasil.

A famosa frase "O conhecimento é poder" é atribuída ao filósofo e cientista político inglês Francis Bacon. Ele viveu no século XVI e XVII e é amplamente reconhecido como uma figura importante na história do pensamento científico e filosófico, tal frase destaca a importância do conhecimento como uma ferramenta poderosa para capacitar as pessoas e influenciar significativamente a sociedade, sua frase ainda se aplica em nosso momento, mas podemos vincular esta afirmação a importância do conhecimento científico tecnológico para às futuras gerações, seja para suas interações sociais ou mesmo para as futuras profissões.

Neste sentido, busca-se implementar um determinado formato de educação tecnológica, corroborando os interesses de uma nova geração de estudantes que, distintamente das anteriores, são nativos digitais. Portanto, aprender a ensinar estes novos

sujeitos constitui-se um desafio, que escolhemos pensar a partir de um ponto de vista “simétrico”, nos termos de Bruno Latour.

A partir destes elementos, realizamos uma pesquisa de cunho qualitativa, tendo na observação participante sua abordagem principal. Para as finalidades desta discussão, não será realizada uma diferenciação dos sujeitos da pesquisa, pois, buscamos argumentar a partir da Educação Tecnológica como prática, em que os dados etnográficos não precisam ser individualizados. Nossa leitura desta realidade parte de uma abordagem sensível, não só às práticas educativas no contexto de Educação Tecnológica, mas nos servindo da observação da própria realidade socioespacial, econômica e cultural mais ampla em que estão implicadas as atividades deste Laboratório *Maker*.

Com este trabalho gostaríamos de oferecer uma crítica reflexiva que coloque frente a frente os pressupostos da Educação Tecnológica tomada como política educacional no contexto da educação pública na contemporaneidade, e as análises de antropólogos/as da Ciência e das Técnicas que vêm discutindo as transformações da sociedade capitalista. Com base no reconhecimento dos limites do ensino-aprendizagem na atualidade e no papel de educadores, buscamos construir uma Educação Tecnológica que seja ativa, prática e socialmente referenciada.

Educação tecnológica e a construção dos saberes

A educação tecnológica é uma abordagem educacional que visa preparar os indivíduos para compreender, usar e criar tecnologias de maneira crítica, ética e eficaz. Ela engloba a aquisição de conhecimentos, habilidades e atitudes relacionadas à tecnologia e à sua interação com a sociedade, o ambiente e outras disciplinas, enquanto a ciência estuda as questões naturais e busca compreender as leis que os regem, a educação tecnológica vai além, explorando a aplicação prática desses conhecimentos em soluções e inovações concretas.

Um conceito mais amplo de educação tecnológica pode ser construído com base em vários pontos fundamentais, como por exemplo, a educação tecnológica deve envolver uma compreensão profunda do que é a tecnologia, seus impactos na sociedade e suas interações com outros campos do conhecimento, incluindo o entendimento de como as tecnologias são desenvolvidas, inovadoras e utilizadas.

Além do conhecimento teórico, a educação tecnológica deve fornecer habilidades práticas para utilizar e manipular tecnologias, abrangendo desde a operação de dispositivos até a programação, o *design* e a resolução de problemas técnicos sem deixar

de lado a capacidade de analisar de forma crítica as tecnologias e os sistemas tecnológicos, que se faz cada dia mais essencial, envolvendo a compreensão das implicações éticas, ambientais, sociais e econômicas das tecnologias, bem como a habilidade de avaliar sua eficácia e relevância.

A educação tecnológica deve incentivar a inovação e a criatividade, encorajando os alunos a pensarem além do convencional e a desenvolverem soluções originais para problemas tecnológicos presentes em suas vidas, independentemente da natureza do problema a solução pode sair destas práticas, que instrumentaliza os educandos a enfrentar os desafios de uma forma eficiente, podendo ser usados os pilares da computação, dividindo esse problema em etapas, posteriormente agrupando os semelhantes e por fim gerando um algoritmo.

Uma sala de tecnologia bem equipada para alunos da rede pública deve conter uma variedade de equipamentos e recursos que promovam a aprendizagem e a experiência prática com tecnologia. Nesse sentido, o Laboratório *Maker* estudado encontra-se relativamente bem equipado com notebooks, que são essenciais para os alunos acessem a internet, executem aplicativos, desenvolvam projetos e pratiquem habilidades de informática e programação.

A conexão à internet de alta velocidade é fundamental para pesquisa, comunicação *online* e acesso a recursos educacionais na nuvem, no entanto, nesse quesito ainda estamos em desenvolvimento, pois apesar de haver acesso a internet no lócus estudado, esta ainda não supre a demanda idealizada para os projetos. Levando em conta que nossa base de ensino é conectada, como previsto pela BNCC, dispomos de uma variedade de *softwares* educativos que são relevantes para o processo de aprendizagem, incluindo programas de produtividade, ferramentas de programação, aplicativos de edição de mídia, que em sua maioria operam de forma conectada.

Além disso, os Laboratórios *Maker* dispõem de projetores que podem ser usados para apresentações, proporcionando aulas mais interativas e atraentes para o público estudantil, impressoras 3D e cortadeiras a laser para a execução de projetos úteis e com significado para a vida do educando. Câmeras digitais com boa qualidade de gravação para atividades de fotografia e vídeo, e criação de conteúdo multimídia e documentos também estão disponíveis.

As possibilidades são tantas que por muitas vezes somos surpreendidos pelo interesse dos alunos, que a exemplo desta unidade, possibilitou a criação de uma rádio

estudantil comunitária *online*, que se realizou através deste espaço, conectando o interesse do aluno ao ambiente escolar.

Os kits de eletrônica e robótica são de qualidade, bem como componentes eletrônicos, sensores e placas programáveis como Arduino ou Microbit são excelentes para ensinar programação e eletrônica de forma prática.

O mobiliário, neste caso, foi pensado especificamente para este fim, portanto são de altíssima qualidade; trata-se de mesas, cadeiras e estantes que se adaptam ao ambiente tecnológico e proporcionam um espaço confortável para trabalhar.¹²⁴

Estudos científicos, como os realizados por Vygotsky (2008), ressaltam a importância da linguagem oral na aprendizagem e na relação construtiva entre a formação do pensamento e a aquisição de novos conhecimentos socialmente relevantes. Justamente, uma rádio comunitária oferece um ambiente para o desenvolvimento das habilidades de comunicação oral e escrita dos alunos, à medida que eles planejam, escrevem roteiros e apresentam programas, entrevistas e notícias.

Na teoria da autodeterminação, proposta por Deci e Ryan (1985), destaca-se que a motivação dos alunos está diretamente relacionada à sensação de autonomia, competência e pertencimento que são amplamente desenvolvidas com a criação e operação de uma rádio escolar que pode proporcionar oportunidades para que os alunos exercitem essas necessidades psicológicas básicas, aumentando seu engajamento nos estudos.

Como resultado, obtemos uma aprendizagem significativa que desempenha um papel fundamental no processo educacional, especialmente para estudantes que têm contato com seus objetos de estudo, valorizando a construção ativa do conhecimento pelo estudante, tornando os conteúdos mais relevantes, rigorosos e transferíveis.

Quando os educandos acessam conteúdo relacionado ao seu contexto social e associam ao que já sabem e relacionam com seus interesses pessoais, a motivação intrínseca aumenta. Isso significa que eles estão mais dispostos a aprender e se envolvem ativamente no processo educacional. A tecnologia pode ser operacionalizada neste sentido.

Segundo Bortolazzo (2020), o termo tecnologia não se limita apenas a dispositivos eletrônicos, como computadores e smartphones, mas abrange uma ampla gama de áreas,

¹²⁴ Todos esses elementos encontram-se descritos em documento oficial veiculado pela Secretaria de Educação de Santa Catarina chamado de “*Caderno de orientações Educação Maker: implantação de espaços makers na rede estadual de ensino*” (SED/SC, 2022).

incluindo medicina, transporte, energia, agricultura, comunicação, indústria, entretenimento, entre muitas outras, conectando-se com as mais diversas áreas do conhecimento e se mantém em constante evolução e desempenha um papel fundamental na sociedade contemporânea, moldando nossa maneira de viver, trabalhar e interagir com o mundo, assim como nas sociedades de outros tempos e que foram marcadas pelo impacto tecnológico.

É importante notar que a tecnologia pode ser tanto física quanto digital, variando desde máquinas industriais até softwares e algoritmos complexos, desempenhando um papel central no avanço da civilização e na resolução de desafios globais, mas também levanta questões éticas, sociais e ambientais que exigem consideração cuidadosa.

Assim sendo, afirmamos que estes espaços são fundamentais na formação integral dos indivíduos, pois quando falamos de inserção social em um mundo globalizado, necessariamente estaremos tratando de tecnologias.

Quando apresentamos aos alunos termos como lógica de programação ou mesmo algoritmo percebemos que ficam preocupados, como se estivessem em um campo desconhecido, quando na verdade eles apenas desconhecem os termos e que com o desenvolvimento das explicações o levamos a perceber que estas práticas fazem parte de seu dia a dia, mas que agora serão feitos de forma organizada e consciente.

A Cultura Digital diz respeito às novas experiências, aos novos modos de representar o mundo, às distintas relações entre sujeitos e máquinas. Engloba também os meios de comunicação e os desenvolvimentos permitidos a partir do digital, da multimídia, dos computadores em rede e das formas com que o digital vem alterando outros meios: dos livros aos filmes, dos telefones aos televisores. Denomina também uma série de novas práticas de sociabilidade, inclusive aquelas dos processos de formação e conduta dos sujeitos que ocorrem pela via das redes digitais. Uma educação ao estilo móvel, expresso, em que conhecimentos são transmitidos sob medida. (Bortolazzo, 2020, p. 326)

Aliado aos espaços de tecnologia, no ano de 2022 foi incluído na BNCC um complemento direcionado especificamente para a computação, tratando o tema de forma específica e aprofundada, desde a pré-escola até o ensino médio. Este caderno, quando associado ao espaço maker, faz potencializar os conhecimentos, pois implica na aplicação prática do que foi teorizado anteriormente, gerando uma experiência muito rica de aprendizagem. A partir dele, podemos conceber práticas plugadas e desplugadas, o que inclui nesse processo as escolas que não dispõe de laboratórios de tecnologia, mas

ressaltamos a importância do acesso de todos os estudantes a laboratórios e que proporcionem o contato com as múltiplas possibilidades que estes espaços podem representar na perspectiva de futuro das gerações que estão em processo de formação.

Assim sendo, temos uma proposta de educação voltada aos interesses e demandas desta geração, a qual nasce conectada e que fará uso das tecnologias digitais de forma cotidiana. Cada dia mais equipamentos serão somados às vidas dos estudantes, portanto, importa obter o melhor resultado possível, que passará pela habilidade de compreender o funcionamento dessa sociedade e de suas tecnologias de um modo diferenciado.

Os processos de ensino-aprendizagem: uma perspectiva simétrica

A prática docente constitui-se em um desafio constante, afinal, como sempre gostava de lembrar o mestre Paulo Freire, ninguém educa ninguém e ninguém educa a si mesmo, a educação é um processo coletivo mediado pelo mundo¹²⁵. Dito isso, concebe-se a educação e, em seu âmbito, a circunscrição de processos de ensino-aprendizagem, como algo dinâmico, vivo e aberto. Além disso, ensinar e aprender está em constante atualização.

Como enuncia o pesquisador Bruno Latour (1994), vivemos em uma realidade povoada de hibridizações, as quais proliferam a despeito de nossa capacidade de demarcar a realidade de modo asséptico e objetivista como queriam os precursores das ciências sociais. Os “híbridos”, figuras centrais do processo de construção de conhecimento e argumentação na Teoria Ator-Rede¹²⁶ de Latour, são entidades ou formações compostas da mistura de elementos que, à priori, não estariam vinculados, como elementos sociais e naturais, culturais e materiais.

Para Latour, os híbridos são atores, ou seja, possuem a capacidade de interagir socialmente, e os mesmos desafiam a lógica cartesiana da divisão entre natureza e cultura. Hibridizações emergem a todo tempo a partir das complexas relações estabelecidas entre humanos e não-humanos, em todos os ambientes e contextos possíveis. Em seus ensaios acerca de uma Antropologia Simétrica, o autor busca desvendar estas relações, não como modo de apresentar uma explicação que seja melhor ou mais completa que a dos próprios

¹²⁵ Em *A Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 1987), o autor explicita as bases de sua abordagem pedagógica revolucionária, nas quais nos inspiramos.

¹²⁶ A Teoria Ator-Rede é uma abordagem científica do campo das ciências sociais que considera em termos metodológicos e teóricos que todas as coisas, sejam do domínio humano ou não-humano, possuem capacidade de ação e interferência sobre os demais. Esta abordagem foi largamente explicitada em textos como *Reagregando o Social* (2012) e *Jamais Fomos Modernos* (1991).

atores envolvidos (LATOURE; WOOLGAR, 1997), mas de “seguir as coisas através das redes em que elas se transportam, descrevê-las em seus enredos” (LATOURE, 2004, p. 397).

Este projeto científico é simétrico em dois níveis distintos. Em primeiro lugar, não atribui estatuto especial ao pesquisador, ou ao objeto pesquisado, mas os coloca em perspectiva, considerando a própria relação de pesquisa como elemento de seus resultados. E, em segundo lugar, a concepção simétrica acerca das hibridizações também permite considerar todos os atores de uma relação como atuantes a partir de seus domínios. Este é um avanço significativo na teoria social que, até meados dos anos 70, considerava que o atributo social poderia ser dado apenas aos seres humanos e o que faziam, enquanto os demais elementos eram tão somente “coisas” de um determinado contexto. Atribuir atuação a estas “coisas” é dar relevância às múltiplas afetações que povoam o cenário social cotidianamente. Na produção dos fatos científicos, Bruno Latour (1997) problematizou a manipulação das substâncias pelos cientistas, considerando o laboratório como espaço social por excelência. De outro modo, podemos pensar o laboratório *maker* de forma simétrica, compreendendo que os objetos ali presentes não são apenas “coisas” de um contexto, mas mediadores de um processo mais amplo de produção e reprodução de conhecimentos nos quais todos atuam.

Neste sentido, vivemos em um contexto de interações bastante interessante para analisar a técnica e a tecnologia no ensino-aprendizagem, afinal, o próprio domínio das tecnologias de informação e comunicação, como celulares, tablets e microcomputadores, não podem ser observados como descolados da relação social em que se inserem. Nossos corpos são movidos por estas e outras tecnologias. No limite, estamos em uma dinâmica de hibridização constante.

No Manifesto Ciborgue (Haraway, 2009), escrito pela filósofa e antropóloga Donna Haraway, a provocação central trata-se da representação do humano impingido de uma nova natureza, está caracterizada pela cibernética, e da necessidade de se repensar a política e, por que não, a sociedade como um todo.

Mas, basicamente, nessa perspectiva, as máquinas não eram vistas como tendo movimento próprio, como se autoconstruindo, como sendo autônomas. Elas não podiam realizar o sonho do homem; só podiam arremedá-lo. Elas não eram o homem, um autor para si próprio, mas apenas uma caricatura daquele sonho reprodutivo masculinista. Pensar que elas podiam ser outra coisa era uma paranoia. Agora já não estamos assim tão seguros. As máquinas do final do século XX tornaram completamente ambígua a diferença

entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocria e aquilo que é externamente criado, podendo-se dizer o mesmo de muitas outras distinções que se costumavam aplicar aos organismos e às máquinas. Nossas máquinas são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes. (Haraway, 2009, p. 41-42).

Trata-se aqui de se pensar em um novo materialismo, mais dialético, em que a tecnologia construída pelo homem para que esta lhe servisse indefinidamente, no plano das coisas atual, encontra-se sob constante processo de atualização interna, sob suas próprias regras, e contribuindo para o risco e a crise sistêmica global. Qual o papel dos agentes humanos nisso? Como avalia a autora, a nossa inércia é um sintoma bastante problemático diante do conjunto de transformações ocorridas nas últimas décadas.

Contudo, o ciborgue não é um problema a ser resolvido, mas uma questão a ser incorporada. “Assim, meu mito do ciborgue significa fronteiras transgredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades – elementos que as pessoas progressistas podem explorar como um dos componentes de um necessário trabalho político.” (Haraway, 2009, p. 45).

A autora, dessa forma, nos provoca pessoalmente a repensar o papel da escola e da política (que é estruturante do espaço escolar) diante destas novas tecnologias, seus riscos, problemas e oportunidades. Ao tratarmos de uma Educação Tecnológica ativa, viva e aberta, queremos falar, justamente, de uma crítica a um convencionalismo educacional que, mesmo que traga o objeto para a relação, se não o considera parte de uma dinâmica mais ampla de poderes e fazeres determinantes na relação ensino-aprendizagem, continua por corroborar com uma perspectiva limitada para as vivências destes estudantes em seu processo formativo. Em outras palavras, trazer tablets, aplicativos, microcomputadores, robôs, entre outros elementos técnicos, para dentro de uma sala de aula não é fazer Educação Tecnológica, é necessário permitir a mistura, a hibridização, e instrumentalizar de senso prático as novas gerações a partir de uma interação crítica com a tecnologia.

De outro modo, Donna Haraway nos alerta que a ficção do ciborgue pode contribuir ao questionamento de padrões e papéis naturalizados que concernem a marcadores de gênero e raça, por exemplo. Uma das questões observadas em campo que serão descritas com mais detimento na seção a seguir reflete isso. As jovens mulheres, desde o espaço escolar mais primordial, sofrem os processos classificatórios que as impedem de acessar experiências técnicas reservadas aos jovens homens. São tidas como

mais aptas ao cuidado e trabalhos detalhistas ou mais “leves”, enquanto ao gênero homem é permitido adentrar os espaços sociais agonísticos, que envolvem, principalmente, esportes e a tecnologia.

As feministas têm argumentado, recentemente, que as mulheres estão inclinadas ao cotidiano, que as mulheres, mais do que os homens, sustentam a vida cotidiana e têm, assim, uma posição epistemológica potencialmente privilegiada. Há um aspecto atrativo nesse argumento, um aspecto que torna visíveis as atividades femininas não valorizadas e as reivindicam como constituindo a base da vida. Mas: “a” base da vida? E o que dizer sobre toda a ignorância das mulheres, todas as exclusões e negações de seu conhecimento e de sua competência? O que dizer do acesso masculino à competência cotidiana, o acesso ao saber sobre como construir coisas, desmontá-las, jogar com elas? Que dizer de outras corporificações? (HARAWAY, 2009, p. 97-98).

Com esta reflexão, é necessário problematizar também as categorias de gênero, racialidade, classistas e mesmo considerações capacitistas que povoam os processos de ensino-aprendizagem para discutir quem é o ser-humano “capaz” de acessar a tecnologia, a técnica e a ciência e, conseqüentemente, operá-las criticamente. Quais são as “habilidades” necessárias para tal? E, o principal, onde consegui-las?

Nesse sentido, precisamos trazer à baila a ideia de experiência e como esta é constitutiva do conhecimento, nos termos de Tim Ingold, de um conhecimento incorporado.

Nos ensaios presentes na coletânea *Estar Vivo* (2015), de Ingold, são traçados novos horizontes de reflexão acerca de uma antropologia que se queira simétrica, ou seja, que não passe da individuação da experiência humana e de sua agência como oposição ao mundo da matéria, doutro modo, que busque compreender as múltiplas relações que são estabelecidas entre domínios distintos da vida social. Desta forma, sob a luz das ideias de Ingold, podemos pensar criticamente acerca das relações estabelecidas entre os indivíduos e as novas tecnologias e de que forma a Educação Tecnológica pode constituir-se como uma “educação da atenção”, nos termos do autor.

Segundo Ingold (2015), estar vivo é movimentar-se, conhecer e descrever o mundo, pois, o autor parte do pressuposto gibsoniano¹²⁷ de que o mundo da matéria não está inscrito na “vida” em abstrato, mas, os objetos possuem vida própria e se relacionam

¹²⁷ James Gibson foi um importante psicólogo estadunidense, que teve uma influência fundamental sobre os estudos antropológicos devido à sua perspectiva de que a formação dos processos cognitivos é dependente das experiências do corpo em relação com a natureza. A esta perspectiva foi atribuído o título de psicologia ecológica, a qual se contrapõe a convicção em capacidades inatas da mente ou no papel ativo do intelecto na construção do mundo visual.

conosco, conduzindo nosso processo cognitivo e afetivo. Em um de seus ensaios mais famosos, o *Andando na prancha* (Ingold, 2015), o autor demonstra através de um detalhamento progressivo do processo de construir uma estante de madeira como pensa as condições em que as relações entre o humano e os objetos materiais se dão:

O que significa dizer que, na realização de alguma tarefa, uma ferramenta é usada? Podemos supor que o uso seja o que acontece quando um objeto, dotado de certa função, é colocado à disposição de um agente, que almeja determinado propósito. Quero cortar uma prancha, e tenho um serrote. Então uso o serrote para cortar a prancha. [...] está claro que preciso de mais do que serrote para cortar a madeira. Preciso do cavalete para servir de apoio, preciso das minhas mãos e dos meus joelhos, respectivamente, para segurar o serrote e manter a prancha no lugar, preciso de cada músculo do meu corpo para fornecer a força que impulsiona o serrote e para manter o equilíbrio enquanto trabalho, preciso dos meus olhos e ouvidos para monitorar o progresso. Mesmo a própria prancha se torna parte do equipamento para o corte, nela o sulco que se vai desenvolvendo ajuda a orientar o trabalho. Cortar madeira, então, é um efeito não do serrote apenas, mas de todo o sistema de forças e relações criado pelo envolvimento íntimo do serrote, do cavalete, da peça e do meu próprio corpo. O que é feito então do nosso conceito de uso? (Ingold, 2015, p. 102).

A partir desta avaliação do processo que pode ser considerado absolutamente simples e trivial, pode-se refletir sobre como as relações técnicas envolvem boas doses de experiência para que se concretizem efetivamente. O “fazer” é sempre conduzido por uma dinâmica de criação de significados e habilidades que não são inatas, mas são construídas à medida em que as relações são tecidas na prática, no cotidiano. Conceber a ideia de uma “prancha de madeira”, ou no caso que estamos estudando, imaginar um pequeno robô operado com sistema arduino é algo distante de produzir na prática este material.

A concepção de educar para a atenção, presente nos trabalhos de Ingold, reflete sua convicção central de que precisamos, na verdade, “habitar o mundo”. Em que sentido? No sentido da constituição de hábitos, como modos de estar em uma corrente de ação, ou seja, em um fluxo de eventos e acontecimentos que forjam os sentidos e estão fora de nosso controle. Como menciona Ingold (2015), o hábito é “[...] o próprio princípio de produção, em que um eu que habita em suas próprias práticas é recursivamente gerado por elas” (Ingold, 2020, p. 40).

Assim, o fazer educacional em um laboratório *maker* implica colocar-se em perspectiva e compreender que a dinamogênese pela qual passam as relações de ensino-aprendizagem em um mundo habitado por outros não está sob comando de um professor que interfere sobre os demais ativamente, e os estudantes recebem essa influência passivamente. Como demonstrado a seguir, este espaço é campo de múltiplas interferências que corroboram a necessidade apresentada por Ingold, e pelos demais autores mobilizados, de observarmos e nos movimentarmos, considerando que a agência está em múltiplos polos das relações e, à medida em que produzimos, em que fazemos algo na prática, por meio da experiência coletiva, constituímos o próprio ser e a sua autonomia como sujeitos perante um mundo em desequilíbrios e crises, no qual o conhecimento incorporado é fundamental.

O laboratório *maker* e suas possibilidades

Como observado em nossas incursões no desenvolvimento de atividades técnico-científicas ao longo do ano de 2023, a experiência dos alunos em uma sala de tecnologia pode ser enriquecedora e ter um impacto significativo em suas vidas, proporcionando-lhes uma série de aprendizados e habilidades práticas que são altamente relevantes no mundo contemporâneo. Como problematizado por Haraway (2009), às máquinas, ou seja, a tecnologia, estão cada dia mais vivas e autônomas, portanto, a Educação Tecnológica tem demonstrado ser uma ferramenta importante nas interações com este mundo que, objetiva e subjetivamente, se difere do encontrado por gerações anteriores. O nativismo digital impõe novos desafios às fronteiras criadas entre a escola e o mundo. Na verdade, nossos estudantes, na realização de seus projetos, têm demonstrado que estas fronteiras são mais superficiais e ilusórias do que pensávamos.

Quando estimulados por meio de uma prática técnica e desenvolvem práticas de seu interesse, os alunos podem ter experiências diversas que contribuem na construção de modos de ser e fazer realizantes, como verificado nas próximas narrativas destes. Após o contato com as diversas possibilidades apresentadas em uma sala de tecnologia, dentre as que experienciamos, temos como as mais relevantes as que constituem esse ser social/tecnológico (pensando que não há mais uma distinção tão delimitada acerca disso). Trata-se, pois, de uma educação da atenção, que nos termos de Tim Ingold refere-se à capacidade de desenvolver e articular conhecimentos por meio de uma aprendizagem ativa, processual e realizada conforme seus contextos de ação. Como ele descreve em sua teorização, não se trata de basear-se na dicotomia inato/adquirido, que povoou com tanta

predominância o debate científico sobre educação e práticas pedagógicas, mas, compreender a inter relação entre aprendizado e meio de vida, e como o conhecimento é fruto de um processo constituído a muitas influências.

O primeiro ponto a observar é que os mecanismos (se assim podemos chamá-los) que garantem a capacidade de falar da criança não são construídos num vácuo, mas emergem no contexto do envolvimento sensorial dela em um ambiente altamente estruturado. (Ingold, 2010, p. 15).

Ao utilizar a aquisição de linguagem por parte das crianças, Ingold expõe essa dimensão inter-relacionada dos processos de aprendizagem. Podemos conceber o mesmo para outros tipos de aquisição e níveis de aprendizagem, como na Educação Tecnológica. Observou-se que a alfabetização digital torna-se elemento fundamental no presente dos estudantes, ou seja, em seu cotidiano como sujeitos sociais e tecnológicos que vivenciam esta realidade em suas múltiplas facetas.

De um modo cumulativo, os estudantes constroem um conhecimento basilar sobre o uso e experimentação técnica dos computadores, dispositivos móveis e softwares, em um processo de afetação que envolve atos criativos dos sujeitos, mas, dentro dos limites oferecidos pela própria máquina. Estão, portanto, simetricamente contingenciados pelas condições sociais que os envolvem. Deste feixe de relações constituem-se ativamente as capacidades de “navegar” na internet, usar aplicativos diversos (bem como compreender o seu funcionamento e lógica internos), criar e ler documentos, ou como sempre reafirmamos, interpretar esses documentos a partir de suas próprias dinâmicas, habilidade esta que torna-se essencial no mundo do trabalho e em suas dimensões pessoais.

Algo observado no decorrer das aulas (e que será explorado com mais ênfase em trabalhos posteriores) é que o processo cumulativo de experiências no Laboratório *Maker* contesta as indagações originais sobre a importância da Educação Tecnológica; os estudantes não participam das aulas maker para jogar os jogos, formatar documentos, aplicar técnicas em softwares e hardwares, fazem tudo isso evidentemente, mas, desenvolve-se coletivamente uma capacidade de ler o mundo criticamente. A dúvida e curiosidade intuitiva de que dispõem-se para constituir novos conhecimentos, estes filtrados por técnicas dialógicas, bem como a consolidação de conhecimentos curriculares que produzem um novo conjunto de representações sobre o mundo (Ingold, 2010), permite compreender esta uma forma de educar privilegiada, pois, reúne o conhecimento acumulado e sistemático socialmente referenciado, com as múltiplas possibilidades contidas na Ciência & Tecnologia contemporânea.

Nas aulas, realizamos conjuntamente um trabalho de interpretação com base na própria tecnologia, considerando-a como objeto de análise e exame contínuos. Aprende-se a avaliar informações online, distinguir fontes confiáveis de dados e discernir entre notícias reais e falsas. Em um período histórico de avanço do negacionismo científico e do uso de *deep fakes* e inteligência artificial de modo irresponsável e irrefletido, este modo de apreender demonstrou-se como eficiente na produção de uma crítica acompanhada de uma prática.

Desenvolver as técnicas de resolução de problemas, enfrentando desafios técnicos, muitas vezes, de seu próprio cotidiano, emergiram em nossas aulas como prática constante. Os estudantes buscam identificar problemas e inferir quanto a soluções por meio da testagem hipóteses e da tomada de decisões assertivas, apresentando maior eficiência em seus resultados, estimulando a criatividade e inovação tecnológica oferecendo oportunidades para que coloquem suas ideias em evidência. Os estudantes podem criar arte digital, projetar *sites*, desenvolver aplicativos, editar vídeos e explorar várias formas de expressão criativa que já repercutem na própria estrutura escolar¹²⁸.

Nos aspectos da programação e codificação, aprender a programar é uma experiência valiosa, isso não apenas abre portas para futuras carreiras em tecnologia, mas também promove o pensamento lógico e a compreensão de como a tecnologia funciona e como utilizá-la a seu favor mesmo em situações de comunicação e colaboração. As ferramentas tecnológicas facilitam a comunicação e a colaboração entre os estudantes, fazendo com que aprendam a trabalhar em equipe online, participar de projetos colaborativos e compartilhar ideias com pessoas de todo o mundo. Fortalece-se, assim, uma dinâmica relacionada mediada por aparatos técnicos que, até a pandemia de COVID-19, eram opacos para a maioria da população.

Apesar dos múltiplos efeitos positivos observados, essa e outras experiência precisam contribuir no desenvolvimento aprofundado de responsabilidade digital no âmbito da sociedade, ao começar pelos mais jovens, pois, é frequente que a Educação Tecnológica seja transmitida desconectada da consciência em relação aos efeitos perniciosos do mau uso das tecnologias disponíveis. Compreender as implicações éticas e legais da tecnologia é fundamental nos dias atuais e pressupomos que com o passar do

¹²⁸ Em 2023, os estudantes, com coordenação da equipe docente, criaram uma rádio comunitária, sediada na escola, em que realiza-se a transmissão de jogos eletrônicos, músicas, entrevistas, notícias e comunicados oficiais, entre outros propósitos.

tempo será ainda mais. Neste sentido, os estudantes também estudam sobre segurança *online*, privacidade de dados e sobre condutas responsáveis e éticas nas redes sociais.

Em uma dimensão mais localizada, o mundo do trabalho também tem se tornado menos difuso para os estudantes. Considerando que as condições para o empreendedorismo e as oportunidades de carreira profissional já não são as mesmas de outrora, e o contexto de profunda desigualdade socioeconômica que afeta o Brasil, incluindo, o litoral catarinense do qual partimos, incentiva-se que se parta das tecnologias disponíveis para explorar novos campos empreendedores, como na criação de aplicativos ou na implementação de negócios online com o uso de ferramentas acessíveis a todos. Neste sentido, a tecnologia também abre portas para uma ampla gama de carreiras em tecnologia da informação, desenvolvimento de software, design gráfico, marketing digital e muitas outras que ainda estão surgindo ou mesmo substituindo formas antigas, que caem em desuso com a globalização e o acesso a internet e a tecnologia que conectam os estudantes ao mundo. O aprendizado multicultural e a participação em iniciativas de impacto social relevante também podem ser mediados pelas tecnologias da informação e comunicação.

Desde o âmbito mais técnico, do aprendizado, passando pelo trabalho, procuramos identificar objetivamente os fulcros de desenvolvimento dos quais os estudantes têm se apropriado para a construção de uma vivência socialmente engajada e satisfatória, com todos os limites existentes nisso em uma sociedade capitalista como a nossa. Entre estes limites está a questão ambiental, ainda muito mal elaborada no campo da pesquisa tecnológica, a qual prescinde de produzir meios menos poluentes de produção tecnológica, para as quais podemos dispor das próprias tecnologias existentes como parceiras neste projeto. Tal consciência precisa ser construída subjetivamente nos estudantes desde os primeiros momentos de contato com a tecnologia no processo de aprendizagem.

Como modo de encerrar, não poderíamos deixar de assumir a qualidade do Laboratório Maker, com suas ferramentas e a partir de uma formação adequada dos profissionais que a operam quanto à perspectiva socioemocional dos estudantes abrangidos. Na observação das aulas, podemos listar entre os impactos positivos, a potencialização da autonomia e confiança dos estudantes à medida em que envolvem-se na resolução de problemas por meio da criação de projetos científicos. A mobilização das habilidades apreendidas informa uma experiência sensorial, cognitiva e afetiva que os desloca de um ponto inicial a um outro ponto mais adiante, em que há exercício da

criatividade e da criticidade. A partir disso, podemos afirmar que a Educação Tecnológica contribui para a desconstrução de lógicas de dependência e de submissão a própria digitalização da vida, em que nos tornamos sujeitos inertes e autômatos. Em um mundo em crise, podemos inferir que esta prática pedagógica de experimentação operada através do Laboratório Maker empodera de modo a romper fronteiras estabelecidas e proporcionar novas possibilidades de presente e futuro a esta geração.

Considerações finais

À guisa de conclusão, esta pesquisa em construção emergiu de observações minuciosas e coletivas acerca da implementação, os usos e efeitos de um Laboratório Maker em uma escola de Educação Básica Estadual de Santa Catarina. A consonância com as teorias antropológicas de autores como Bruno Latour, Tim Ingold e Donna Haraway nos permite fazer cruzamentos entre os elementos da experiência prática nos processos pedagógicos e uma reflexão crítica e posicionada acerca do papel que a Educação Tecnológica pode realizar em nossa sociedade contemporânea.

Como buscamos demonstrar, o Laboratório Maker como espaço de aprendizado prático e tecnológico alinha-se à Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e encontra-se em processo de implantação nas escolas estaduais de Santa Catarina conforme adequação estrutural das unidades com o intuito de preparar os estudantes para os desafios tecnológicos do presente e do futuro. No entanto, essa dinâmica enfrenta imensos impasses, principalmente causados pelo desfinanciamento da educação pública, e questões estruturais da sociedade capitalista que impedem ou dificultam a inclusão social de comunidades menos favorecidas, sendo este o caso de diversas famílias atendidas pela escola em que essa pesquisa se realizou.

Em razão disso, este trabalho fundamenta-se em um agir esperançoso de que Educação e Tecnologia possam andar de mãos dadas, e não como dicotômicas ou sob tensão constante devido aos problemas inerentes ao domínio tecnológico empresarial como está dado. A simples inclusão de equipamentos em uma sala de aula não se traduz em Educação Tecnológica, no entanto, a estruturação do Laboratório Maker nos parece oferecer as condições apropriadas de uma perspectiva simétrica em relação às novas técnicas e ao mundo digitalizado que emerge à nossa volta. Neste sentido, enquanto as práticas pedagógicas experimentais do Maker nos ajudam, literalmente, a fazer, a literatura crítica da Antropologia da Técnica e da Ciência nos ajuda a pensar.

Portanto, esta pesquisa também destaca a necessidade de uma abordagem simétrica no ensino-aprendizagem, conforme defendido por Bruno Latour, que considera tanto os humanos quanto às tecnologias como atores na construção do conhecimento. A visão de Donna Haraway também nos acrescenta profundamente, pois, o seu ciborgue desafia as normas de gênero e raça e levanta questões importantes sobre quem tem acesso à tecnologia e como ela pode ser usada, inclusive, na educação.

Neste ínterim, a abordagem de Tim Ingold sobre a importância da experiência e da educação da atenção aprimoram nossa condição de refletir sobre como a educação tecnológica pode nos ajudar a compreender mais profundamente as relações entre os seres humanos, as tecnologias e o mundo material como um todo. A ideia de "habitar o mundo" e a ênfase na formação de hábitos refletem a importância de uma abordagem prática e vivencial na educação tecnológica e é o que estamos tentando fazer.

Estes constituem-se como ensaios, como processos ainda em curso. Em última análise, esta pesquisa contribui para uma reflexão crítica sobre a educação tecnológica no contexto da educação pública, destacando a importância de uma abordagem ativa, prática e socialmente referenciada que prepare os estudantes, os maiores interessados, para um mundo cada vez mais tecnológico e interconectado. Enfatizamos, por fim, a necessidade de considerar não apenas os aspectos técnicos, mas também as dimensões sociais, culturais e éticas das tecnologias no processo educacional. Esta é a questão central, não uma coisa de cada vez, tudo simetricamente alinhado. Há muito por fazer, que nossas tecnologias sejam como uma espécie companheira neste caminho, não como inimigos. As lutas sociais, a ação coletiva e o aprendizado democrático determinarão isso.

Referências

BORTOLAZZO, Sandro Faccin. Das conexões entre cultura digital e educação: pensando a cultura digital na sociedade contemporânea. **ETD-Educação Temática Digital**, Campinas, SP v.22, n.2p. 369-388 abr./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/8654547/22388>. Acesso em: 13 jun. 2023.

DECI, E.L. & RYAN, R.M. **Intrinsic motivation and self-determination in human behavior**. New York: Plenum, 1985.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do Século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do Ciborgue**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009, p. 33-118.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. In: **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

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

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro (entrevista do autor à revista). **Mana**, 10(2), 2004, p. 397-414.

MEC. **Base Nacional Comum Curricular**. 2018. Disponível em: Base Nacional Comum Curricular - Educação é a Base (mec.gov.br). Acesso em: 22/09/2023.

SED/SC. **Caderno de orientações Educação Maker: implantação de espaços makers na rede estadual de ensino** / Governo de Santa Catarina, Secretaria de Estado de Educação. Florianópolis: Secretaria de Estado da Educação, 2022.

VYGOTSKY, Lev. **Pensamento e Linguagem**. Ed. Ridendo Castigat Mores. 2008. Disponível em: Pensamento e linguagem (institutoelo.org.br). Acesso em: 22/09/2023.

34 “Tô velha, mas não tô morta”: os sentidos dados a educação por mulheres que participam do projeto Universidade aberta à pessoa idosa da UFMS por Juliana Cristina dos Santos Duarte

Resumo: O presente artigo parte de discussões iniciadas em minha pesquisa de mestrado. Seu objetivo é trazer para debate a análise do lugar atribuído à educação por mulheres com idades a partir dos 60 anos. O desejo de vivenciar espaço social como a universidade acaba por constituir a ressignificação desse espaço educacional. As interlocutoras desta pesquisa foram mulheres participantes da Universidade Aberta à Pessoa Idosa - UNAPI/UFMS, que escolheram, dentre às atividades ofertadas pelo programa institucional, participar de disciplinas de graduação. Em um primeiro momento, percebeu-se a importância da discussão interseccional entre envelhecimento e gênero, como forma de contextualizar a dinâmica vivenciada pelas mulheres. O objetivo principal da pesquisa é entender o que faz com que mulheres, com 60 anos ou mais, escolham como atividade adentrar a dinâmica da vida acadêmica. Neste sentido, buscou-se problematizar trajetórias de envelhecimento de mulheres que fomentam o querer continuar estudando. Por ser um estudo que parte da UNAPI, nossas interlocutoras pertencem as diversas camadas da sociedade, e, ao menos, se matricularam em disciplinas de graduação oferecidas pela UNAPI de 2019 - 2020. A abordagem incide na compreensão das particularidades do curso da vida, a partir de suas narrativas. A pesquisa foi construída teórico-metodologicamente a partir de viés etnográfico, através de conversas informais e entrevistas semi-estruturadas.

Palavras-chave: Envelhecimento; Marcadores Sociais da diferença; Educação; Agencia; Desejo.

Introdução

O primeiro ponto a ser destacado é o fato de haver um recorte de gênero explícito em nossa discussão, isto acontece por entendermos que o conceito de gênero busca, “[...] enfatizar e problematizar a construção histórica, social e cultural dos comportamentos de homens e mulheres [...]” (FELIPE, 2012, p. 221). As formas de ser mulher constituem-se a partir da construção histórica e o meio social e cultural em que elas estão inseridas, o que anula a ideia de ‘essência’ nos comportamentos tidos como femininos. Sendo assim,

os comportamentos tidos socialmente como comportamentos esperados das mulheres são fruto do contexto machista, patriarcal e misógino circundante.

Vale salientar que, a escolha de mulheres como interlocutoras da pesquisa se deu, primeiramente, pela curiosidade nas especificidades de vivências das mulheres. Posteriormente, constata-se que as mulheres são maioria nas matrículas da UNAPI, o que reforçou a possibilidade de haver especificidades nessas vivências.

Quando discutimos questões de gênero, precisamos pensar em sua importância. Isso é necessário porque essa categoria surge quando se entende a relevância para a garantia de direitos. Embora a Declaração Universal garanta a aplicação dos direitos humanos sem distinção de gênero, no passado, os direitos das mulheres e as circunstâncias específicas em que essas sofrem abusos foram formulados como sendo diferentes da visão clássica de abuso de direitos humanos e, portanto, marginais dentro de um regime que aspirava a uma aplicação universal. Tal universalismo, entretanto, fundamentava-se firmemente nas experiências dos homens. Consequentemente, apesar da garantia formal, a proteção dos direitos humanos das mulheres foi comprometida à medida que suas experiências poderiam ser definidas como diferentes das dos homens (CRENSHAW, 2002, p. 107).

Tendo clareza que as experiências de vida das mulheres são distintas das dos homens, adentramos o campo do direito à educação das mulheres, que parte das experiências vivenciadas. As experiências anteriores, delineadas pelo acesso ou não à educação por parte das interlocutoras, vão sinalizando que a aplicação de direitos universais pode sim subalternizar algumas pessoas e suas experiências. Logo, o desejo de estar em sala de aula, cursando disciplina de graduação pode ser fruto das experiências particulares de ser mulher dessas interlocutoras. O fato de estarmos nos referindo ao envelhecimento, e também à dinâmica do curso da vida de mulheres, nos insere em um local de tensão entre os comportamentos esperados delas e as múltiplas formas com que essas mulheres rompem ou não com esses padrões.

Portanto, vale destacar que apenas o fato de serem mulheres não justifica comportamentos únicos diante do curso da vida. Não existindo uma forma ‘natural’ de vivenciar o envelhecimento e a terceira idade, entretanto o conceito/categoria gênero delinea as especificidades desse curso da vida, buscando o que há em comum e o que as diferencia.

O gênero é, neste sentido, “[...] constituinte da identidade de sujeitos. [...] compreendemos os sujeitos como tendo identidades plurais, múltiplas.” (LOURO, 2008,

p. 29, grifos da autora). As identidades são plurais estão sendo construídas durante todo o percurso da vida com contribuição de elementos sociais e culturais. Além do gênero, temos outros constituintes de identidade, como, sexualidade, cor/raça, classe social, entre outros.

A categoria gênero é “[...] compreendida como uma categoria relacional e contextual, na tentativa de contemplar as complexidades e conflitos existentes na formação dos indivíduos” (FELIPE, 1995, p. 5). Buscamos, nesse sentido, entender as especificidades do envelhecimento dessas mulheres, como grupo, e também como indivíduo, na busca pela dinâmica vivida por elas para que chegassem às disciplinas de graduação. A presente pesquisa foi realizada no ano de 2021, totalizando 10 mulheres interlocutoras, provenientes de classe social distintas, assim como pertencentes a grupos raciais diversos, ambas eram ou já haviam sido participantes da UNAPI, dedicando-se a atividade específica de participação em disciplina de graduação disponibilizadas em diversos cursos da UFMS, os nomes aqui utilizados foram escolhidos pelas interlocutoras. Por ter sido realizada em contexto pandêmico o trabalho de campo com conversas informais, entrevistas e envio de formulários foi realizado via WhatsApp.

Segundo Sousa, Lima, Cesar e Barros (2018) o fenômeno que acompanha o envelhecimento populacional seria a assim denominada feminização da velhice. “[...] isto é, a maior proporção de mulheres que de homens na população idosa, especialmente em idades mais avançadas” (SOUSA; LIMA; CESAR; BARROS, 2018, p. 2). As autoras continuam destacando que no ano de 2012, para cada grupo de 100 mulheres com 60 anos ou mais em todo o mundo, existiam apenas 84 homens. E destacam também que, para cada 100 mulheres com 80 anos ou mais, só existiam 61 homens. Entretanto, apesar de viverem mais tempo, as mulheres teriam a pior qualidade de vida, se comparadas aos homens, isso porque as relações de gênero que estruturam todo o curso de vida, e influenciam o acesso a recursos e oportunidades, gerariam impactos e efeitos contínuos e cumulativos na vida social e econômica das mulheres (SOUSA, LIMA, CESAR, BARROS, 2018).

O envelhecimento pode ser entendido, neste contexto, como um processo constante na vida do ser humano. A velhice, neste processo, daria conta de uma etapa da vida, que em nossa sociedade é marcada cronologicamente, isto quer dizer, pela passagem do tempo. O envelhecimento como processo e a velhice como etapa deste processo constituem o curso da vida, sendo o entrecruzamento de categorias como gênero, cor/raça e classe social fator que configura o curso da vida.

Percebemos neste contexto que a mudança na estrutura demográfica servia também como um fator crucial para que lugares novos sejam pensados como possíveis para as pessoas idosas em nossa sociedade. Crenshaw (2002) destaca que a dimensão de gênero, em certas condições, pode ser clara, como é o caso de nossa pesquisa, entretanto destaca que a discussão de gênero é interseccional, havendo “[...] mais do que gênero envolvido nessa questão. Tais dinâmicas adicionais poderiam ser descobertas através da formulação de um conjunto de perguntas” (CRENSHAW, 2002, p. 183).

Esta colocação sinaliza o fato de que, ao discutirmos a respeito do envelhecimento das mulheres idosas participantes de disciplinas de graduação, devemos olhar para além da categoria gênero, pois suas realidades são configuradas pela junção de alguns marcadores sociais da diferença. Tal discussão insere em nosso contexto de pesquisa a possibilidade de uma análise interseccional. Quando tratamos de interseccionalidade entendemos que, “o conceito é utilizado para referir-se à forma pela qual o racismo, as relações patriarcais, a opressão de classe e outros eixos possíveis de poder e discriminação criam desigualdades” (BERNADINO-COSTA, 2015, p. 151).

A interseccionalidade, no contexto de nossa pesquisa, dá suporte às análises que dos “(...) processos de interação entre relações de poder e categorias como classe, gênero e raça em contextos individuais, práticas coletivas e arranjos culturais/institucionais” (RODRIGUES, 2013, p. 1). Em nossa discussão, outra categoria pertinente é cor/raça. Ela diz respeito a uma construção social que, “[...] trata das identidades sociais. Estamos, assim, no campo da cultura, e da cultura simbólica. [...] São discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue” (GUIMARÃES, 2008, p. 66). Tais discursos absorvidos pelo senso comum dão base a diversos preconceitos, por direcionar aos fenótipos qualidades e defeitos que são justificados pelo pertencimento racial.

Sendo assim, cor/raça se configura por um conjunto de características fenotípicas como, a cor da pele, o tipo de cabelo, a ancestralidade, a genética (SANTOS; PALOMARES; NORMANDO; QUINTÃO, 2010). A partir de conjunto de características fenotípicas que constituem a pessoa, o racismo institucional pode atribuir inclusive qualidades morais, intelectuais e psicológicas, que direciona lugares a serem acessados e naturaliza tratamentos distintos entre pessoas brancas e negras, por exemplo.

As mulheres interlocutoras da pesquisa pertencem a cor/raça diferentes, isso delinea mais uma especificidade individual. Ainda discutindo as intersecções de marcadores sociais da diferença que afetam a vida das mulheres interlocutoras, podemos destacar o conceito de classes sociais. “[...] as classes sociais se relacionam por meio do poder que detém sobre as riquezas produzidas” (GROHMANN; FIGARO, 2014, p. 64). O acesso ou não aos bens produzidos delinham a posição de classe de cada pessoa, que no Brasil partem da renda familiar.

A renda familiar serve de medição de pertencimento às classes sociais. Na dinâmica capitalista, as classes sociais ocupam diferentes funções na divisão social do trabalho, tal divisão é hierarquizante. Isso porque pertencer a uma classe social delinea acessos distintos para as pessoas, seja aos bens culturais, seja o acesso aos direitos sociais, como saúde, segurança e educação. Neste sentido, as análises também perpassam os acessos proporcionados ou não pela renda familiar das mulheres.

É, portanto, o entrecruzamento das categorias identitárias que nos possibilita a compreensão de que se pode ser mulher de formas diferentes. Entende-se, nesse contexto, que existe uma relação que vincula patriarcado, racismo e capitalismo. A partir dessa associação, os marcadores sociais da diferença que constituem identidades fomentam vivências específicas em nosso contexto sociocultural. São, portanto, as diferentes dimensões das desigualdades que privilegiem a compreensão da complexa dinâmica das relações sociais, ou seja, das várias intersecções de marcadores sociais como gênero/sexo, idade/geração, raça/etnia, sexualidade/orientação sexual e classe, através das quais são atualizados conjuntos de relações de diferenciação/articulação na nossa sociedade (MARIANO; MACÊDO, 2015, p. 12).

O curso da vida se constitui e se constrói, historicamente, socialmente e culturalmente, evidenciando a não fixidez nas formas de ser mulher idosa. Entende-se que, para além de serem mulheres idosas, nossas interlocutoras pertencem, por exemplo, a classes sociais diferentes, e cor/raça distintas. Sendo assim, apesar de suas vivências em comum e/ou pelas vivências que elas comungam, nossa busca é pela dinâmica de vida de mulheres que já estão na terceira idade e escolhem estar em matérias de graduação como atividade potente.

Apesar do imaginário social hegemônico sobre o envelhecimento, que o vê como um período com menos atividades, o nosso contexto histórico e social traça o surgimento de condutas distintas para a terceira idade. Escolher participar de disciplina em cursos de graduação pode ser entendido como uma nova possibilidade para mulheres idosas.

Efetivamente sobre o estar na universidade e a escolha das disciplinas, elas contam que as matérias foram eleitas por meio de afinidade, curiosidade a respeito do tema abordado ou pelo simples fato de ter vontade de estar inserida na dinâmica de sala de aula proporcionada na graduação. Geni foi a única que conseguiu concluir uma disciplina na graduação, entretanto no semestre seguinte, não conseguiu o mesmo êxito. Compreende-se que o fato de termos nos deparado com mulheres que tiveram o interesse de acessar essas matérias, mas que, por motivos diversos, não conseguiram efetivar a permanência, também diz muito a respeito da dinâmica do envelhecimento entre elas. Fala sobre os percalços, experiências e decisões tomadas que configuram suas vidas, delineando o lugar em que conseguem ou não estar.

Outro conceito pertinente para nossa discussão é o conceito de agência, visto que a pesquisa insere-se nos significados das decisões, desejos e vontades dessas mulheres. Isso porque o desejo seria fomentador de transgressão e resistência a ordem estabelecida nas relações de poder que subalternizam as pessoas a partir do entrecruzamento dos marcadores sociais da diferença que os afetam. “É o desejo que gera a possibilidade da resistência” (FURLIN, 2013, p. 398).

Quando tratamos das discussões de agenciamento, é necessário que tenhamos em mente que a agência pensa o corpo humano, que é interseccionado pelos marcadores sociais da diferença, como uma coisa orgânica discreta. Isso quer dizer que o corpo, para além das questões biológicas, tem em sua composição informações, afetos, forças energias, etc. Portanto, os corpos das interlocutoras são significados e ressignificados na constituição de suas relações, entendendo o contexto sociocultural em que estão inseridas. Entende-se, portanto, que os agenciamentos não discutem os corpos como corpos humanos, mas como corpos carregados de performatividade como forma de contestação do que é habitual (PUAR, 2013).

Fiquei preocupada, tô morrendo: dos relatos a respeito do desejo

Morre lentamente quem não viaja, quem não lê, quem não ouve música, quem não encontra graça em si mesmo. Morre lentamente quem se transforma em escravo do hábito, repetindo todos os dias os mesmos trajetos, quem não muda de marca. Não se arrisca a vestir uma nova cor ou não conversa com quem não conhece. Morre lentamente quem não vira a mesa quando está infeliz com o seu trabalho, quem não arrisca o certo pelo incerto para ir atrás de um sonho, quem não se permite pelo menos uma vez na vida, fugir dos conselhos sensatos (Pablo Neruda).

O trecho de Pablo Neruda, citado acima, me foi enviado em uma noite de novembro do ano de 2020, por uma das interlocutoras da pesquisa. A conclusão feita por ela, depois que indaguei “a senhora concorda?”, foi “eu fiquei preocupada, tô morrendo”. Ao analisar o sentimento de que se está morrendo lentamente, quando não se pratica uma lista de atividades construída por um poeta, fomenta a construção desta discussão. Pois, discutiremos a respeito das impressões das mulheres interlocutoras a respeito do momento atual, em que o sentimento de que a não realização de certas tarefas é sinônimo de morte.

Há, nos relatos de experiências vividas, sinalizações dos porquês e como se constitui o desejo de realizar disciplinas em graduação, entendendo de antemão que esse desejo é fomentado por algo.

Nossa intenção é trazer para a discussão as questões conceituais da pesquisa, que são, como destacado, os marcadores sociais da diferença (gênero, classe e cor/raça) e suas articulações interseccionais partir das falas das mulheres interlocutoras. Vale destacar primeiramente que, diferença não necessariamente é desigualdade e o poder não é uma propriedade que uns têm e outros não, é uma relação (PISCITELLI, 2008). Sendo assim, partimos do entendimento de que, “[...] poder não apenas em sentido repressivo, mas também produtivo, que não apenas suprime, mas produz sujeitos. [...] as relações de poder se alteram constantemente, marcadas por conflitos e pontos de resistência” (PISCITELLI, 2008. p. 267).

Dessa forma, entendemos que a partir de uma perspectiva interseccional de análise, podemos observar como as relações funcionam de forma ambivalentes. Isso porque toda e qualquer pessoa pode exercer o poder de forma contextualizada, mesmo vivenciando articulação de categorias de diferenças. O poder, bem como os marcadores sociais da diferença não atuam de forma única.

Os fatores socioculturais constituem nosso olhar a respeito da terceira idade, bem como tece o modo como as relações sociais devem ser estabelecidas com esse segmento populacional (RODRIGUES; SOARES, 2006). Podemos destacar, portanto, que a forma como as mulheres interlocutoras da pesquisa estão olhando para si mesmas e para o grupo ao qual pertencem pode ser diretamente afetada pela forma como a terceira idade é lida socialmente.

Ao responder uma das perguntas feitas a partir de um pequeno questionário disponibilizado para a pesquisa, em que buscamos acessar como as mulheres interlocutoras estariam enxergando a sua realidade de vida atualmente, Kip, que tem 68

anos escreve, resumiria em uma palavra: *Aceitação*. *Quando somos jovens temos a ilusão de poder controlar nossa existência, as opções são muitas e isso nos leva a crer que conseguimos alterar a trajetória do nosso caminho. Com o passar dos anos essas opções vão diminuindo até culminar em uma estrada única, quando então, teremos que recorrer a capacidade de adaptação para minimizar os efeitos da consciência de que somos fruto da genética e do meio ambiente, que foram responsáveis pelas nossas tendências e ações (Kip, 68 anos).*

Kip, destaca alguns pontos diversos, que delineiam especificidades. O primeiro a ser destacado diz respeito ao fato de que ela entende que há diferença entre a juventude e o momento que está vivendo. Essa observação nos aproxima do discutido por Guita Debert (2010), ao referir-se à valorização da juventude, “como uma etapa da vida marcada pelo dinamismo e criatividade” (DEBERT, 2010, p. 51). O constatado pela autora é reafirmado na fala de nossa interlocutora, visto que Kip, deixa claro o fato de entender, “que as etapas em que a vida se desdobra são relacionais e performáticas” (DEBERT, 2010, p. 51). Performática porque entende-se haver uma “estrada única” a ser percorrida na terceira idade, em contraponto à juventude constituída de “ilusão”. Percebemos também o caráter relacional das etapas da vida, pois o discurso delineia que a cronologia pressupõe momentos distintos, em que se espera uma postura específico.

Com isso, Kip, destaca que na terceira idade, vive-se um momento de adaptação em prol da minimização dos efeitos biológicos e ambientais causados pela chegada da terceira idade. Essa preocupação com o corpo em processo de envelhecimento foi percebida em algumas falas antes mesmo da chegada, medida em termos cronológicos, na terceira idade. Dessa forma, a visão da terceira idade como um momento diferente dos outros vividos, estabeleceu uma busca pelo cuidado de si. O cuidado de si, estabelece-se “a partir da relação de subjetividade estabelecida entre sujeito e verdade” (WANZELER, 2011, p. 10). A busca por um cuidado específico na terceira idade parte da representação simbólica em torno desse momento da vida. Essa representação social constitui o discurso de verdade compartilhado entre as interlocutoras e a minimização dos “efeitos” do envelhecimento institui-se como possível. O cuidado, neste momento da vida, foi entendido e vivenciado de forma diferente da juventude. Entendemos que, o privilégio em prol de um autocuidado responde a um desejo de envelhecer bem.

Com 38 anos, mais ou menos, eu já procurei uma geriatra (Menina, 70 anos).

A incerteza que rodeia o começo da terceira idade, marcada pelos 60 anos, fomentou uma busca por conhecimentos, 22 anos antes de sua chegada. A fala de Menina,

evidencia uma grande preocupação com a velhice futura. Ela continua destacando que neste período também assistia muitas palestras tratando de parkinson e alzheimer, doenças que, geralmente, acometem pessoas idosas. “Na medida em que o medo constante do envelhecimento da matéria e da perda progressiva da memória alarmam a sociedade do espetáculo, envelhecer e esquecer tornam-se problemas a serem resolvidos cada vez mais cedo” (TÓTORA, 2013, p. 8).

Sendo assim, o cuidado preventivo como necessário constitui o entendimento das mulheres interlocutoras a respeito de como deve-se viver a terceira idade. “Entenda-se este tipo de cuidado como uma gestão de si, tal qual um empresário gere sua empresa, sendo esta, neste caso, o si mesmo” (TÓTORA, 2013, p.2).

Durante nossa primeira conversa, Cléo, como prefere ser chamada, ao destacar os motivos por não ter realizado uma disciplina ofertada na Biologia diz: *Eu escolhi matéria com relação ao meio ambiente, mas o horário estava batendo com envelhecimento ativo, [...] a questão foi o horário* (CLÉO, 63 anos). O fato da disciplina de graduação escolhida acontecer no mesmo horário que o Envelhecimento Ativo (projeto de extensão oferecido pelo curso de fisioterapia) fez com que Cléo, optasse pela realização da segunda atividade. A justificativa foi: *Eu gosto muito da área, o meio ambiente. Só não fiz (a disciplina) por conta do horário. Agora, no momento, o envelhecimento ativo é importante, pela minha idade* (CLÉO, 63 anos).

Há, na fala de Cléo, a indicação de que se abriu mão de um desejo, que aparentemente seria prazeroso, pois ela é graduada em biologia e foi professora de biologia antes de se aposentar, porque sua idade requereria atividades como as ofertadas no projeto envelhecimento ativo. Dentre as atividades ofertadas, que tomamos conhecimento, dispõem-se, oficinas para a memória e palestras focadas em questões da terceira idade. A construção do desejo e a escolha por uma atividade que em primeira instância não era a desejada, nos leva à percepção de que o entendimento de que se é parte do grupo terceira idade ocasiona uma produção de subjetividades.

Neste contexto, as relações de sentido que acabam por gerar as subjetividades partem do discurso de verdade. Por "verdade", entendemos o conjunto de procedimentos regulados para a produção, como a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. Sendo assim a "verdade" está circularmente ligada aos sistemas de poder, que a produzem e reafirmam, ela induz e a reproduz o poder (FOUCAULT, 1979).

O domínio do desejo/vontade/sonho e realização que seria individual, agora atende a uma percepção de necessidade, construída culturalmente, de que pessoas idosas

precisam acessar práticas de envelhecimento ativo por conta de sua idade cronológica. Vale destacar que, o regime da verdade “não é simplesmente ideológico ou superestrutural” (FOUCAULT, 1979). Mas atua nas micro relações, como é o caso do grupo de mulheres idosas que se matricularam em disciplinas da UNAPI. Entende-se que o regime de verdade atua no contexto social em que se está inserida, “o regime político, econômico, institucional de produção da verdade” (FOUCAULT, 1979, p. 11).

Percebemos que a mulher idosa interlocutora da pesquisa ocupa um lugar em que seu corpo “envelhecido” seria alvo das construções sociais e culturais, sendo os lugares ocupados e ofertados a elas uma forma de atender a esse constructo. Ora, temos em Cléo, alguém que está ocupando o espaço acadêmico, aquele espaço de seu desejo, mas, em contrapartida, estava realizando uma atividade idealizada especificamente para a pessoa idosa. Em detrimento da realização de uma disciplina do curso de biologia, que poderia realizar por meio da UNAPI. Vale destacar que seu desejo inicial era a realização da disciplina no curso de biologia, por ser sua área de formação.

Sendo assim, as atitudes de cuidado de si, quando se trata de gestão da própria vida, por parte das mulheres interlocutoras, são atravessadas pelo ideal de que deve manter-se ativa. Mesmo quando as mulheres interlocutoras decidem sair de casa (ambiente privado) e acessar a universidade (ambiente público), percebemos como a dinâmica vivenciada serve de ferramenta de contenção do corpo envelhecido em atividade específica. Algo que pode em alguma medida barrar o desejo de ruptura dos padrões sociais estabelecidos pelas mulheres interlocutoras. Isso porque, frequentar a universidade poderia ser percebido como rompimento com o ambiente familiar privado dedicado a elas. Ao mesmo tempo, as mulheres interlocutoras, que estão rompendo com o ambiente privado, continuam escolhendo acessar um espaço dentro do espaço público, que também é dedicado a elas.

O desejo de não morrer é o ponto de partida para buscar por um envelhecimento ativo. [...] embora o corpo ocupe o centro de diversos discursos (científicos ou não), trata-se de um corpo morto, porque sofre de uma redução da sua multiplicidade pulsional a um fluxo único moldável segundo um modelo considerado ótimo em seus aspectos físicos reduzido à função biológica. O corpo deixou de ser a sede do pecado da carne, para ser atravessado pelos dispositivos da sexualidade, da genética e da comunicação que o incita para o mercado de consumo. O corpo torna-se um produto disputado no mercado do consumo (TÓTORA, 2013, p.3).

Ora, o corpo da mulher idosa como alvo dos discursos se configura a partir da urgência de não morrer (não ficar parada), o que desencadeia visões a respeito da vivência da terceira idade. Estabelece-se um discurso de verdade que configura esta etapa da vida e direciona-se ao corpo. O corpo que foi investido política e socialmente, e na segunda metade do século XIX, estabeleceu-se “o problema do corpo, da saúde e do nível da força produtiva dos indivíduos” (FOUCAULT, 1979, p. 47). Há, portanto, uma necessidade de manutenção do corpo em prol da atividade.

A interlocutora mais velha é Menina, ela tem 70 anos, mas demonstra em sua fala que os anos vividos não amenizam as construções sociais em torno da necessidade de ser ativa na terceira idade. *Uma vez eu achei um absurdo tão grande... uma pessoa disse assim, “não, eu já aprendi tudo o que tinha, eu não quero aprender, eu não tenho mais nada para aprender”. Eu fiquei pensando, “minha nossa senhora”, o dia que eu falar isso me enterrem! Porque é o final da vida, como que a gente não tem nada para aprender? É tanta coisa que a gente precisa saber e entender (Menina, 70 anos).*

Percebemos, no contexto de todas as conversas com as mulheres idosas, que, em suas vidas, não há espaço para momentos de ócio. Estes discursos nos levam a discussão a respeito do descanso, incluindo o contexto da aposentadoria. Segundo Debert (2010), o mercado de consumo desenha a criação de uma nova linguagem para se tratar as pessoas velhas e aposentadas, quando a categoria terceira idade substitui a velhice constitui-se a ideia de aposentadoria ativa, em detrimento a aposentadoria, assim “Os signos do envelhecimento são invertidos e assumem novas designações: “nova juventude”, “idade do lazer”. Da mesma forma, invertem-se os signos da aposentadoria, que deixa de ser um momento de descanso e recolhimento para tornar-se um período de atividade e lazer”(DEBERT, 2010, p. 57).

A ideia de movimento, atividade, estar ativa, bem como o envelhecimento ativo e aposentadoria ativa, constroem uma percepção do que é envelhecer bem. A atividade é vista como sinônimo de saúde e bem-estar, e possibilitadora da vivência de uma “nova juventude”. É por isso que, no momento em que se ouve um terceiro dizer que não quer mais aprender nada, que o que sabe já é suficiente, o discurso é analisado como de alguém que já não quer/deveria viver. O discurso que constitui o envelhecimento, definindo que o envelhecimento ativo é o único válido, constrói uma percepção moralizante das outras formas possíveis de envelhecer.

Percebemos que a terceira idade é entendida como um privilégio e que este privilégio requer merecimento, sendo o “estar ativa” o pagamento, algo evidenciado nas falas.

(...) então agora é hora de eu me cuidar um pouco, em uma cidade tranquila (...) eu continuo fazendo atividade porque é muito bom, eu acho que a terceira idade não deve ficar parada. Deve exercitar a mente, fazer exercícios, fazer alguma coisa, pilates, dançar ... é não ficar parada, estar sempre em movimento (Lúcia, 63 anos).

Existe o entendimento compartilhado entre nossas interlocutoras de que este é o momento de cuidado, um cuidado que deve ser direcionado também a si mesma. “As novas imagens do envelhecimento e as formas contemporâneas de gestão da velhice no contexto brasileiro são ativas na revisão dos estereótipos pelos quais o envelhecimento é tratado” (DEBERT, 2010, p. 57).

Lúcia entende que ela precisa se cuidar um pouco e que o cuidado deve englobar atividade de exercício mental e exercícios físicos, pois ela deve manter-se em movimento. Pensar a atividade como um dever dessas mulheres, que estão vivenciando a terceira idade, perpassa a revisão dos estereótipos do envelhecimento, ressignificando o momento da vida. A regularização de suas vidas para a busca do “movimento” constrói percepções a respeito da melhor maneira de viver. Outro ponto importante está ligado ao fato de que se entende que seria por meio de atitudes ativas que se viveria mais e com qualidade.

Entendemos que os mecanismos de poder que constituem o envelhecimento das mulheres interlocutoras responderiam a uma forma ideal de envelhecer. A busca por ser ativa seria um mecanismo. Mecanismo esse que estaria carregado de procedimentos de cuidado de si e governamentalidade do corpo em prol da manutenção de um envelhecimento ideal. Percebemos que, mesmo quando se deseja algo como, por exemplo, realizar uma disciplina, escolhe-se realizar a atividade de envelhecimento ativo, pois, entende-se que o envelhecimento ativo seria uma melhor atividade para pessoas na sua idade. Algo vivenciado por Cléo, 63 anos, como citado anteriormente e também por Telma, 68 anos.

Eu me sentia muito feliz quando fui fazer informática da terceira idade. Depois eu tentei fazer fisioterapia, mas não deu, pois ficou muito difícil o horário das aulas, aí eu desisti (Telma, 68 anos).

Aqui percebemos novamente que, em prol do imaginário de que práticas de envelhecimento ativo seriam necessárias para essas mulheres que estão na terceira idade, abre-se mão de um desejo, em vista das atividades de envelhecimento ativo. Podemos

indagar, a partir disso, questões como: de que maneira Cléo, concluiu que era melhor privilegiar a atividade de extensão denominada envelhecimento ativo em detrimento à disciplina do curso de Biologia? Quais ferramentas fizeram com que Telma, se sentisse feliz ao realizar a atividade para a terceira idade e o que faltou para que ela permanecesse na disciplina de fisioterapia?

Percebemos aqui a eficácia dos mecanismos de poder que afetam a vida prática das mulheres idosas interlocutoras. Foucault (2006) destaca a necessidade de gestão dos desejos. Ele mostra que uma população é constituída de indivíduos e que os indivíduos são diferentes uns dos outros, portanto seria difícil prever, com exatidão, os comportamentos de cada indivíduo. Destaca também que, o “[...] que faz que a população tomada em seu conjunto tenha um motor de ação, e só um. Esse motor de ação é o desejo”. (FOUCAULT, 2006, p. 95).

As áreas de interesse de nossas interlocutoras são diversificadas, não havendo um padrão. Cinco delas têm interesse em fazer um curso de graduação, as outras cinco pensam em aprofundar discussões que acham interessante e desenvolver atividades que parecem ser úteis. O contexto dos interesses e desejos delineados por elas, acende novamente um alerta em torno das possibilidades de vivência do que se deseja, pois elas destacam desejos ainda não realizados. Também destaca o alinhamento dos desejos ao ideal de envelhecimento ativo, que busca “manter a mente útil”. Mesmo quando se deseja algo que seja individual e específico, a dinâmica social e do grupo a que se pertence vai sinalizar outras possibilidades. São possibilidades entendidas como melhores e necessárias para o grupo no contexto social. O desejo aqui é afetado pela melhor forma de ser e estar. As mulheres interlocutoras da pesquisa agiram a partir do desejo por participar de disciplinas de graduação e de continuar estudando, quando escolheram e se matricularam nas diversas disciplinas. Entretanto, este desejo foi atingido pela técnica de governamentalidade que, ao agir, delineou quais os limites para a realização do desejo.

Há, nas falas das interlocutoras, o desejo explícito de continuar estudando. Esse desejo de continuidade reconfigura-se e passa a relacionar-se à atividade ofertada para a terceira idade. Pensar no que gostaria de fazer e no que se faz, fez ou está fazendo, nos leva ao desejo apropriado na dinâmica de poder. As interlocutoras têm desejo de realizar atividades relacionadas à educação, continuar estudando, entretanto, nenhuma delas concluiu as disciplinas de graduação nas quais se matricularam. Algumas sequer participaram de uma única aula, mas todas elas se dedicam a atividades em prol do envelhecimento ativo. O desejo está inserido nas técnicas de poder e governo e é, por

vezes, interceptado em prol do envelhecimento ativo, fruto do mercado de consumo. As mulheres idosas interlocutoras desta pesquisa têm a sua disposição significações a respeito do envelhecimento e suas implicações. Por isso o ideal de ser ativa é buscado, pois na construção social em torno do envelhecimento isso significa que ela não está morrendo ou morta.

Vale destacar que a atividade pode ser privilegiada inclusive em detrimento a possibilidade de descanso. Percebemos isso, de forma explícita, nas falas de duas interlocutoras, Margarida, de 64 anos, e Menina, de 70 anos, quando elas destacam a necessidade de preencher o tempo quando se aposentaram. Margarida conta:

Apesar da idade a gente se sente bem ... com saúde. Aparecem as doenças, esses dias mesmo, eu estava com muita dor, fui ao médico e pedi um ultrassom, deu uma pedrinha nos rins, mas eu tomo as medicações e já fico bem [...] A gente não quer sentar e ficar só assistindo televisão, tem que agilizar alguma coisa. Então, sempre que posso, faço algum curso dentro da minha profissão, agora, eu pretendo fazer um concurso. Estou estudando aqui, é assim, eu acho que a gente não pode parar. Outro dia, eu estava vendo uma estatística de que as pessoas dos 60 até os 75 estão bem ativas, trabalhando. Inclusive, eu tenho um namoradinho que está com 68 anos, é aposentado e continua trabalhando, gerente de uma empresa. Então estamos aí, enquanto tiver força de vontade não dá para parar. Além disso, eu fazia zumba e dança de salão, tudo para preencher o meu tempo. Agora com a pandemia eu tive que parar, mas assim que chegar a vacina eu vou retornar as atividades. Eu acho que tem que ser assim, a gente tem que estar acompanhando a evolução (Margarida, 64 anos).

Primeiro, percebe-se que a lógica estabelecida a partir do biopoder e dos seus mecanismos de poder produz efeitos sociais (FOUCAULT, 2008). Vivenciar um envelhecimento ativo, em que se busca atividades diversas, incluindo trabalhos depois da aposentadoria é entendido como uma “evolução”. Essa “evolução” distingue as mulheres interlocutoras de outras mulheres que também pertencem ao grupo denominado terceira idade. Há, portanto, dentro do grupo terceira idade, quem é capaz de acompanhar a “evolução” da estrutura social, que ressignificou a entrada nos 60 anos, como momento também de atividade e trabalho. Em contrapartida, de alguma forma, despreza-se a ideia de que a aposentadoria é momento de descanso, momento de se “assistir televisão”.

As categorias em articulação e a vida das mulheres

Para pensar as dinâmicas de vida investigadas pelo olhar interseccional, iniciaremos por experiência de Nega, ela é uma mulher de 63 anos, preta e pobre. Durante sua trajetória de vida, as vivências educacionais foram por vezes barradas. Quando criança, segundo ela, parou de estudar por preferir trabalhar. Na adolescência, precisou parar em um momento, por não ter permissão do pai para estudar no período noturno. Posteriormente, ainda na adolescência, quando conseguiu voltar a estudar, juntamente com a irmã, tomou a decisão de parar de estudar porque um professor “pegava no pé” dela e de sua irmã por dividirem o livro. Já temos sinalizado, em duas frases, que o fato de ser mulher e pobre constituiu empecilhos quanto aos estudos.

Aos 18 anos, consegue retomar os estudos e concluir a quinta e sexta série, que segundo ela, “*adoraria fazer de novo*”. No processo de finalização do ensino fundamental, fica grávida e dá à luz a seu primeiro filho. Ela destaca, neste contexto, que foi “*mãe solteira*”, algo que seria “*até hoje, com muito orgulho*”. Quando ela chega ao ensino médio, antigo segundo grau, precisa parar novamente, pois o seu pai estava muito doente, precisando de cuidados. Outro ponto citado é que, concomitante aos estudos, ela sempre teria trabalhado como “doméstica”. Nega sinaliza, novamente, o lugar direcionado a ela (mulher, pobre e preta): o trabalho doméstico e o cuidado com a família. O gênero, como marcador de diferenças, vai atuar como um fator que direciona a utilização do tempo que se tem para si e para os outros, pois, dentro dos arranjos familiares, a mulher recebe por vezes a função de cuidadora (DUARTE, 2019).

Entende-se no contexto das hierarquias constituídas pelo gênero que a sociedade se organiza e organiza o trabalho de cuidado de forma que possa desfavorecer a igualdade e autonomia das mulheres. No contexto do cuidado, existe um regime baseado na família, em que o papel principal é assumido por mulheres, que tornam-se cuidadoras. Esse papel assumido pelas mulheres visa o bem-estar da família (SORJ; FONTES, 2012). Sendo assim, percebemos que, em prol do bem-estar de uma outra pessoa, Nega, abre mão de um sonho que já havia sido interrompido várias vezes. Seu pertencimento à classe social menos favorecida também constitui as interrupções de seus estudos. Em um primeiro momento porque quando criança entendeu que era melhor trabalhar e ter dinheiro a estudar, e na adolescência quando se sente discriminada por não ter acesso ao material didático por não poder comprá-lo.

Mais uma vez Nega abre mão de seus estudos, dessa vez para possibilitar os estudos de sua irmã. Depois deste período de adoecimento do pai, Nega, casou-se. Com

o casamento, surgiu mais um impedimento para continuar estudando. Segundo ela, o marido vivia dizendo que a matricularia em uma escola, algo que nunca fez. Ela foi enganada. Precisou criar os filhos primeiro e livrar-se da responsabilidade de cuidar das crianças para tomar coragem e tentar retomar os estudos. Segundo ela, seu pensamento caminhava no sentido de que era sua responsabilidade criar seus filhos, podendo dedicar-se a si mesma depois que a responsabilidade se encerrasse. Mais uma vez, temos a sinalização da responsabilização da mulher com o cuidado da família. A divisão do trabalho não remunerado “[...] se distribui de maneira desigual entre gênero e classes sociais” (SORJ; FONTES, 2012, p. 105). Havendo no mercado do cuidado “[...] fortes desigualdades sociais que afetam o acesso diferencial à provisão de serviços prestados pelo estado, mercado e família” (SORJ; FONTES, 2012, p. 105). Pertencer à classe menos favorecida constitui mais um elemento no jogo, pois o fato de não poder pagar alguém para cuidar do pai doente e de suas crianças fez com que Nega ocupasse o lugar de cuidadora. Já com os filhos criados, Nega encontra uma possibilidade de retomada dos estudos e conta que buscou afirmação dos mesmos para isso. *Vocês não ligam que eu vá para a escola? (Nega, 63 anos)*. Com uma resposta positiva dos filhos, ela volta. Diz que já haviam passado vinte anos, ou mais, desde a última vez que esteve na escola. Apenas depois da afirmação, por parte dos filhos, de que não precisavam mais de cuidados, abriu-se caminho para que Nega fosse para a escola. Já no terceiro ano do ensino médio, Nega teve dificuldades com conteúdos relacionados à matemática, biologia e química. Isso fez com que surgisse um boato na escola, que, segundo ela, teria sido iniciado por seu professor, que dizia que ela era “burra”. Após esse episódio, Nega interrompeu seus estudos por mais um ano.

Aí eu voltei a estudar, gostei muito, porque eu reaprendi o português. Estudei com uma ótima professora de português, eu aprendi muito, mesmo tendo deixado de estudar por um ano, eu aprendi muito com ela (Nega, 63 anos).

Quando chegou o momento de escolher uma graduação, nossa interlocutora relata outro episódio de desestímulo: *Primeiro eu queria fazer Engenharia Civil, mas meu professor falou que era muito difícil* (Nega, 63 anos). Após esse breve relato da trajetória escolar de uma de nossas interlocutoras, achamos necessário destacar que, assim como os marcadores sociais da diferença que se interseccionam e vão destinando lugares às mulheres, a agência perpassa o corpo humano. O corpo é envolvido e afetado pelos marcadores sociais da diferença como uma coisa orgânica discreta. Sendo assim, o corpo significado e ressignificado na constituição de relações, está carregado de

performatividade em prol da contestação (PUAR, 2013). Isso pode ser exemplificado pelo fato de um professor ter dito para Nega, que seria melhor não fazer Engenharia Civil na graduação, por ser um curso muito difícil. A questão central aqui é o fato de que o professor entendeu que seria um curso muito difícil para ela, utilizando-se de seu lugar de professor para desestimular.

Voltemos à história de Nega. As questões relacionadas a gênero, classe social e raça/cor atravessaram todo o curso de vida de nossa interlocutora. Podemos discutir a respeito dos marcadores que se entrecruzaram em sua vida partindo do fato de estar vivenciando uma sociedade misógina e machista. Existem dois momentos, vivenciados por Nega, que podem exemplificar a governamentalidade em prol do que era socialmente aceito. Primeiro, ela não poderia estudar porque, para seu pai, uma mulher não deveria sair de casa à noite. O segundo momento é delineado pela postura do marido, que, por acreditar que ela deveria cuidar dos filhos, a enganou para que não estudasse até que os filhos estivessem criados. O machismo aqui vai direcionar ao corpo um lugar aceitável e respeitável para se estar saindo a rua (durante à noite) e a escola, lidos como lugares não apropriados para mulheres.

Eu acho que é machismo, excesso de ciúmes, achar que mulher casada não pode sair de casa, ir em um show, por exemplo. Quando o Almir Sater ganhou um prêmio eu não pude ir ao show, fazia pouco tempo que eu estava casada, e meu pai disse que mulher casada não podia sair de casa... Homem não acha que mulher tem direito de sair, de passear, tem que ficar só debaixo das ordens deles (Nega, 63 anos).

As falas de nossas interlocutoras demonstram o entendimento de que foram subjugadas pelo machismo. O machismo, denominado assim, surge durante as conversas, e seria a vivência do machismo algo que as impediu, por vezes, de realizar coisas que desejavam. Tais desejos englobam desde atividades corriqueiras, como ir a um show de música regional, até decisões estruturais, como fazer um curso de graduação. Vale destacar que “machismo é definido como um sistema de representações simbólicas, que mistifica as relações de exploração, de dominação, de sujeição entre o homem e a mulher” (DRUMONT, 1980, p. 81, grifos da autora). Sendo assim, o machismo como sistema ideológico constrói modelos identitários para mulheres e homens. No contexto de nossa pesquisa, o machismo constitui um lugar que subjugava as mulheres aos cuidados da família, afazeres domésticos e ao ambiente familiar privado. Cléo também cita suas experiências com o que denominou machismo. [...] *é do homem, eu penso que ele pensava assim [...] eu acredito que ele não queria que eu voltasse a estudar simplesmente para eu*

não sair de casa. Eu acredito que ele tinha ciúmes, não era por trocar por outro, [...] eles acham que a mulher vai estudar mais e vai aprender mais, ser melhor do que eles (Cléo, 63 anos).

Temos aqui duas falas de mulheres participantes da UNAPI, que demonstram como suas vidas foram afetadas e controladas pelos homens de suas famílias. O machismo constitui, portanto, um sistema de representações-dominação que utiliza o argumento do sexo, mistificando assim as relações entre os homens e as mulheres, reduzindo-os a sexos hierarquizados, divididos em polo dominante e polo dominado que se confirmam mutuamente numa situação de objetos (DRUMONT, 1980, p. 82, grifos da autora). A obediência aos homens e o entendimento de que era seu dever cuidar das pessoas da família, mesmo custando a vivência escolar, demonstra a configuração hierárquica do machismo. O contexto também demonstra a configuração das relações estabelecidas, em que devia-se ocupar determinado papel. Sendo assim, percebe-se que o curso da vida das mulheres interlocutoras foi atravessado pelo processo de dominação, submissão e disciplinarização dos corpos e do tempo (DRUMONT, 1980).

A agência humana é uma forma de se burlar as coerções, sendo assim, a construção cultural da agência pode ser entendida “[...] ao mesmo tempo como uma espécie de empoderamento e como a base que permite que se persigam “projetos” dentro de um mundo de dominação e de desigualdade (ORTNER, 2006, 37). Dessa forma, assumimos que as mulheres idosas participantes de nossa pesquisa têm agência e os marcadores que as afetam podem servir de mecanismos de restrição, partindo da sociedade em que estão inseridas. As pessoas não agem sem restrições, entretanto o desejo seria fomentador de transgressão e resistência à ordem estabelecida nas relações de poder que subalternizam as mulheres. A partir do entrecruzamento dos marcadores sociais da diferença que as afetam, o desejo pode ser lido também como gerador de resistência (FURLIN, 2013).

Cléo também demonstra haver intencionalidade em suas ações, quando no contexto da negativa do marido encontra caminhos para estudar na vida adulta. Depois de seu casamento, Cléo começa a trabalhar com serviços gerais em um quartel de Bombeiros. Seu trabalho funcionava por meio de escalas, o que permitia negociar no trabalho para conseguir estudar. Ela tensiona, então, a negativa do marido, encontrando uma forma possível de estar onde desejava estar. A negociação no trabalho também não foi simples, pois, em um primeiro momento, o chefe de Cléo, negou a dispensa para os estudos. Segundo ela, o argumento do chefe foi que outras mulheres que trabalhavam

com ela poderiam decidir estudar também, desfalcando a escala de serviços gerais. Como forma de articular sua própria volta à sala de aula, Cléo, busca conselhos de uma advogada e finalmente consegue retornar. Percebemos aqui que suas ações resistem ao determinado por seu superior, e por seu marido para que conseguisse chegar à realização do desejo. As relações de poder são instáveis, à medida que “[...] subordinados inevitavelmente têm seus próprios projetos” (ORTNER, 2006, p. 71).

O desejo de estudar torna-se, no contexto das vidas das entrevistadas, uma potência capaz de constituir e configurar o curso da vida e a vivência da terceira idade. Quando indagada sobre sua infância, Merilym descreve,

[...] quando eu fui morar com meu pai, com 8 anos até os 10, eu já era dona de casa. Como criança, eu já fazia todo o serviço, e meu pai ainda achava que eu fazia mal feito. Agora você imagina, uma criança fazer serviço bem feito. Mas, eu lavava roupa, cozinhava em fogão à lenha (Merilym, 65 anos).

Merilym também sinaliza, em suas falas, as atividades direcionadas a ela, mesmo ainda sendo criança, e a cobrança recebida por não realizar o trabalho da forma correta. Mesmo com a demanda dos afazeres domésticos, Merilym conseguiu continuar estudando e dedicando-se à escola. Sua dedicação aos estudos acaba por possibilitar a ela dar aulas de reforço para outras crianças. O benefício recebido em troca das aulas de reforço era lanchar na casa de seus alunos. Essas informações delineiam outro ponto importante. A classe social a qual as mulheres idosas interlocutoras pertenciam quando crianças, afetou o percurso escolar. Essa narrativa aproxima quatro de nossas interlocutoras, que desde a infância cuidavam dos trabalhos domésticos em casa, por serem as pessoas que ficavam em casa enquanto os adultos trabalhavam. Além do cuidado com os afazeres domésticos, elas também estudavam.

Há, na articulação dos marcadores, a configuração de especificidades, visto que não é apenas coincidência o fato de que meninas que nasceram entre as décadas de 1950 e 1960 tenham sido educadas para o cuidado do lar. Entretanto, quando pensamos que a vivência de categorias de diferenciação delineia experiências, mas não as limita. Há possibilidade de reapropriações, não significando que o lugar delineado pelo pertencimento de classe, por exemplo, definirá acessos exclusivos para essas mulheres. Se formos discutir os percalços enfrentados para que conseguissem estudar, acessamos a informação de que, as mulheres entrevistadas que falaram de sua infância e precisaram parar de estudar em algum momento são oriundas de famílias economicamente

desfavorecidas. Tal informação pode nos levar ao entendimento de que a classe social delineou lugares específicos para algumas mulheres interlocutoras da pesquisa.

Cléo, explica que, quando completou 8 anos, foi morar na cidade “grande” para estudar, e que o caminho para a escola era feito de carona, em uma charrete. Quando fala do ano que “perdeu” por ter tido todas as doenças que acometem crianças, destaca: *aquele ano não existiu no meu currículo escolar, porque eu deixei de ir antes do meio do ano na escola. Eu nunca reprovei, até o ensino médio* (Cléo, 63 anos). Mesmo com um rendimento escolar muito bom, Cléo não pode realizar o curso de secretariado, que queria, ao terminar o ensino médio, pois ele seria um curso pago. A falta de condições fez com que trabalhasse de “doméstica” por um longo tempo. Merilym tem uma trajetória parecida: *Quando terminei o segundo grau fiz técnico em contabilidade, já faculdade, eu comecei duas vezes, mas não terminei até por falta de esforço, no começo era por falta de dinheiro. Depois eu tive que cuidar do meu pai doente, agora estou cuidando da minha mãe* (Merilym, 65 anos). Aqui temos clara a forma como os marcadores classe e gênero se interseccionam e configuram a vida das mulheres. Nossa análise da intersecção perpassa as variáveis de cor/raça, gênero, geração e classe. Ao percebermos a dinâmica de articulação entre essas diferenças no curso da vida de nossas interlocutoras, enquanto marcas sociais, temos delineada a construção social das desigualdades. Desigualdades que as afetaram no início da vida e também geraram dificuldades para o acesso à educação. Percebemos também haverem encontrado formas de burlar tais dificuldades de acesso.

Cléo, Merilym, e Nega foram as interlocutoras que relataram dificuldades financeiras enfrentadas pela família na infância, algo que fomentou a necessidade de trabalhar e a não realização do curso superior logo que terminaram o “segundo grau”. Cléo consegue tal façanha depois de adulta, ao arrumar um bom emprego de serviços gerais no quartel de bombeiros, como relatado anteriormente. Nega, consegue concluir a graduação com 53 anos, depois de ter “criado” os filhos. Merilym, nunca conseguiu concluir a graduação, pois seu tempo ainda é dedicado aos cuidados de sua mãe. Menina também vai relatar o fato de que sua família seria economicamente desfavorecida, mas o fato de que sua mãe veio de seu país natal, o Paraguai, para dar uma “vida melhor” aos filhos, fez com que Menina e suas irmãs e irmãos fossem estimulados a estudar, ficando livres dos trabalhos na infância.

Retomamos essas informações para destacar outro ponto que essas mulheres têm em comum, as quatro são mulheres negras. Essa informação abre espaço para uma análise

de gênero subinclusiva, entendendo que as mulheres interlocutoras não são apenas afetadas pelo gênero, mas também por raça/cor e classe que pertencem.

Uma análise de gênero pode ser subinclusiva quando um subconjunto de mulheres subordinadas enfrenta um problema, em parte por serem mulheres, mas isso não é percebido como um problema de gênero, porque não faz parte da experiência das mulheres dos grupos dominantes (CRENSHAW, 2002, p. 175). É possível que por serem mulheres pertencentes a classes menos favorecidas, as interlocutoras trouxeram em suas falas a questão econômica. Entendemos que a intersecção dos marcadores sociais da diferença afetou o curso da vida dessas mulheres, ocasionando interrupção no desejo de estudar.

Em contraponto, outras duas entrevistadas que falaram a respeito de suas infâncias e pertenciam a classe média (desde a infância), não tiveram nenhum percalço e conseguiram chegar ao nível superior logo após a conclusão do ensino médio. Bem como, não relatam momentos de interrupção no processo educativo. “As classes sociais só podem ser adequadamente percebidas, portanto, como um fenômeno, antes de tudo, sociocultural e não apenas econômico” (SOUZA, 2017, p. 54). O pertencimento de classe “é um aprendizado que possibilita, em um caso, o sucesso, e, em outros, o fracasso social” (SOUZA, 2017, p. 54). Configurando-se a partir dos estímulos que as mulheres que cresceram em uma família de classe média receberam desde crianças. Foi direcionado a elas o estímulo em prol da educação. Segundo Jessé Souza (2017), as crianças de classe média recebem em casa estímulos “[...] para o hábito de leitura, para a imaginação, o reforço constante de sua capacidade e autoestima, que fazem com que os filhos dessa classe sejam destinados ao sucesso escolar e depois ao sucesso profissional no mercado de trabalho” (SOUZA, 2017, p. 54).

Já para as crianças filhas de trabalhadores precários, são direcionados ensinamentos que partem de suas vivências “[...] aprendem a ser afetivamente, pela identificação com quem se ama, trabalhadores manuais desqualificados (SOUZA, 2017, p. 54)”. Essa dinâmica fica evidente no contexto de nossa pesquisa, pois temos nas mulheres que foram também crianças pobres um acesso dificultado à educação, que, por vezes, foi interrompido. Seja pela falta de dinheiro, seja pela responsabilização com os afazeres domésticos, seja pela necessidade de cuidar de pessoas da família. Tais vivências não permearam a infância das mulheres que contaram ter crescido em família de classe média. Entendemos que a vivência do curso da vida é perpassada, constituída e afetada por questões de ordem históricas, sociais e culturais. Tal contexto delinea e indica formas

possíveis de viver cada momento. Ao mesmo tempo, o desejo condiz com possibilidades de agência. No contexto investigado, temos o desejo de vivenciar a universidade na terceira idade como uma forma de agência no âmbito das relações de poder inscritas pelos marcadores sociais da diferença.

Considerações finais

Evidencia-se que a vivência do curso da vida é perpassada, constituída e afetada por questões de ordem históricas, sociais e culturais. Tal contexto delinea e indica formas possíveis de viver cada momento. Ao mesmo tempo, o desejo condiz com possibilidades de agência. Agência vivenciada seja quando se espera os filhos crescerem, seja quando mesmo com desestímulo de professores se conclui uma graduação depois dos 50 anos. No contexto investigado, temos o desejo de vivenciar a universidade na terceira idade como uma forma de agência no âmbito das relações de poder inscritas pelos marcadores sociais da diferença.

Ora, as mulheres interlocutoras tiveram o direito ao acesso a educação negado por diversos motivos e em diversos momentos da vida, o gênero, a classe social e o pertencimento racial conformaram obstáculos que estão sendo rompidos neste momento da vida. O curso da vida de cada uma serve de impulsionador para o desejo de estar na universidade e cada uma delas vai delinear formas específicas de efetivação de seu desejo. O desejo comum de continuar estudando faz parte de relações de sentido partilhadas pelo grupo de mulheres interlocutoras da pesquisa. Bem como, a possibilidade de permanecerem ativas ao estudar. Os marcadores sociais da diferença, que se interseccionam, vão afetar todo o curso da vida das mulheres interlocutoras, inclusive se elas terão ou não acesso a direitos, como o de estudar.

A fuga da possibilidade de estar morta enquanto se vive fomenta uma gestão de si específica. Buscando atender uma demanda de atividades que comprovem que não se está morta. Neste sentido, a lógica do mercado de consumo delinea necessidades e escolhas. O processo de envelhecimento constrói-se socialmente, recaindo na terceira idade a expectativa de manter-se ativa.

Referências

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, 2015,

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Revista Estudos Feministas**, p. 171-188. 2002.

DEBERT, Guita Grin. **A DISSOLUÇÃO DA VIDA ADULTA E A JUVENTUDE COMO VALOR**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 49-70, jul./dez. 2010.

DUARTE, Juliana Cristina dos Santos. **Dinâmica da permanência de Mulheres Negras no curso de Pedagogia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul**. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Educação), apresentado à Faculdade de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2019.

DRUMONT, Mary Pimentel. **Elementos para uma análise do Machismo**. Perspectivas, São Paulo, 1980.

FELIPE, Jane. **Relações de gênero: Construindo feminilidades e masculinidades na cultura**. XAVIER FILHA, Constantina (org.). Sexualidades, gênero e diferenças na educação das infâncias. Campo Grande, Editora UFMS, 2012.

FELIPE, Jane. **Gênero e sexualidade nas pedagogias culturais: implicações para a educação infantil**. 1995. Disponível em: <http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_gensex/SexualidadeInfantil.pdf> acesso em: 1 de dezembro de 2018.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização, introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado, 1979.

FURLIN, Neiva. **Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social**. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 395-403, jul./dez. 2013.

GUIMARAES, Antonio Sergio Alfredo. **Cor e Raça: Raça, cor e outros conceitos analíticos**. In: PINHO e SANSONE orgs. Raça: novas perspectivas antropológicas. Salvador, UFBA, 2008.

GROHMANN, Rafael; FIGARO, Roseli. **O conceito de Classe Social em Estudos de Recepção brasileiros**. **Revista Interamericana de Comunicação Midiática**, V.13 N.25, 2014.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, Sexualidade e Educação: Uma perspectiva pós estruturalista**. Rio de Janeiro, Vozes. 2008.

MARIANO, Silvana Aparecida; MACÊDO, Márcia dos Santos. **Desigualdades e interseccionalidades: deslindando a complexa trama das hierarquias e agenciamentos**. **MEDIAÇÕES revista de Ciências Sociais**, Dossiê - Desigualdades e Interseccionalidades, 2015.

ORTNER, Sherry. **CONFERÊNCIAS DE SHERRY B. ORTNER. in. CONFERÊNCIAS E DIÁLOGOS: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS** 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. **Batalha de Confete no “Mar de Xarayés”: condutas homossexuais, envelhecimento e regimes de visibilidade**. Tese apresentada

ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

PISCITELLI, Adriana. **Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras**. Sociedade e Cultura, v.11, n.2, jul/dez. 2008.

PUAR, Jasbir. **“Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa”**: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. Meritum – Belo Horizonte – v. 8 – n. 2 – p. 343-370 – jul./dez. 2013.

RODRIGUES, Lizete de Souza; SOARES, Geraldo Antônio. Velho, Idoso e Terceira Idade na Sociedade Contemporânea. **Revista Ágora**, nº 4, p. 1-29, 2006.

RODRIGUES, Cristiano. **Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. Disponível em: <<https://poligen.polignu.org/sites/poligen.polignu.org/files/feminismo%20negro2.pdf> > Acesso em 10 de outubro de 2020.

SORJ, Bila; Fontes, Adriana. **O care como um regime estratificado: implicações de gênero e classe social**. In. HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araujo. Cuidado e cuidadoras: As várias faces do trabalho do care. EDITORA ATLAS S.A., São Paulo, 2012.

SOUZA, Neuciani Ferreira da Silva; LIMA, Margareth Guimaraes; CESAR, Chester Luiz Galvao; BARROS, Mariliza Berti de Azevedo. **Envelhecimento Ativo: prevalencia e diferenças de genero e idade em estudo de base populacional**. Cadernos de Saúde pública, 2018.

SOUZA, Jessé. **A Elite do Atraso: da escravidão à Lava-Jato**. Leya, Rio de Janeiro, 2017.

TÓTORA, Silvana. **Genealogia da velhice**. Texto apresentado no simpósio Temático: “Desenvolvimento sustentável, responsabilidades, resiliências e resistências na sociedade de controle”, XXVII Simpósio Nacional de História, Anpuh, Natal, 22 a 26 de julho de 2013.

WANZELER, Murilo Cunha. **O cuidado de Si em Michel Foucault**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

35 Caminhando com os Guarani em uma escola no sul do Brasil por Oendu de Mendonça¹²⁹

Resumo: Neste trabalho, apresento um breve relato de minha experiência no ensino de Artes Visuais em uma escola indígena específica do povo Guarani no Sul do Brasil. Durante minha vivência, participei das caminhadas tradicionais (*jeguatás*) e integramos aulas de performance em diálogo com o conceito de caminhada na cultura Guarani. Com o intuito de contextualizar a abordagem escolar, também realizo uma síntese concisa das lutas históricas dos povos indígenas pela regulamentação de seus projetos educacionais como empreendimentos societários.

Palavras-chave: Ensino Indígena; Guarani; Performance; Caminhada; Escola Indígena Diferenciada.

Histórico de lutas indígenas pela educação

Durante a graduação me aproximei do colega Mbya Guarani Daniel Kuaray Papa, por um compartilhamento de diversos afetos. Fiz monitoria indígena com ele, e a partir de seu convite, realizei meu estágio de conclusão de curso na disciplina de artes na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Karai Arandu*, localizada no bairro Cantagalo, na cidade de Viamão, RS. Nessas classes procurei corporificar aulas de *performance* e trabalhar os estados de corporalidade *Mbya* Guarani.

Realizarei um breve relato de minhas aulas na disciplina de artes na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Karai Arandu* durante o ano letivo de 2018. Para isso, antes, trarei um pouco do contexto da escola e da educação escolar indígena diferenciada. Essa experiência seguiu reverberando em mim e com o tempo, percebi diversas questões pertinentes que não foram abordadas no meu trabalho de conclusão de curso, e considere interessante compartilhar a seguir.

¹²⁹ Doutorando em Antropologia Social UFSC.



Fotografia analógica digitalizada, Escola Karai Arandu, autoria própria, 2018, integrante da instalação “Retomar”, exposição individual “YVY Ainda chamamos Brasil”, Memorial do Rio Grande do Sul, 2019.

A escola *Karai Arandu* inaugurou em 2002, entre 2003 e 2004¹³⁰ foi pesquisada por Maria Aparecida Bergamaschi, atualmente professora na Faculdade de Educação da UFRGS. Ela observa os processos de escolarização e como a comunidade está se adaptando à educação escolar diferenciada, buscando construir uma escola com princípios, alinhada com a educação tradicional Guarani. Em sua escrita, faz reflexões a respeito do que nomeia formas de “apropriação” (BERGAMASCHI, 2005 e 2007), em que, a partir da escola diferenciada, aliada à cultura tradicional, os indígenas apropriam-se de conceitos, podendo criar uma educação escolar própria.

Incluindo no curso de formativo da escola, tanto os processos de formação de professores indígenas - a escola Karai Arandu também realiza formação de professores indígenas da comunidade - quanto no funcionamento regular da Educação Escolar Indígena, com a colaboração e atuação de especialistas em saberes tradicionais.

Na minha trajetória como professora, minhas principais inspirações para pensar educação foram os livros “O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)” de Daniel Munduruku (2012) e “Antropologia e/como educação” de Tim Ingold (2020). Esses dois autores me suscitam questões em torno da educação como um processo aliado à vida.

¹³⁰ Nos anos observados por Maria Aparecida Bergamaschi a comunidade contava apenas em torno de 20 famílias. No ano da realização do meu estágio em 2018, já se somavam em torno de 48 famílias.

Daniel Munduruku e Tim Ingold me ajudam a pensar sobre o processo de aprender junto com as pessoas e suas experiências, voltando as experiências neste caso, para o movimento indígena guarani pela terra e pela educação. No livro, que deriva da tese de doutorado em Educação, de Daniel Munduruku (2012), nos apresenta a história do movimento indígena no contexto de redemocratização e o caráter educativo deste movimento, tanto para os indígenas protagonistas da luta, formando novos quadros de continuidade, quanto para a sociedade brasileira de forma mais ampla. Um movimento constituído de memória, identidade e projeto em um corpo coletivo.

Em “Antropologia e/ou Educação” (2020), Ingold constrói seu pensamento no decorrer do livro, em que entende que essencialmente a Antropologia é um processo de educação, constituído do ato de se engajar com as pessoas com quem se pretende aprender, num processo reflexivo sobre as muitas possibilidades de viver e de viver a educação.

Outra referência importantíssima é a vasta experiência em educação indígena de Gersem José dos Santos Luciano, indígena da etnia Baniwa, filósofo, antropólogo e professor. Como seu livro: “Educação Escolar Indígena no século XXI: encantos e desencantos” (2019), livro resultado de tese em Antropologia. Nele, descreve o processo político e o envolvimento dos movimentos indígenas e do Estado na construção das políticas de educação escolar indígena entre o período de 2003 a 2019. O que é interessante para o recorte deste projeto é que, assim como Daniel Munduruku, Luciano percebe que a participação indígena nos processos de representação e gestão social geridos pelo movimento indígena serve como um processo de aprendizagem empoderador ao próprio movimento na luta por políticas indigenistas, como a luta por Educação Indígena.

O histórico da Educação Escolar Indígena no Brasil, nos remete ao contato do colonizador, em que as primeiras escolas foram criadas para atender demandas da colonização, desde a catequização, vale salientar as Missões Jesuíticas Guarani e sua responsabilidade por grandes extermínios, passando pela política de estado brasileiro integracionista e assimilacionista, até os tempos atuais em que muitos povos indígenas veem a educação escolar também como uma forma de fortalecimento para suas lutas. Pois foi somente com o passado de lutas no período de redemocratização que a Educação Escolar Indígena foi reformulada para atender aos interesses das suas comunidades, em que suas diretrizes têm como objetivos, regulamentar e orientar as escolas indígenas e os sistemas de ensino da União, com ideais de igualdade e respeito à diferença.

É importante ressaltar o intenso processo de protagonismo indígena de mobilização, como as Assembleias Indígenas, a União das Nações Indígenas, o Surgimento das Organizações Indígenas e a Assembleia Nacional Constituinte de 1987, a Constituição Federal de 1988¹³¹ alterou as relações do Estado com os povos indígenas, agora contextualizada para respeitar um modo de viver específico. Essa mudança demandou que as leis sobre educação fossem reformuladas para serem compatíveis com os princípios gerais, e aliadas à educação tradicional. Dessa forma, o direito indígena a uma educação escolar diferenciada, específica, intercultural e bilíngue vem sendo regulamentado através de vários textos legais¹³² como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e o Plano Nacional de Educação.

Os povos indígenas possuem espaços e tempos educativos próprios, dos quais participam as pessoas, a família, a comunidade e outras instituições sociais em interação, sendo a educação assumida como responsabilidade coletiva. A regulamentação também objetiva assegurar que o modelo de organização e gestão das escolas indígenas considere as práticas socioculturais e econômicas das respectivas comunidades, bem como suas formas de produção de conhecimento, processos próprios de ensino e de aprendizagem e projetos societários.

Há uma ação educativa neste histórico de luta por regulamentação (MUNDURUKU, 2012), ao reivindicar o direito por uma educação diferenciada, ligada aos interesses das comunidades. Este aprendizado, também é possível de ser praticado, nos diversos contextos em que acontece a educação indígena, como: na Educação Escolar Indígena Diferenciada, nas licenciaturas interculturais indígenas e até mesmo na educação “tradicional” não escolarizada/não formal, tecida na trama do cotidiano.

O processo de desenvolvimento do movimento foi chamado de “caráter educativo do movimento indígena” (MUNDURUKU, 2012), pelo escritor e doutor em Educação, Daniel Munduruku, da etnia Munduruku. Em sua tese, demonstra que a luta por direitos,

¹³¹ Constituição Federal de 1988 afirma que a educação é um direito público subjetivo, sendo responsabilidade do Estado a sua oferta gratuita. No caso da educação indígena, a lei assegura um ensino diferenciado, a Resolução n.5 de 21 de junho de 2012, parte deste direito assegurado pela CF; pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada no Brasil por meio do Decreto no 5.051/2004; pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, da Organização das Nações Unidas (ONU); pela Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas de 2007; pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394/96), bem como por outros documentos e instrumentos nacionais e internacionais.

¹³² Como: Novas bases do direito à Educação Escolar Indígena; Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional; Plano Nacional de Educação; Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho; Decreto nº 6861 - Territórios Etnoeducacionais; Resolução 05/12 do Conselho Nacional de Educação; Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas; Regularização das Escolas Indígenas.

tem ensinado os povos indígenas na construção de um movimento social e ensinado também à sociedade brasileira.

O movimento indígena brasileiro, historicamente, age através de um corpo coletivo, que luta para segurança e sobrevivência do mesmo, contextualizado em um modo de viver específico, pela garantia de direitos, como o direito originário ao território e como o direito a uma educação escolar diferenciada.

Gersem Luciano Baniwa, professor e antropólogo, pertencente ao povo Baniwa, enfatiza em suas pesquisas que o indígena no contemporâneo, busca o ensino escolar como um modo de fortalecimento dos povos indígenas na luta por direito e cidadania, num processo de consciência história (LUCIANO, p. 46, 2019) e questiona: “como garantir uma educação diferenciada aos indígenas em todas as fases de seu percurso escolar e universitário?” (LUCIANO, p.65, 2019). Nesse movimento, também se atualizam os projetos de bem viver nas sociedades indígenas.

Sobre a escola

É interessante observar que, desde a pesquisa de Bergamaschi passaram-se 15 anos até a minha inserção na escola, em 2018. Uso como referência o artigo “Educação Escolar Indígena: Um modo próprio de recriar a escola nas aldeias Guarani”, de Maria Aparecida Bergamaschi (2007), que possui trechos de seu Diário de Campo de 2003 e 2004, para acompanhar o desenvolvimento da escola.

A tese de Bergamaschi (2005) também enfatiza o papel da *opy* (casa de reza) na educação tradicional, que é explicada pelos Guarani como uma prática integrada à vida diária e aos costumes do povo. Além disso, constantemente é evidenciada a maneira fragmentada de organização do conhecimento não-indígena, “A cosmovisão xamânica Guarani considera a sociedade como um todo, em que a educação não se separa, espacial e temporalmente, das demais práticas” (BERGAMASCHI, 2007, p. 201).

Como nas palavras do Cacique André Benites, Mbya Guarani, “sonhar a escola” (RETOMADA, 2019), sendo esta recriada e repensada de acordo com cada localidade e cultura, considerando os distintos modos de vida, distintas pedagogias e instituições de cada cultura.

Em momentos de conversa com meu supervisor de estágio Daniel Kuaray Papa, discutimos como os Guarani pensam a educação tradicional em sua cosmologia¹³³, quais são os dilemas que enfrentam ao implementar a educação escolarizada na comunidade:

A escola é o aprendizado na convivência, já a escola não-indígena é trazida para fortalecimento da cultura. O conhecimento não-indígena é estudado, o ensino de língua portuguesa é feito e praticado na escola. O incentivo é com livros, diariamente há meia hora de leitura. Mas, antigamente, os ensinamentos eram passados pelos sábios na casa de reza, eram histórias sagradas e histórias contadas para as crianças. Ter conhecimento não-indígena é importante, todas as atividades são importantes, dança, canto, praticar casa de reza, plantações, respeitar a natureza, na educação. A casa de reza também faz parte da educação. Na casa de reza a gente aprende mais o conhecimento sagrado, tudo é sagrado, mas ali aprende mais o diálogo sagrado, explica melhor com harmonia. São os sábios e sábias que estão na casa de reza, e toda comunidade acompanha eles, os não-indígenas não participam da casa de reza, ali no Cantagalo, não deixa. O fogo tem relação de proteger as pessoas, época do frio e, além disso, tem mais do que proteger também, é uma proteção o fogo pra nós, do mal, não só do frio. Quando o sábio fala é pra ter educação junto com a saúde, para conviver bem, não tem como separar as coisas. (MENDONÇA, 2019, p.61)

Ele relata que os professores não-indígenas também contam histórias, mas somente os sábios narram as histórias sagradas. Porém, para ele, é através da prática incluída no cotidiano da escola, do seminário integrado, com o teatro, a narração, a escrita, a poesia, é que os alunos têm aprendido com o conhecimento não-indígena a fortalecer sua cultura.

Nas conversas com Daniel percebia sua sensibilidade ao lidar comigo. Ele me aconselhava: o mestiço¹³⁴ deve aprender a cultura Guarani, porque ele não é só *jurua* (não-indígena), é necessário conhecer a cultura Guarani profundamente para não adoecer. Recebido o conselho, saí do modo mais passivo de observação participante para viver as experiências e ser afetado por elas (MENDONÇA, 2019, p.57).

¹³³ Cosmologia é uma forma de ordenar o caos a partir do cosmos, conferir um significado ao mundo como totalidade cosmológica, tendo como referência o mundo social. (BERGAMASCHI, 2005, p. 131).

¹³⁴ Grada Kilomba, escritora, performer e professora, busca descolonizar o conhecimento, fala de hierarquização de termos como mulato, mestiço. São termos ligados a animais híbridos, de colocar referências do corpo não-branco como animal. São depreciativos. Defende ser necessário fazer a historicidade destes termos porque muitas vezes as pessoas pensam que são palavras positivas, é necessário descodificar. Coloco esta nota como problematização do termo. É o termo empregado por alguns indígenas para se referirem a mim.

Vivenciamos a *performance* em caminhada como uma forma de experimentação poética da cosmologia Mbya Guarani, desde a participação em *Jeguatás* (caminhada Guarani) com a comunidade da *Tekoá Jatai'ty*. Esse trabalho foi realizado durante o ano letivo de 2018, ministrando as aulas de artes ao ensino fundamental, ensino médio e EJA (ensino de jovens e adultos), e parte de minha relação de pertencimento com a cultura.

Particpei de um *jeguatá*¹³⁵ de poucos dias durante o inverno de 2018, a caminhada foi entre algumas escolas Guarani do Estado do Rio Grande do Sul. Nesta ocasião a comunidade da *Tekoá Jatai'ty* visitou a Retomada Mbya Guarani localizada em Maquiné, e também a Escola *Nhu Porã*, na Terra Indígena Mbya Guarani no município de Torres, Campo Bonito¹³⁶, ambas na região do litoral Norte do Rio Grande do Sul. Foram horas de roda de conversa, expondo os desafios dos projetos pedagógicos, fumando *petyngua*¹³⁷, tomando mate, muitos sonhos sonhados juntos, de um outro mundo possível que ali se põem em exercício coletivo.

Conhecimento através do corpo: *Performance* e caminhada com educação escolar indígena

Com a vivência realizando as caminhadas, passei a pensar quais sentidos e sensações poderíamos atribuir à caminhada, como poderíamos chegar em um estado de corpo mais sutil, buscando entendê-la corporalmente, esteticamente, filosoficamente, cosmologicamente. O que pode o *jeguatá*, e a *performance*, nos ajudar a pensar sobre arte? Perceber os variados estados de consciência que a caminhada tem potencial de produzir, e trabalhá-los. A *performance* como meio de experimentação é capaz de ser um interessante projeto de ensino, esta manifestação nos dá ferramentas para trabalhar o corpo, a expressão e a arte junto de uma experimentação íntima e subjetiva da cosmovisão, e assim como exposto anteriormente por Daniel Kuaray Papa, possivelmente produzindo o fortalecimento da cultura.

¹³⁵ *Jeguatá*: *Guatá*: *Jeguatá* = caminhamos. *Guatá* = caminhar. Termo é utilizado pelos *Mbya* para o ato de andar, viajar, mobilidade, “deslocar-se”. Podendo também ser uma viagem xamânica na qual o xamã, através de seus saberes, “caminha” entre formas e domínios (PRADELLA, 2009, p.100).

¹³⁶ A atividade recebeu o apoio do CPERS, com a participação dos diretores da direção central do Sindicato, coordenação do departamento de Formação Política e Sindical. Também esteve presente na iniciativa a professora Olga Justo, diretora da escola EEIEF Karai Arandu, de Viamão, e seu quadro de professores. (Retirado de *site* do CPERS).

¹³⁷ *Petyngua*: cachimbo tradicional Guarani.



Fotografia analógica digitalizada, Guarani em *jeguata*, 2018, integrante da instalação “Retomar”, exposição individual “YVY Ainda chamamos Brasil”, Memorial do Rio Grande do Sul, 2019.

Sandra Benites, Guarani Nhandeva, atualmente doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em seu trabalho de conclusão de curso em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), explica a educação através da experimentação pela observação, escuta e sensação:

Nós Guarani aprendemos ouvindo, observando, praticando, acompanhando os mais velhos, sejam eles *kyringue* mais adultos, ou nossos pais, avós, tios. A criança tem que escutar, sentir, observar e isso é feito na prática, através das experimentações desde pequenas. Elas praticam aos poucos, de acordo com a idade. É assim que aprendemos, que conhecemos (BENITES, 2015, p.27).

No período em que estive imersa nessas vivências do estágio, fui percebendo que os estudantes estavam constantemente em um forte estado de concentração. Pissolato comenta sobre o estado de introspecção e a concentração Guarani:

A noção que os *Mbya* traduzem como “concentração” estaria na origem do que chamam de *mba’ekuaa* (“sabedoria”) ou se referem pelo verbo- *kuaa* (“saber”) quando usado no sentido do que se obtém como conhecimento dos deuses. O conhecimento aqui decorre de uma atitude - de concentração- correspondente ao que os *Mbya* comentam como “pensar” (-*pexa*) em *Nhanderu* ou “lembrar” (-*maendu’a*) dos deuses. (PISSOLATO, 2007, p. 358)

Um modo-aprendizagem. É na natureza e na escuta atenta à fala dos mais velhos e crianças, é nas assembleias, no *mate* que é passado de mão em mão, que aprendemos mais sobre o coletivo, sobre possibilidades outras de vida na Terra. É no caminhar que encontramos sentidos.

Eu propus, como atividade em minhas aulas de artes, de maneira introdutória, alguns exercícios de experimentação, através da sensação de presença provocada pelo estado de *performance*, o que propiciou estabelecer uma conexão e entrosamento com a turma de alunos. O escritor Daniel Munduruku, ao descrever a formação do jovem indígena como uma pessoa integral, nos relata sobre uma disciplina corporal relacionada com a presentificação:

Viver o presente quer dizer que é preciso significar cada momento. Desde o acordar pela manhã até o momento do sonho tem que ser vivido com intensidade. Isso obriga o indígena a estar inteiro numa ação sem desviar-se dela. Uma caçada será frutífera à medida que o caçador estiver envolvido nela, caso contrário, não levará nada para casa. (...) Isso exige um esforço e treinamento do corpo e da mente tão intensos que tornam o jovem indígena uma pessoa integral (MUNDURUKU, 2010, p. 40).

O primeiro exercício que realizamos foi uma caminhada, os guiei pedindo que andassem extremamente devagar, sentindo seus pés tocarem suavemente o chão, algo que na minha percepção me recorda a escrita de Bergamaschi ao narrar as palavras de *Jakupé*: “Guarani toca a terra, acaricia o solo” (BERGAMASCHI, 2005, p. 198). Por ora, caminhar um pouco mais rápido, fechar os olhos e seguir o percurso, aos poucos seguiram-se suaves movimentos de dança, seguidos de diferentes tipos de caminhada. Esse exercício foi livremente inspirado na caminhada do Butoh¹³⁸. Após a execução, conversamos sobre a prática e um aluno narrou sensações que nomeou como "sabedoria", “paz” e “seus ancestrais”. A caminhada, como narrado pelo aluno, também é uma forma de obtenção de saúde: “Não é simplesmente um caminhar, é uma forma de alcançar a saúde, vida saudável, ter conhecimento, não basta somente à vida em si, é preciso que ela flua, assim como a água de um rio.” (MACHADO, 2015, p. 45).

E sempre após os exercícios, realizava uma introdução aos conceitos que havíamos trabalhado de maneira prática, como o conceito de *performance*, em um momento de contextualização e fruição sobre o assunto.

Busquei em minhas aulas sempre tomar proveito da natureza em que estávamos inseridos, assim, estudamos também *performances* relacionadas com a terra, a água, o

¹³⁸ Dança que surge no Japão pós-segunda Guerra Mundial, que por meio de bombardeios estadunidenses com duas bombas nucleares destruiu as cidades de Hiroshima e Nagasaki, encerrando seis meses de bombardeios a outras 67 cidades japonesas, e iniciando a ocupação estadunidense no Japão, inclusive impondo os valores culturais ocidentais. A dança é a resistência da cultura japonesa, e também uma possibilidade de construção de resiliência. Tatsumi Hijikata e Kazuo Ohno são os expoentes e criadores da arte Butoh.

fogo e o ar. Colhemos plantas, flores, galhos da natureza ao redor da escola e experimentamos movimentos com estes elementos, explorando se é possível que sejam hibridizados com o corpo. Bergamaschi, em sua tese, explica que “conhecimento” para os Guarani têm uma estreita relação com a experimentação, a palavra *Arandu*: *ara* significa tempo, dia; *ñendu* quer dizer sentir, experimentar. Desta forma, “*Arandu* significa sentir o tempo, fazer o tempo agir na pessoa” (BERGAMASCHI, 2007, p. 202).

Aos poucos, o gesto da *performance* passou a ser compreendido como uma linguagem simples, que está em nosso cotidiano, junto aos rituais, movimentos corporais e dança. É possível no cotidiano escolar elaborar conexões de suas vivências com a arte.

Na última aula estava programada a realização de uma caminhada subindo o morro, caminho até uma grande pedra tem um significado espiritual. Minha orientadora de estágio, Luciana Gruppelli Loponte - pesquisadora e professora do departamento de Ensino e Currículo da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul -, acompanha minha aula neste dia.

Coincidentemente, a classe foi no dia 29 de outubro de 2018, na manhã seguinte ao resultado das eleições presidenciais de 2018. O clima estava extremamente tenso. Quando os alunos souberam que o tema da aula seria uma caminhada até o topo do morro, rapidamente começaram a se preparar como costumam se prepararem para um ritual, pegaram seus *petynguas* e começamos a caminhada, como reza, com o corpo leve, caminhávamos e parávamos em alguns pontos no meio da mata para realizarmos rodas de reza, sendo puxadas cada vez por algum um aluno ou aluna, rezamos muito no meio da mata, fizemos fogo.

Os cantos e as danças executados no ritual Guarani, são caminhos através dos quais os mesmos viajam por e para outras dimensões onde se encontram as aldeias celestes, lá conversa com os ancestrais (MACHADO, 2015, p. 38).

Uma frase, dita por uma aluna do segundo ano do ensino médio, marcou profundamente minha orientadora: “os brancos nos enxergam como animais”. Dialogamos muito sobre a resistência indígena, suas formas de luta no contexto daquela eleição, e toda violência anti-indígena que ela representava. Foi um momento de extrema cura; alunos e alunas relatam se sentirem ameaçados com o resultado das eleições. É muito necessário o fortalecimento e seguir com o corpo são. Caminhar.



Fotografia analógica digitalizada, Guaraní em *jeguata*, 2018, integrante da instalação “Retomar”, exposição individual “YVY Ainda chamamos Brasil”, Memorial do Rio Grande do Sul, 2019.

Cultura em movimento

No processo de tornar-me professora em uma escola indígena, comecei manifestando minha preocupação com a preservação da cultura, também manifestei essa preocupação na escrita, já que meu envolvimento com a escola se deu por vias afetivas. Ao me aproximar cada vez mais da comunidade na aldeia, fui percebendo que a preservação da cultura é mantê-la viva, em movimento. Essa é uma luta constante da comunidade, e que a escola, vista desde a educação tradicional, é um lugar que possibilita ampliar esta luta. Fazendo-se viver a cultura e assim criando seu próprio modo de fazer escola, também em constante atualização.

As observações de Bergamaschi, entre 2003 e 2004, narram a necessidade de um espaço físico para a escola. Meu estágio foi feito 15 anos depois desta afirmação. As famílias que eram em torno de 20 cresceram para 48, a comunidade escolar também cresceu. Atualmente tendo um prédio próprio, mas já precário devido a quantidade de alunos que aumentou e, felizmente, segue em crescimento.

Tramita um processo, desde 2012, para a construção de um novo prédio. É necessário que a comunidade tenha um espaço escolar digno. Uma vitória que houve durante o período que estava na escola foi a regulamentação do ensino médio, outra luta que levou muitos anos para ser concluída, mas que possibilita hoje o ingresso de alunos

formados na escola da sua própria comunidade em Institutos Federais e na Universidade, levando adiante a luta pelo ensino.

O histórico da Educação Escolar Indígena no Brasil remete-nos ao contato do colonizador, em que as primeiras escolas foram criadas para atender demandas da colonização, desde a catequização, vale salientar as Missões Jesuíticas Guarani e sua responsabilidade por grandes extermínios, passando pela política de Estado brasileiro integracionista e assimilacionista, até os tempos atuais, em que muitos povos indígenas veem a educação escolar também como uma forma de fortalecimento para suas lutas (CORREA, 2018; MUNDURUKU, 2012). Pois foi somente com o passado de lutas no período de redemocratização que a Educação Escolar Indígena foi reformulada para atender aos interesses das suas comunidades, em que suas diretrizes têm como objetivos regulamentar e orientar as escolas indígenas e os sistemas de ensino da União, com ideais de igualdade e respeito à diferença.

Ainda há muita luta a se fazer nesta escola que está “se fazendo escola”, relembro a frase usada por Bergamaschi (2005, p. 207). Os questionamentos levantados por ela “Por que o Guarani quer escola? Para que serve a escola? Por que precisamos de escola? Para ler e escrever ou para quê? O que vai trazer para os nossos filhos? Como é esta escola diferenciada? O que a escola vai trazer para a aldeia? Como vai ser daqui a 10 anos? Até onde vai esta escola? Quais as regras que pautarão a vida dentro da escola? O que a escola vai ensinar?” (BERGAMASCHI, 2005, p. 207). Acredito que estas questões estejam sendo respondidas pela experimentação da escola, ou estejam gerando mais perguntas. De qualquer forma, são questões levantadas em um coletivo e pensadas em coletivo, de um fazer escola em comunidade, para a comunidade, pela comunidade. Um fazer escola que seguirá se atualizando e se experimentando.

A *performance* pôde potencializar este fazer experimental, um conhecimento que atravessa o corpo e cria novos sentidos e sensações. Espero que a *performance* possa continuar sendo experimentada de forma a potencializar esse corpo coletivo.

Referências

BENITES, Sandra (Ara Rete). *Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ – Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola*. Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH/ Departamento de História – DH. Monografia do curso de Licenciatura Intercultural Indígena. 2015.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Educação Escolar Indígena: Um modo próprio de recriar a escola nas aldeias Guarani. Cad. Cedes, Campinas, vol. 27, n. 72, p. 197-213, maio/ago. 2007.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Nhembo'e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani. Programa de Pós-Graduação em Educação/ UFRGS, 2005. Tese (doutorado).

BRASIL. Decreto nº 1.775, 08.01.1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.

BRASIL. DECRETO Nº 6.861, DE 27 DE MAIO DE 2009. Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências.

BRASIL. Decreto nº 7.747, de 05.06.2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, LDB. 9394/1996. BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

BRASIL, Ministério da Educação. As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em ação de Educação Escolar Indígena. Org. Luiz Donisete Benzi Grupioni. Brasília: MEC/SEF, 2001.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. Resolução CNE/CEB nº 5, de 22 de junho de 2012 - Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Ensino Fundamental. Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas (RCNEI), 1998.

CORREA, Celia. 2018. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável. Brasília: UnB

INGOLD, Tim. Antropologia e/como Educação - Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Educação Escolar Indígena no século XXI: encantos e desencantos. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula; Laced, 2019.

MACHADO, Almiros Martins. Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe'y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (a) de mal. 2015. 209 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2015.

MENDONÇA, Oendu. Deolinda: uma autoetnografia de afetos na fronteira do que ainda chamamos Brasil. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura em Artes Visuais - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 a 2000). São Paulo: Paulinas, 2012

PISSOLATO, Elizabeth. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)/Elizabeth Pissolato. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

RETOMADA Yvyrupá. 14 de fev. de 2019. Publicado por Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: <https://youtu.be/0ubhRJZwBJ8>. Acesso em: 27 de maio de 2022.

36 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Práticas socioespaciais urbanas: ambientes, paisagens e memórias soterradas” por Míriam Santini de Abreu¹³⁹ e Priscila Oliveira dos Anjos¹⁴⁰

As literaturas antropológica, histórica e arquitetônica narram variados processos de transformação das paisagens urbanas de cidades brasileiras que ocorreram principalmente a partir do século XX. Com o advento da política higienista baseada em modelos europeus de fazer cidades, capitais como Rio de Janeiro (RJ), Recife (PE) e Florianópolis (SC) passaram por profundas reformas urbanas que deslocaram povos tradicionais, populações negras e pobres de localidades centrais e soterraram rios, mares e manguezais. Estes processos investiram numa profunda estruturação e "modernização" de infraestruturas sanitárias e de mobilidade, mas também produziram variadas dinâmicas urbanas não projetadas. Nos dias atuais, as intervenções infraestruturais surgem com a proposta de "revitalizar" praças, avenidas e centros históricos, assim como ampliar infraestruturas para então suprir as necessidades das grandes metrópoles. Estes novos empreendimentos, muitas vezes, revisitam aqueles espaços urbanos anteriormente transformados durante o século XX e também produzem efeitos e práticas não planejadas e novas sociabilidades. Convidamos os proponentes deste Ateliê de Pesquisa para partilhar relatos de campo e elaborações teóricas que analisem e problematizem sobre modos de construir e organizar cidades e projetar futuros, assim como as práticas socioespaciais que desdobram destes processos urbanos em suas variadas temporalidades.

¹³⁹ Pós-doutora em Antropologia Social no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

¹⁴⁰ Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

37 “Aqui fora é tiro ou bomba!”: conflitos entre modernização dos estádios, ocupação do território e práticas de sociabilidade a partir da experiência do torcedor visitante no Allianz Parque por Ana Caroline Lessa¹⁴¹

Resumo: O presente trabalho resulta de uma incursão em campo vinculada à pesquisa da dissertação de mestrado e foi realizada na capital paulista pelo campeonato brasileiro de 2023. Na ocasião, estive em um certame entre Palmeiras e Botafogo no Allianz Parque (São Paulo/SP) com o objetivo de acompanhar a experiência de um grupo de torcedores botafoguenses do interior do estado na capital, objeto ao qual tenho me debruçado. No entanto, a partir das experiências de interlocutores, conhecidos, do ambiente hostil que se formava em um contexto específico e das reclamações e comportamentos a partir de insatisfações, também “me deixei guiar por eles”, como Evans-Pritchard quando estudando (com) os Azande. Desta forma, passei a me debruçar sobre a relação dos torcedores alvinegros no setor visitante com o próprio estádio e com a Polícia Militar do Estado de São Paulo (PMESP). Daí perpasso aspectos sobre formas de torcer, relações sociais e de poder, conflitos acerca da noção de modernidade, segurança e dos agentes envolvidos no “espetáculo”. Busco, então, discutir ambiguidades, conflitos e outros aspectos que cruzam a “experiência do usuário” no setor visitante do Allianz Parque a partir do processo de arenização ou modernização dos estádios, tendo como marco temporal a Copa do Mundo de 2014, realizada no Brasil. Tento assimilar noções quanto a “experiência” e de que modo esse discurso está alinhado ou não com a vivência do torcedor visitante.

Palavras-chave: futebol brasileiro, modernização dos estádios, torcidas de futebol, Allianz Parque, Botafogo de Futebol e Regatas.

Introdução: cenas etnográficas

Era uma tarde de domingo ensolarada e quente quando Palmeiras e Botafogo se enfrentaram pela série A do campeonato brasileiro de 2023 na capital paulista. Esse foi um jogo que, há algum tempo, eu pretendia comparecer por motivos pessoais – sou

¹⁴¹ Mestranda no PPGAS/Unicamp. contato: lessadeoli@gmail.com

botafoguense – e acadêmicos¹⁴². Assim, estava atenta a grupos de torcedores botafoguenses que participo em uma plataforma de mensagens instantâneas, redes sociais do clube e de influenciadores da torcida para me manter informada quanto a movimentação para a partida (pré-jogo¹⁴³, encontros, viagens) quanto para a compra de ingresso (valores, dúvidas quanto à documentação, reconhecimento facial, site onde seria comercializado).

Primeiramente, o clube mandante anunciou o início da comercialização de ingressos para os botafoguenses a partir das dez horas da manhã do dia 20 de junho. No entanto, por um “erro de sistema”¹⁴⁴, a venda iniciou-se por volta de 23h30 da noite anterior. Por meio das redes sociais e de ligações telefônicas, torcedores tentavam se comunicar e circular a informação da disponibilização dos ingressos antecipadamente. Muitos foram prejudicados, mas a carga disponibilizada esgotou rapidamente apesar do valor cobrado¹⁴⁵, e eu também consegui garantir o meu ingresso algumas horas mais tarde, na mesma madrugada.

No domingo (25), dia do confronto, pouco mais de uma hora antes da partida a PMESP já intimidava e agredia botafoguenses entre as ruas Teixeira e Sousa e Padre Antônio Tomás, onde localiza-se o portão D, que recebe a torcida adversária. O setor visitante fica restrito a uma área em formato de T, com duas laterais (entre o bar e a ADJ, como na imagem a seguir) bloqueadas por um enorme paredão de alumínio posicionado nas duas extremidades e por um cerco de agentes de segurança privada na outra extremidade. Na imagem a seguir, as marcações feitas em rosa correspondem ao trecho das interdições descritas.

¹⁴² Meu projeto de pesquisa do mestrado versa sobre viagens de torcidas organizadas do Botafogo de Futebol e Regatas. Por esse motivo há um esforço em acompanhar os jogos do clube fora do Rio de Janeiro, principalmente na região sudeste – onde há mais fluxo de jogos e deslocamento da torcida devido à proximidade geográfica. Em termos de pesquisa, venho me interessando também pelo que chamo de “grupos organizados de torcedores” ou “movimentos associativos”, que não possuem a estrutura organizacional e burocrática de uma torcida organizada, mas também se agrupam e reúnem para viajar ou ver jogos em algum local nas suas cidades de origem, como nos casos da SampaFogo e da CampFogo. No jogo em questão, eu estava acompanhada de uma interlocutora da CampFogo, torcida botafoguense da cidade de Campinas (SP) e região.

¹⁴³ O chamado “pré-jogo” ou simplesmente “pré” é o nome êmico relacionado ao encontro de grupos de torcedores nas proximidades e arredores do estádio antes de uma partida. Esse encontro comumente é marcado pelo consumo de bebidas alcoólicas (principalmente cerveja) e músicas (ao vivo ou não, envolvendo pagode, samba e músicas do clube, como das torcidas organizadas ou o próprio hino).

¹⁴⁴ Ver: <<https://extra.globo.com/esporte/botafogo/noticia/2023/06/palmeiras-revela-erro-no-sistema-de-venda-de-ingresso-e-pede-desculpas-aos-torcedores-do-botafogo.ghtml> > Acesso em: 09/09/2023.

¹⁴⁵ A fim de ter alguma referência para presumir o valor do ingresso para a partida pretendida, o torcedor costuma se basear nos valores pagos pelo mesmo clube na temporada anterior e também a partir dos jogos prévios, no mesmo campeonato. Nesse jogo, em questão, os ingressos comercializados tiveram um aumento de quase 100% se comparado ao jogo anterior disputado pela mesma competição.



Fonte: captura de tela via Google Maps.

Na ocasião, após chegar no setor visitante e ver fechado o bar localizado em frente à entrada do estádio, ao contrário do último jogo em que compareci no Allianz, eu rumei na direção oposta buscando algum estabelecimento aberto. Nesse momento, um torcedor vinha sendo agredido por dois policiais, enquanto outro, ao lado, era empurrado, e mais um policial marchava na minha direção. O policial me recomendou dar “meia volta, não é pra voltar pra lá”. Como éramos apenas eu e outra mulher, ambas “à paisana”¹⁴⁶, tentei argumentar com o policial que estávamos famintas devido à viagem e que o bar do setor visitante estava fechado, ao que fui interrompida com o policial empunhando o cassetete e gritando para “entrar se não quiser apanhar”¹⁴⁷

“Entra ou toma”, “não tem nada pra vocês aqui fora”, “[vocês] vão ver só!” foram só algumas das ameaças que nós, no setor, ouvimos por parte dos policiais enquanto estes empurravam, agrediam e empunhavam armas com intimidação de disparo aos torcedores que aos poucos chegavam, de maneira branda, ao local designado a eles.

O Batalhão de Choque responsável pelo policiamento em estádios no Estado (2.º BPCChq/PMESP) também contava com cavalaria, um micro-ônibus e carros blindados dentro da área delimitada para visitantes. O tratamento foi tão desproporcional e hostil

¹⁴⁶ Estar “à paisana” significa não estar “fardado”. No meio futebolístico, significa não trajar uniformes do clube ou de uma torcida organizada. Ou, ainda, refere-se a vestir roupas que disfarcem o clube ao qual você pertence em alguns contextos específicos. No duelo em questão, com a maioria absoluta vestida de verde ou de branco, cores do time mandante, estar com a roupa toda preta ou preta e branca – cores do Botafogo – também não seria um bom “disfarce”, pois se destaca no fluxo alviverde. Eu optei por me vestir de maneira mais neutra e menos contrastante, como se estivesse circulando por outros motivos ou para outros lugares, como para um *shopping* próximo ao estádio.

¹⁴⁷ Discutindo esse trabalho com professor e colegas, nos pareceu haver uma questão de raça aqui. Éramos duas mulheres brancas lidando com um policial também branco. Ainda que em posições distintas, como irei colocar mais adiante no texto, todos questionamos se fôssemos duas pessoas pretas ali, mesmo mulheres, sequer teríamos arriscado questionar o policial ou se o comportamento dele seria outro.

que o caso virou assunto naquela tarde e nos dias posteriores dentro das redes de torcedores e o Botafogo, de maneira oficial, cobrou da Secretaria de Segurança Pública (SSP) de São Paulo sobre a ação¹⁴⁸¹⁴⁹.

O cerco dos agentes de segurança foi estreitando o espaço dos torcedores e direcionando, com ameaças e agressões, a pouca movimentação que havia naquele momento para dentro do estádio, onde nós precisamos nos aglomerar ainda sem estarmos prontos para passar pela revista policial e adentrar no setor¹⁵⁰.

Passada essa etapa, já na arquibancada, há uma rede de proteção pendurada à frente do setor visitante, que cobre a frente desse trecho, dificultando a assimilação da partida pelo frequentador deste espaço. A partida teve início às 16h e o reflexo do sol intenso na rede atrapalhou a visão do campo para o torcedor visitante durante boa parte do primeiro tempo. Ao meu redor, vi e ouvi diversas expressões, gestos e comentários insatisfeitos questionando o preço do ticket, como uma torcedora duas fileiras abaixo de onde eu estava dizendo “tô pagando pra ver nada!” e um torcedor que ficou de costas para o campo, na fileira acima, dizendo “não enxergo mesmo, pelo menos tomo um sol [risadas]”.

Essa experiência de acompanhar um jogo na torcida visitante do Allianz Parque não foi minha primeira, apesar de bastante similar a outras nesse mesmo estádio e em outros da capital e interior do Estado. riores na casa do Palmeiras foram o valor do bilhete significativamente mais caro e o ingresso no estádio por reconhecimento facial.

A justificativa para o aumento do preço do ticket é uma melhora na experiência do torcedor, deixando mais fluida, tecnológica e segura com a identificação dos presentes¹⁵¹. No entanto, problemas na comunicação e na venda das entradas, no inconveniente para assistir ao “espetáculo” devido à rede de proteção e o tratamento da Polícia Militar contrastam com o “conforto” sugerido aos frequentadores da “melhor arena multiuso do país”

¹⁴⁸ Ver: <https://www.espn.com.br/futebol/botafogo/artigo/_id/12234644/botafogo-cobra-explicacoes-pm-sao-paulo-torcedores-relatarem-hostilidade-agressao> Acesso em 09/09/2023.

¹⁴⁹ A hostilidade por parte da PMESP não é restrita à capital: em outras experiências em que estive assistindo presencialmente a jogos em outras cidades do Estado, além de relatos de interlocutores, a postura agressiva e arbitrária sempre se fez presente. É comum que constrangimentos, tumultos e confrontos sejam iniciados ou intensificados, inclusive em resposta à ação policial.

¹⁵⁰ Na revista, é proibido passar com bebidas e há restrições de alimentos e objetos que possam afetar o resguardo dos presentes e a estrutura física do estádio, como objetos inflamáveis, perfurocortantes e certas embalagens. Assim, para facilitar todo o processo de revista e entrada, os torcedores esvaziam suas garrafas, latas e copos, se livram de itens proibidos, tomam seus ingressos em mãos etc.

¹⁵¹ Ver: <<https://palmeirasonline.com/2023/05/31/palmeiras-divulga-venda-de-ingressos-para-jogo-contra-coritiba-veja-valores/>> Acesso em: 09/09/2023.

Modernização

Identifico dois marcos fundamentais no processo de modernização do futebol. O primeiro é o “pontapé inglês” no jogo de futebol tal qual conhecemos, no fim do século XIX, em um contexto de urbanização e industrialização das cidades. Esse momento torna o esporte mais regrado e elitizado a partir de sua disseminação em outros continentes e países, como no Brasil, onde o futebol se concentra primeiro em espaços de sociabilidade da burguesia, sobretudo paulista e fluminense, para depois se popularizar entre a classe trabalhadora ainda nas primeiras décadas do século XX (Caldas, 1990). O segundo momento, bem mais recente, são as definições da cidade Rio de Janeiro e do país como sedes de megaeventos esportivos, sendo eles: os Jogos Pan-Americanos (Rio 2007), os Jogos Olímpicos (Rio 2016) e a Copa do Mundo (Brasil 2014).

Tais eventos penetraram o cotidiano popular, seja pelo imaginário, pela proximidade e visibilidade da sua cidade e país, por oportunidade de renda ou por questões políticas. Assim, a Copa do Mundo, por ter maior intervalo entre o anúncio e a realização do evento, aliada ao contexto de polarização e efervescência política precedentes a ela – sobretudo com as Jornadas de Junho de 2013 e pelas grandes mudanças nos estádios, públicos, cidades (transporte, vias urbanas, segurança, turismo etc) – pode ser considerada como um marco fundamental no processo de modernização do futebol brasileiro que se dá a partir 1) da assimilação de novas tecnologias que passam a permear alguns clubes no âmbito do treinamento das equipes, análise de dados, evolução dos centros de treinamento, novas relações entre clube e torcedor, principalmente com os planos de sócio-torcedores e redes sociais; 2) da maior profissionalização dos clubes e aderência ao modelo de empresas; e por fim 3) da construção de novos e a reforma de antigos estádios para adequação ao conhecido “padrão FIFA”, que acarretou mudanças severas na maneira de ver e vivenciar esse espaço, de compreender o futebol e de torcer.

Seja nas reformas ou em novos empreendimentos, reduz-se a capacidade total de público, eliminam-se os setores populares¹⁵², são criados ou aprimorados espaços para serviços de lojas, alimentação, eventos musicais. Esse novo layout tem em vista a consolidação do futebol como parte da indústria do entretenimento moderno, enxergando o jogo, o clube e o torcedor – agora, mais consumidor – como fonte de capital através do

¹⁵² Setores populares, como a antiga “geral” no estádio do Maracanã, são os mais baratos na arquibancada. Comumente correspondem aos lugares atrás do gol, podendo ter cadeiras ou não. Além disso, geralmente possuem uma visão menos privilegiada do campo de jogo.

capital afetivo do “pertencimento clubístico” (Damo, 1998), que pode ser definido como uma “modalidade de vínculo intensa, duradoura e exclusiva” que cria engajamento e identidade.

Transformando o jogo de futebol em um espetáculo e os estádios em arenas multiuso capazes de sediar todo tipo de evento, esses lugares se tornaram uma mercadoria (Lucena, 2020; Vasconcelos e Santos, 2022), o futebol tornou-se um produto e os torcedores, clientes. O novo momento de “clientelização do futebol”, ao tempo que fideliza aquele que possui poder aquisitivo para acessar os altos valores comercializados pelos ingressos, programas de sócio-torcedor, camisas oficiais e outros “privilégios”, tenta moderar o torcedor, que é mais ou menos regulado pelo novo formato das arenas e arquibancadas, sugerindo um novo padrão comportamental a partir da lógica do esporte enquanto espetáculo (Simões, 2021).

Essa lógica vai no sentido contrário à importância da experiência sensorial e sentimental no esporte (Moreira, 2014) e à concepção de Roberto DaMatta (2006) sobre o torcedor como agente, ou seja, como uma figura ativa na forma de experienciar o “espetáculo”. Nessa mesma linha, um torcedor botafoguense de 25 anos com quem conversei após o fim da partida contra o Palmeiras, nas intermediações do estádio, me conta que apesar de ele mesmo ser mais "quieto", entende que

"pular, se mexer, gritar, xingar, faz parte do movimento natural da torcida. É assim que o torcedor se expressa, responde a outra torcida, apoia o time. O [torcedor] visitante aqui [no Allianz Parque] parece que não pode fazer nada disso, mal vê o jogo por causa daquele negócio [a rede de proteção], as cadeira tudo apertada [sic]".

Veronica Moreira (2021) sugere que “esportes incorporam conflito”, sendo um espaço de disputas e de “guerras simbólicas” (Moreira, 2014). Assim, o modelo europeu “civilizado(r)” adotado pelos clubes e pelas administradoras das novas arenas impõe uma batalha como tentativa de adequar o “arcaico” ao “moderno”, de modo a não “sujar” a experiência do espetáculo torcendo de pé, portando bandeiras com mastro, faixas, instrumentos musicais e afins. Esse tipo de “transgressão” é compreendido como afronta, ou mesmo como forma de protesto contra os padrões impostos pelo processo de mercantilização do futebol e modernização das arenas, sobretudo pelo aumento expressivo no valor dos ingressos e outros produtos, além da diminuição ou eliminação de setores populares.

O questionamento acerca da relação entre valor de ingresso versus experiência é suscitado entre os torcedores a partir de um entendimento mais ou menos difundido de que paga-se mais para usufruir de maior qualidade e conforto, o que, nesse caso, não correspondeu à experiência torcedora. São recorrentes as reclamações de torcedores visitantes com relação ao uso da rede de proteção no Allianz, por exemplo, ou de relatos quanto a uma ação desproporcional por parte do efetivo policial. Situações assim colocam em xeque até que ponto justificam-se os altos valores cobrados nas entradas ou fazem com que o torcedor se sinta no direito de responder ao tratamento policial, gerando mais tensão e conflito (Moreira, 2014).

Retomando a discussão sobre a violência vivenciada por mim e por outros presentes no Allianz Parque, conforme relato na primeira parte do texto, Luiz Henrique de Toledo (1996:69) aponta uma “tensão latente entre torcida e PM” a partir de uma relação desigual e de uma “agressividade mútua” devido à posição ocupada por cada grupo no momento do encontro: de um lado, profissionais trabalhando; do outro, torcedores ocupando-se do tempo livre com algazarra, zombaria e outras reações exacerbadas que fazem parte do *ritual futebolístico*¹⁵³.

Por outro lado, há o pressuposto de uma igualdade que aparece no âmbito do estádio com o “desaparecimento” do indivíduo em detrimento da força integrativa do corpo social (DaMatta, 2006:164). Um exemplo pode ser um momento, registrado em vídeos e lives realizados, quando dois policiais agredem com cassetete um torcedor ao mesmo tempo em que outro policial o chutava por trás. Quando outros torcedores se reúnem para registrar essas “provas” do constrangimento sofrido pelo “outro”, assimila-se uma cosmovisão dicotômica entre os dois lados, consumando um conflito.

Outro interlocutor alvinegro, de 52 anos, com quem me encontrei algumas vezes em partidas no Estádio Olímpico do Engenho de Dentro (Engenhão), me conta, sobre jogos do Botafogo como visitante em clássicos no Maracanã:

"Gosto nem de ir lá hoje em dia. Caro, a cadeira é ruim, mais perigoso... A polícia, me diz, pra quê cavalaria? [apontando com a cabeça para a cavalaria da PM, parada próximo a nós, ao lado da bilheteria do setor leste no Engenhão]. Eu venho às vezes, mas prefiro que meu filho não. Ele torce pra outro time, vai sozinho, não sei se sabe se virar. Imagina, toma um tiro de borracha de bobeira? É importante ter segurança, hoje as coisas são mais violentas, mas a polícia às

¹⁵³ Ver: Lévi-Strauss, 1989:48; Toledo, 1996:43; Damo, 2001.

vezes assusta o torcedor, deixa a gente com raiva. Não era para 'servir e proteger'¹⁵⁴?"

¹⁵⁴ 'Servir e proteger' é o lema da Polícia Militar no Brasil.

Por fim, Toledo (1996) e Murad (2007) compreendem o futebol como uma metáfora para as relações, sejam sociais, de poder e seus atravessamentos: associações, solidariedade, amizade, estranhamentos, competições, conflitos etc. Há, assim, uma naturalização dos estranhamentos e confrontos, sendo estes naturais ao ethos de “unidade dentro da heterogeneidade” (Ribeiro, 2000:33). Apesar de a violência não ser interpretada como um elemento central associativo dentro de uma Torcida Organizada, os autores não negam o papel relevante e constitutivo na performance de parte desses agrupamentos.

Além disso, não há estruturas completamente rígidas e bem definidas regendo o “agir e interagir” no universo futebolístico. As (rel)ações podem ser ambíguas, conflitantes, voláteis. Por esse motivo, é comum discursos divergentes e até contraditórios entre membros de uma mesma Torcida Organizada ou torcedores do mesmo clube. Se para uns a sensação de insegurança em dias de jogo demanda mais policiamento, para outros, a polícia é quem incita a reação hostil do público. Ou, ainda, alguns torcedores comuns defendem que Torcidas Organizadas sejam banidas e outros acreditam que elas representam um tipo de “resistência” e proteção contra a violência policial e de torcidas adversárias.

Considerações finais

Notamos que não há estruturas completamente rígidas e bem definidas no “agir e interagir” do universo futebolístico. As (rel)ações podem ser ambíguas, conflitantes, voláteis. São comuns discursos divergentes e até contraditórios entre torcedores do mesmo clube, até de uma mesma Torcida Organizada (tema de outros estudos). Se para uns a sensação de insegurança em dias de jogo demanda mais policiamento, para outros, a polícia é quem incita a reação hostil do público. Ou, ainda, alguns torcedores comuns defendem que Torcidas Organizadas sejam banidas e outros acreditam que elas representam um tipo de “resistência” e proteção contra a violência policial e de torcidas adversárias. Há os que defendem os ingressos caros porque “mudam a cara do público” e deixam os estádios mais seguros, outros que falam que “tempo bom era o da geral”.

Não faço uma defesa entre esse ou aquele modo de torcer ou de estádio. Como mostrei, o torcedor visitante se sente, por vezes, injustiçado e vulnerável: valores altos nos ingressos, problemas no ato da compra e no acesso ao estádio, se sentem mais sujeitos ao descaso com relação com a Polícia Militar, com sua própria segurança e alimentação. Desse modo, que me parece central nas falas dos meus interlocutores é como esses novos

espaços acabam não entregando, de alguma forma, a segurança, a maior qualidade e tranquilidade para assistir a uma partida de futebol que eles sugerem ou pressupõem.

Referências bibliográficas

CALDAS, W. O Pontapé Inicial: memória do Futebol Brasileiro (1894 - 1933). São Paulo: Ibrasa, 1990.

DAMATTA, Roberto. A bola corre mais do que os homens. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

DAMO, Arlei Sander. Para o que der e vier: o pertencimento clubístico no futebol brasileiro a partir do Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense e seus torcedores. 1998. 247 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

DAMO, _____. Futebol e estética. São Paulo em Perspectiva, v. 15, n. 3, p. 82–91, jul. 2001.

FRANCO JUNIOR, Hilário. A dança dos deuses: futebol, sociedade e cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LUCENA, André. Futebol e a mercadoria para poucos. Ludopédio, São Paulo, v. 133, n. 21, 2020.

MURAD, Mauricio. A violência e o futebol: dos estudos clássicos aos dias de hoje. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Macunaíma: ser ou não ser, eis a questão. In: Etnia e Nação na América Latina. Cultura e política no mundo contemporâneo. Brasília: UnB, 2000.

TOLEDO, Luiz Henrique de. Torcidas organizadas de futebol. Campinas: Autores Associados/Anpocs, 1996.

VASCONCELOS, D. B.; SANTOS, A. L. dos. O futebol como mercadoria e poder: concepções geográficas sobre o torcer no Brasil. Revista do Departamento de Geografia, [S. l.], v. 42

MOREIRA, V.; GARTON, G. Football, nation and women in Argentina: redefining the field of power. Movimento, [S. l.], v. 27, p. e27003, 2021.

MOREIRA, V. Rivalidad, juego y disputa: prácticas de aliento entre hinchas de fútbol en Argentina. 2014.

38 Intervenções contemporâneas em Florianópolis/SC: o patrimônio industrial local que vira praça de alimentação para turista por Bernardo Brasil Bielschowsky¹⁵⁵ e Karina Baseggio¹⁵⁶

Resumo: O presente trabalho procura levantar a questão da reutilização de espaços de valor históricos e socialmente herdados para novas práticas socioespaciais. A partir do discurso de que essas novas práticas socioespaciais podem redefinir os usos do território utilizado, diversas intervenções em bens e conjuntos de valor patrimoniais estão em curso na cidade de Florianópolis/SC, especialmente na área central da cidade. Esses espaços sofrem grande pressão do capital, por estarem localizados estrategicamente em áreas nobres da cidade. É a partir dos discursos de reabilitação desses bens patrimoniais “abandonados”, aliados aos novos usos de apelo turístico e a especulação imobiliária, que esses empreendimentos receberam o aval do poder público e das instituições de preservação e salvaguarda do patrimônio edificado. O objetivo deste trabalho é apresentar um pequeno estudo de caso de dois empreendimentos situados na área central de Florianópolis, denominados Top Vision (Antiga Fábrica de Bordados e Rendas Hoepcke) e Armazém Rita Maria (Antigos Armazéns da Navegação Hoepcke e da Fábrica de Pontas Rita Maria). Com a pesquisa de campo, foi constatado a redefinição do território usado apenas para consumo e não mais socialmente produzido, quando este passou a atender um público exclusivo, através das novas práticas socioespaciais e da especulação imobiliária, perdendo assim a oportunidade de democratizar o acesso coletivo aos bens patrimoniais e não de forma excludente.

Palavras-chave: patrimônio industrial; reabilitação; território; memória; práticas sociais.

Introdução

Esse trabalho pretende demonstrar a preocupação com as recentes intervenções contemporâneas em bens patrimoniais a partir da análise de dois exemplares de patrimônio industrial edificado significativos para a paisagem e a memória urbana da cidade de Florianópolis/SC, pois estes retratam como o imigrante-empresário se apropriou do território e estabeleceu um sistema de relações locais, constituindo assim

¹⁵⁵ Instituto Federal de Santa Catarina – IFSC.

¹⁵⁶ Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

uma identidade cultural, que estão registrados na paisagem cultural e na memória coletiva local. Com as alterações na dinâmica urbana, a globalização e a flexibilização da economia mundial, as empresas passaram por sucessivos processos de reestruturação industrial que deixaram grande parte deste patrimônio edificado sem utilização e, por isso, correndo o risco de deterioração e de desaparecimento. Como os processos de substituição e deslocalização industrial se generalizam, a discussão sobre a importância da preservação dessa paisagem ganha toda sua atualidade, pois as cidades brasileiras conhecem rápidos processos substitutivos, decorrentes da fraqueza da legislação urbanística que permite uma acelerada dinâmica do capital imobiliário.

Espaços de produção e a produção do espaço urbano para consumo

O quadro teórico a seguir aborda a temática entre espaços de produção e espaços urbanos, a partir de como a lógica produtiva e a cultura organizam o espaço urbano, o meio e a paisagem, constituindo uma identidade da sociedade com o ambiente construído. Esse importante patrimônio, material e imaterial, está sendo ameaçado pela lógica da produção contemporânea por meio da reprodução desse mesmo espaço, ameaçando assim não somente o patrimônio industrial edificado, como também toda a memória urbana de uma coletividade. Por isso a academia deve ser crítica em relação à produção deste espaço contemporâneo, não sendo apenas legitimadores das ideologias propostas, mas sendo agente questionador e de importância fundamental na produção do espaço da cidade contemporânea.

A discussão teórica inicia-se sobre como os espaços de produção organizam os espaços urbanos a partir do pensamento que Lefebvre, Castells e Milton Santos desenvolvem e conseguem fazer uma espacialização sobre a cidade. Segundo estes autores, a organização espacial urbana se desenvolve a partir das atividades de produção, visto que a concentração espacial ocorre a partir do modo de produção capitalista, que reflete na dinâmica urbana das cidades. O pensamento de Lefebvre (1991) explica que a importância do espaço é dada pela dialética entre valor de uso e valor de troca, que produz espaço social de usos e espaços abstratos de expropriação. O espaço continua sendo um protótipo permanente do valor de uso, que se opõe às generalizações do valor de troca na economia capitalista sob a autoridade de um Estado homogeneizador. Ao discutir sobre a importância da preservação dos espaços industriais e suas diversas formas de influência, principalmente nas relações sociais resultantes destes espaços, é necessário discutir também a importância do valor de uso desses espaços para que não se tornem apenas

mercadorias. Se os espaços forem destinados somente à troca, ou seja, transformados em mercadoria, sua apropriação e modo de uso será subordinado ao mercado, limitando seu uso às formas de apropriação privada, cada vez mais restrita a lugares vigiados, normatizados, privados ou privatizados (LEFÈBVRE, 1972).

Claval (1999) comenta sobre a importância da cultura no desenvolvimento e alterações do meio e da paisagem. Halbwachs (1990) desenvolve os seus conceitos sobre memória coletiva e a importância da memória compartilhada para a formação de uma verdadeira memória urbana a partir dos fatos sociais vivenciados no cotidiano da vida humana. Jeudy (1990) contribui nesse mesmo sentido com a importância da valorização das memórias do social e introduz a discussão das novas formas de preservação, onde os espaços devem ser restituídos e reapropriados para o estabelecimento da identidade coletiva. Porém, a globalização da economia mundial e a flexibilidade produtiva (HARVEY, 1992) são ameaças presentes ao acervo de patrimônio industrial brasileiro, visto as formas de intervenção contemporâneas, através do modo de acumulação especulativo e da financeirização de praticamente tudo, que espacializam as contradições no território. É necessário cuidar com esses processos de renovação do patrimônio para atrair as práticas de consumo contemporâneas, vinculadas ao turismo e aos supostos donos do poder, que espacializam sua dominação territorial através dos processos de especulação imobiliária e verticalização desenfreada, sem consideração com o sentido do lugar histórico-cultural e a paisagem local.

Manuel Castells, ao falar sobre a estrutura urbana, destaca a importância de não considerar a cidade apenas como a projeção da sociedade no espaço. Os homens estabelecem relações sociais determinadas, que dão ao espaço (bem como aos outros elementos da combinação) uma forma, uma função, uma significação social. “Portanto, ele não é uma pura ocasião de desdobramento da estrutura social, mas a expressão concreta de cada conjunto histórico no qual uma sociedade se especifica” (CASTELLS, 1983, p.146).

A cidade se estrutura justamente entre o desejo da sociedade e o que é necessário para o processo de reprodução do capital. O espaço é o local de reprodução das relações sociais em nossa sociedade, que não aparece na totalidade, mas fragmentado, tal e qual como a sociedade se reproduz em nosso país. Essa fragmentação das classes sociais e do espaço é articulada por planos econômicos, políticos e sociais que visam a passagem do processo de valor de uso para valor de troca. Considerando que o espaço não deve ser apenas uma mercadoria e o cidadão não deve ser apenas força de trabalho, o espaço

geográfico como produção social que se materializa formal e concretamente deve ser algo passível de ser apreendido, entendido e apropriado pela sociedade, como condição para a reprodução da vida ao longo da história (LEFÈBVRE, 1991).

A preservação do patrimônio edificado e da memória urbana é contrária à lógica capitalista, que pretende transformar o espaço e a cidade em mercadoria, sobrepondo-a somente ao valor de troca em detrimento do seu real valor de uso. Para Lefèbvre (1991:4) a própria cidade é uma obra que se opõe ao valor apenas de troca, pois a obra é valor de uso e o produto é valor de troca. A cidade possui um conjunto significativo, que apesar das sucessivas intervenções ou agressões na sua paisagem, tem o potencial de reconstituir-se, como linguagem, a partir de seus referenciais reconstruídos e evocar o passado de forma reflexiva, como ambiente de recuperação de uma identidade social presente.

Reconstituir a memória urbana de Florianópolis não significa apenas valorizar as lembranças mortas ou individuais através de textos, imagens ou espetáculos teatrais. Significa então, intervir nas ações de determinados sujeitos sociais, substituindo a fútil ocupação intensiva e especulativa do solo pela preservação dos espaços que ainda representam uma identidade, valorizando a memória urbana da coletividade e deixando-a viva, num processo cuja lógica de mercado necessite do real valor de uso dessa obra que é a cidade.

A importância da preservação e valorização da memória urbana de Florianópolis deve ser contextualizada de forma mais geral pela história da cidade, para se pensar o espaço e suas alterações no contexto das transformações decorrentes das intervenções de distintos sujeitos sociais. Sujeitos esses que, como ser social, tiveram sua cultura produzida ao longo de sua história, pela reprodução da vida, em condições e situações sociais e históricas específicas. Logo, o espaço não existe e nem pode ser pensado em si mesmo, pois é produzido e transformado pelo trabalho de distintos grupos sociais ao longo de anos e por isso é histórico e social. Como tal, é assim que deve ser contada a sua história e ser preservada sua memória.

A verdadeira dimensão temporal e espacial não é adquirida apenas pela totalidade da sociedade global que nos é repassada pelas superestruturas políticas ideológicas como homogêneas, mas sim pela mediação da vida cotidiana. É necessário analisar o espaço que ganha materialidade por meio das práticas sociais que se realizam em determinado lugar, como modo de apropriação deste lugar e não de uma totalidade abstrata. São frações tanto espaciais como temporais, do trabalho, da vida privada e do lazer. As lembranças da vida cotidiana, nos seus atos mais simples e banais do cotidiano, por meio

do uso de determinado lugar contribuem para fixar a memória desse lugar e é nesse processo que se constrói a identidade desse espaço que sustenta e dá sentido aos usos.

Ao tratar da reutilização do patrimônio edificado, Choay (2001) afirma que esta operação consiste em reintegrar um edifício desativado a um uso condizente com a vida contemporânea. Para a autora este tipo de operação deve considerar o estado material dos edifícios e a dinâmica dos usuários potenciais. Essa perspectiva vai ao encontro das recomendações de Menezes (2009) a respeito da importância do reconhecimento dos valores e da significação social do bem patrimonial para o desencadeamento de um processo capaz de provocar relações de pertencimento e cotidianidade entre o objeto cultural e os habitantes locais, gerando assimilações afetivas, estéticas e cognitivas que garantem a justa articulação entre “práticas e representações”, evitando-se uso “perverso” do patrimônio cultural, ou o “uso cultural da cultura”, a tal “cultura-cólica”, que desassocia o patrimônio do cotidiano da vida cidadina e esvazia o seu “conteúdo existencial”. É preciso reformular o quadro de valores culturais vigentes a partir do “ponto de vista das práticas culturais e de seus praticantes, não mais supondo que tais valores sejam imanentes às coisas.” (MENEZES, 2009).

Antiga Fábrica de Bordados e Rendas Hoepcke

Num conjunto arquitetônico de aproximadamente 4.000m², localizado na área central da cidade, tombado como patrimônio histórico de Florianópolis, que abrigou por décadas a Fábrica de Bordados e Rendas Hoepcke, foi proposto um grande complexo gastronômico e de entretenimento com forte apelo turístico, com bares, cafés, restaurantes, sports bar, wine bar, supermercado e espaço para eventos, denominado Top Market.

Figuras 01 e 02: Imagens do interior do Antiga Fábrica de Bordados e Rendas Hoepcke.



Fonte: Autor (2023)

Além da transformação do espaço industrial em diversas espécies de praças de alimentação, o restante do terreno foi altamente adensado e verticalizado, pois além das funções comerciais no nível térreo com gabarito limitado pela altura da cobertura dos antigos galpões, foram autorizadas a construção de 3 novas torres praticamente em cima dos galpões, com mais de 15 pavimentos cada, com vista para o mar e ponte Hercílio Luz, denominado Top Vision.

Figuras 03 e 04: Imagens do exterior do Antiga Fábrica de Bordados e Rendas Hoepcke.





Fonte: <https://topmarketfloripa.com.br> (2023)

A grande maioria dos apartamentos e estúdios serve para locação e rentabilidade, ou seja, para investidores gerarem renda a partir da localização privilegiada na área central e com vista panorâmica. Essas autorizações no terreno e entorno imediato do patrimônio tombado desde 1986 mostram como os “donos do poder” conseguem algumas negociações privilegiadas a partir da “revitalização” do patrimônio e com a implantação de atividades e práticas voltadas ao turismo.

Antigos Armazéns da Navegação Hoepcke e da Fábrica de Pontas Rita Maria

Num conjunto arquitetônico de aproximadamente 2.000m², localizado na área central da cidade, tombado como patrimônio histórico de Florianópolis, que a partir de 1895 abrigou os armazéns onde eram armazenadas as cargas da Empresa Nacional de Navegação Hoepcke e a Fábrica de Pontas de Paris Rita Maria, foi proposto um grande complexo gastronômico e de entretenimento com forte apelo turístico, com bares, cafês, restaurantes, sports bar, wine bar e espaço para eventos, denominado Armazém Rita Maria.

Figuras 05 e 06: Imagens ilustrativas do interior dos Antigos Armazéns Hoepcke.

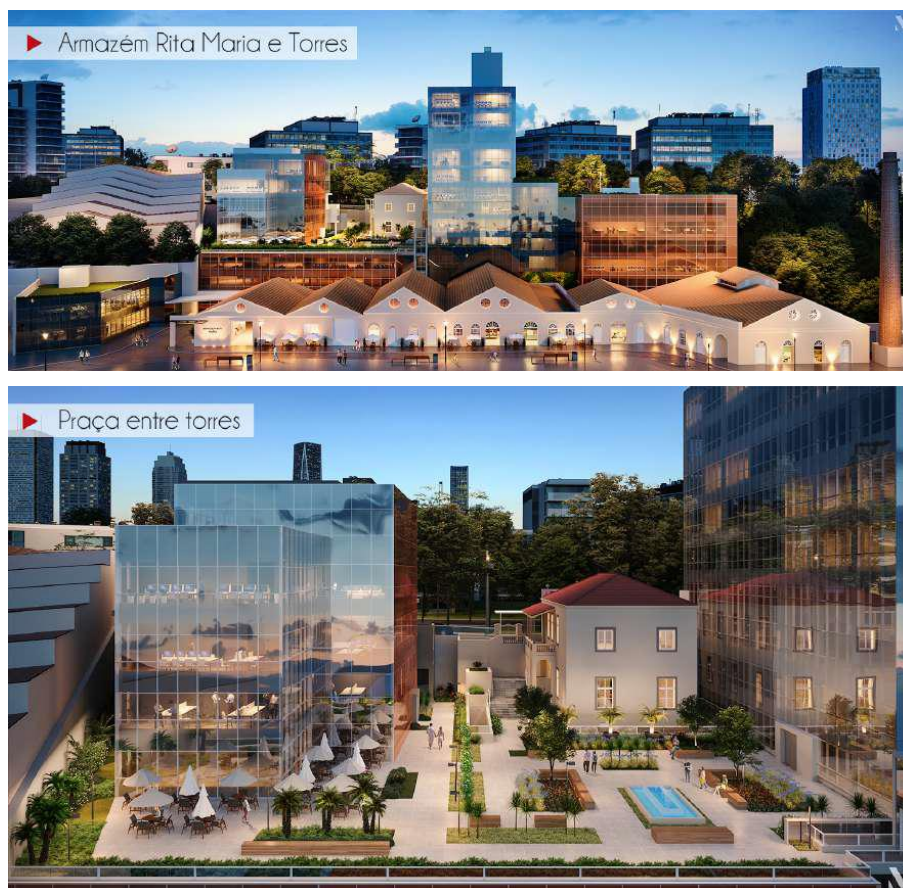




Fonte: www.hoepckemoveis.com.br (2023)

Além da transformação do espaço industrial em diversas espécies de praças de alimentação, o restante do terreno também foi altamente adensado e verticalizado, onde foram autorizadas a construção de 4 novas torres, também praticamente em cima dos galpões, que variam entre 3, 4 e 10 pavimentos cada, com vista para o mar e ponte Hercílio Luz, denominado Centro Executivo Carl Hoepcke.

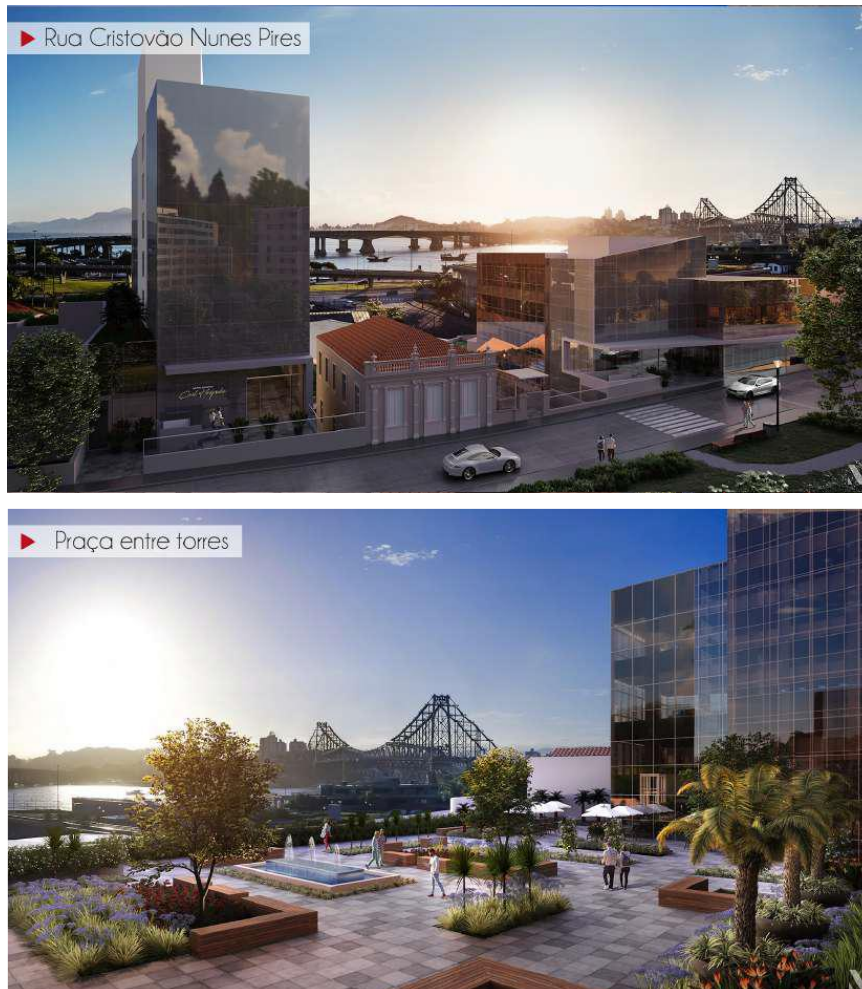
Figuras 09 e 10: Imagens ilustrativas do exterior dos Antigos Armazéns Hoepcke



Fonte: www.hoepckemoveis.com.br (2023)

São salas comerciais exclusivamente para locação e rentabilidade, ou seja, também para os investidores gerarem renda a partir da localização privilegiada na área central e com vista panorâmica. Essas autorizações no terreno e entorno imediato do patrimônio tombado desde 1986 novamente mostram como os “donos do poder” conseguem algumas negociações privilegiadas a partir da revitalização do patrimônio e com a implantação de atividades e práticas voltadas ao turismo.

Figuras 11 e 12: Imagens ilustrativas do exterior dos Antigos Armazéns Hoepcke.



Fonte: www.hoepckemoveis.com.br (2023)

Resultados e discussões

A restauração da Ponte Hercílio Luz, localizada nas proximidades dos dois empreendimentos analisados, serviu para aumentar significativamente a atratividade desses espaços, contudo, por um público homogêneo, onde o encontro da diversidade não acontece. As intervenções serviram como uma forma de “higienizar” o espaço urbano através da substituição de uso e de público, contemplando ainda mais a verticalização dos espaços de entorno do patrimônio histórico. Verticalização que se deu, inclusive, dentro

dos limites do próprio terreno tombado, e que resultou em um impacto desastroso diretamente na ambiência e na paisagem do lugar.

A grande maioria dos apartamentos, estúdios e todas as salas comerciais servem para locação e rentabilidade, ou seja, para investidores gerarem renda a partir da localização privilegiada na área central e com vista panorâmica. Essas autorizações no terreno e entorno imediato do patrimônio tombado desde 1986 mostram como os “donos do poder” conseguem algumas negociações privilegiadas a partir da “revitalização” do patrimônio e com a implantação de atividades e práticas voltadas ao consumo, prioritariamente de lazer e turismo.

Em ambos os casos a proposta é a praticamente a mesma: a conversão do seu espaço para abrigar novos usos, de acordo com as demandas dos dias atuais, porém sem maiores características inovadoras ou maior respeito ao seu passado, memória coletiva e paisagem. Estes espaços aos poucos vão se tornando grandes espaços reprodutores da mesma lógica hegemônica de reprodução do capital presente em qualquer espaço destinado ao consumo, com destaque para as famosas praças de alimentação e a verticalização desenfreada, que alteram seus usos e públicos, além de afetarem a memória coletiva e a paisagem histórica.

Referências

- CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo: Loyola, 1992.
- JEUDY, Henri-Pierre. **Memórias do Social**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- LEFEBVRE, Henri. **La vida cotidiana em el mundo moderno**. Madrid: Alianza, 1972.
- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. **O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas**. In: IPHAN. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. Ouro Preto/MG, 2009. Brasília: IPHAN, 2012. p. 25-39. (Anais; v.2, t.1).

39 O direito à cidade e as batalhas de MC em Florianópolis por Cecília Almeida

Rios¹⁵⁷

Resumo: A partir do início da década de 1970, a Ilha de Santa Catarina, onde fica a maior parte do Município de Florianópolis, passou por várias transformações físicas e socioculturais construídas por um ciclo de investimentos estatais de cunho estratégico que inaugurou uma nova fase no seu desenvolvimento através da ampliação das oportunidades especialmente no que se refere ao desenvolvimento da atividade turística. Desse cenário têm emergido diversas contradições que impossibilitam o direito à cidade. Neste trabalho, buscamos apontar uma possibilidade de compreensão do tema a partir do movimento hip hop que, através da ação nos espaços públicos da cidade de Florianópolis-SC, pode representar uma alternativa a esse processo e apontar alternativas de uma redefinição destas enquanto espaços políticos de arte e cultura, aproximando-se do direito à cidade defendido por Henri Lefebvre. Para o alcance do objetivo, esta pesquisa de caráter exploratório quali- quantitativo, percorre fragmentos da trajetória recente do Plano Diretor de Florianópolis, com o recorte do período 1990-2023, bem como as análises de documentos, pesquisa de arquivo, entrevistas, levantamento de campo e análise de notícias vinculadas ao empreendimento e à Florianópolis, seguido de uma revisão bibliográfica sobre a globalização, verticalização, geografia do poder, segregação socioespacial, coorporização das metrópoles e demais efeitos causados pelo neoliberalismo, fornecendo subsídios para a (re)formulação de políticas que apoiem segmentos sustentáveis e culturais como esse e defender a ocupação dos espaços públicos como uma dentre várias formas de pertencimento e permanência das pessoas na cidade.

Palavras-chave: Direito à Cidade. Espaço Público; Hip Hop; Produção do espaço.

Introdução

“Festejar o direito de lutar.

Lutar pelo direito de festejar pra quem luta pela vida,

Oh vida bandida, sofrida, mal compreendida

Lutar pra ser feliz eu te proponho pelos mais e

melhores dias de nossas vidas”. Mano Brown

¹⁵⁷ Doutoranda em Sociologia na Universidade de São Paulo.

Esta pesquisa foi pensada nos momentos finais da minha pós-graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina no campus de Florianópolis. Durante esse período dois acontecimentos serviram como fatores desencadeadores que me levaram ao caminho da busca por compreender as dinâmicas políticas, sociais, culturais e econômicas da cidade de Florianópolis. O primeiro deles foi achar uma casa pra alugar e o segundo e mais norteador, foi achar um emprego em que eu pudesse me manter no apartamento que eu estava morando, já que o curso já havia acabado. Portanto, o tema desse projeto não é minha especialidade, mas é tema da minha convivência que é o *Direito à cidade*, tomando como ponto de partida o aporte teórico fornecido por alguns autores, como Henri Lefébvre e David Harvey.

Lefebvre (1991), ao falar sobre o direito à cidade, atenta para sua transformação onde possa atender as demandas da população para além do consumo, fazendo desta um o ponto de encontro para a construção da vida coletiva, isto é, a retomada do homem como protagonista da cidade, uma vez que a lógica capitalista reduziu o cidadão a mero consumidor e a cidade à mercadoria. Essa superação como descreve Lefebvre (1991), deve partir das classes inseridas nesse processo responsáveis por moldar o processo urbano, confinado a uma elite política e econômica que trabalha cada vez mais para a criação de uma cidade que atenda seus interesses (HARVEY, 2012), ao propor iniciativas “distópicas” e intervencionistas que poderiam solucionar os problemas urbanos vivenciados como, por exemplo, o movimento Hip Hop, que, através da arte se apropria dos espaços públicos e privados, criando focos de resistência à lógica de consumo para a qual a então eleita capital turística do MERCOSUL, conhecida utopicamente como “Ilha da magia” é direcionada. A propósito, a expressão “Ilha da Magia” representa uma das estratégias do marketing turístico que explora esse “capital simbólico” (Lins, 2011). Nesse sentido, os conflitos (materiais e simbólicos), as contradições e as disputas atravessam o espaço urbano a partir do seu crescimento e do desenvolvimento turístico, na década de 1990, quando a propagação da ideologia neoliberal passa a dispor do apoio de outras forças políticas, além dos conservadores, principalmente no que se refere ao empreendedorismo urbano. No entanto, a organização espacial de Florianópolis se deu de maneira diferente, e, ainda atrai um tipo diferenciado de migração: profissionais liberais, pequenos empresários, funcionários públicos, professores e artistas, atraídos pelas oportunidades de emprego, mas também pela beleza do espaço natural. Talvez, sua importância em defender o território, suas características geográficas e sua pouca conexão

com a rede urbana brasileira, não fizeram desta, território importante para o desenvolvimento da indústria.

O recorte temporal, embora não abarque evidentemente todo esse processo, foi estabelecido por dois motivos. O primeiro por ter sido na década de 90 que o espaço urbano, ao pensar as relações sociais, políticas e econômicas, indo além de cidade-mercadoria, instituiu a ideia da competitividade entre as cidades, acentuando o processo histórico de desigualdade no Brasil. Essa estética pós-moderna forja a cidade em si. Talvez esta seja, atualmente, uma das ideologias mais difundidas entre os neoplanejadores urbanos: a cidade enquanto mercadoria a ser vendida, num mercado extremamente competitivo, em que outras cidades que também estão à venda, entram nessa disputa de atrair novos investimentos, mais turistas, novos moradores e mais poder econômico. Essa lógica do espaço urbano e os critérios necessários de urbanização (planejamento, infraestrutura, organização administrativa, entre outros) acabam sendo devoradas pela mercantilização, sendo medidos pela régua econômica. Isto explicaria que o chamado marketing urbano se imponha cada vez mais como uma esfera específica e determinante do processo de planejamento e gestão de cidades. Além de servir como base para entender o comportamento de muitos prefeitos, que mais parecem vendedores digitais que dirigentes políticos. Uma vez que essa perspectiva de produção capitalista dos espaços urbanos, as cidades entram em intensa pressão, que impõe um constante ciclo de produtividade e competitividade. "As cidades em competição buscam por todos os meios aumentar seu poder de atração para manter ou desenvolver sua capacidade de inovação e difusão" (Borja & Forn, 1996, p. 33).

Recentemente, uma pesquisa realizada pelo Centro de Liderança Política (CLP), em parceria com a Gove e a Seallque que avaliou 410 cidades brasileiras, aponta a capital catarinense como a cidade mais competitiva, enquanto outro levantamento demonstra a capital de Santa Catarina está entre as três capitais com maior índice de depressão. Deste modo, Florianópolis, nesta narrativa distópico- contemporâneo-brasileira, funciona como um lugar utópico. Será que ser a cidade mais competitiva realmente indica que a cidade é boa ou as pessoas estão trabalhando tanto a ponto de adoecerem? São essas respostas que faltam, as lacunas que precisam ser preenchidas.

O segundo motivo que reforça a ideia de utopia, são os conflitos da década de 90, entre eles a formação do movimento hip-hop brasileiro que, atravessa as interpretações e narrativas sobre as periferias urbanas e sobre a cidade de Florianópolis. O surgimento da cultura Hip Hop em Florianópolis na periferia da cidade, inclusive no continente

(SOUZA, 1998), discursa até hoje sobre a segregação urbana, a violência policial, a falta de acesso a direitos, questões de gênero e o racismo, desdobrando justificações, argumentos e possibilidades para pensar o conflito urbano de modo mais amplo. Reveladores das realidades sociais, o rap e o funk, até então fortemente presente na periferia ou no continente, hoje está difundido pelo centro da cidade, em bairros na zona sul como a Batalha da Central no Campeche, em áreas mais turísticas como a Barra da Lagoa, dentro e ao redor da universidade, na batalha do conviva e na batalha do Pantanal. Dentro desse leque, a Batalha da Alfândega é uma das primeiras batalhas de Florianópolis. A Praça da Alfândega no centro de Florianópolis é um dos espaços que sofrem processo de gentrificação onde a prefeitura destina aquela área para fins turísticos ou atividades para classe média. A partir do encontro e do conflito, a Batalha da Alfândega através da arte ressignifica e torna público esse espaço que, mergulhado historicamente na lógica da globalização vêm perdendo sua capacidade de promover o encontro da multiplicidade que compõem a cidade para se tornarem apenas rotas de circulação com pouca ou nenhuma permanência.

A década de 1990 é particularmente importante, pois ocorreram importantes transformações na urbanização brasileira diante dos efeitos causados pelo neoliberalismo, como a privatização dos espaços urbanos, o uso comercial da cidade, a predominância de indústrias e espaços comerciais, no processo de globalização e a democratização (MARICATO, 2002). Nesse cenário, as cidades brasileiras são marcadas por processos de urbanização excludentes e corporativos, em que os contrastes e desigualdades sociais estão presentes de forma marcante na estrutura do espaço urbano e na configuração de sua paisagem. Notadamente a partir dos anos 1990, o setor público e privado juntaram esforços para aumentar a participação do turismo nas atividades econômicas de Florianópolis que em 2013 ficou entre os cinco principais destinos turísticos brasileiros (MINISTÉRIO DO TURISMO, 2013).

Procurando compreender as grandes mudanças ocorridas no final do século XX e o limiar da segunda década do século XXI, quando Florianópolis aumenta sua atratividade ganhando o status de Metrópole Regional, nos campos social, econômico, cultural e ideológico, alguns autores (HARVEY, 1989; SANTOS, 1996; SASSEN 2010; VILAÇA, 2004) descrevem o fim da modernização ou, contraditoriamente, seu auge (BERMAN, 1986), tendo em vista que a hegemonia política e econômica se encontrava muito bem estabelecida no Brasil. Por outro lado, convém questionar: E as vantagens da vida urbana dessa metrópole? Ficam destinadas a quem?

Nesse cenário, as cidades evidenciam seu protagonismo tanto no que se refere à vida cotidiana dos cidadãos (na articulação de transformações efetivas urbanísticas, na recuperação do patrimônio, criação de empregos, serviços básicos etc.) quanto no contexto global, estimulando investimentos, promovendo o turismo e participando ativamente de fóruns mundiais. As cidades contemporâneas ao assumirem certa centralidade na promoção de grandes transformações urbanas (Castells e Borja, 1996), no interior do processo de globalização, é percebida como um ator político, ou, como pontua Jane Jacobs (2014, p. 17) em *Morte e vida de grandes cidades*, um “imenso laboratório de tentativa e erro, fracasso e sucesso, em termos de construção e desenho urbano”. É nesse laboratório que o planejamento urbano deveria aprender, elaborar e testar suas teorias. Além disso, como ressalta Pereira (2010), as cidades colocam em xeque o pensamento modernista como instrumento central do planejamento urbano. Por outra, Florianópolis não pode ser entendida a partir das mesmas lentes dos planejadores que procuraram desenvolver uma cidade segundo os princípios modernistas. Neste trabalho, portanto, buscamos apontar uma possibilidade de compreensão do tema a partir do movimento hip hop que, através da ação nos espaços públicos da cidade de Florianópolis-SC, pode representar uma alternativa a esse processo e apontar alternativas de uma redefinição destas enquanto espaços políticos de arte e cultura, aproximando-se do direito à cidade defendido por Henri Lefebvre.

Inicialmente é feita uma revisão bibliográfica de autores que abordam temas relevantes à pesquisa que tratam sobre os conflitos envolvendo o controle da produção do espaço, resgatando questões como o direito à cidade e os processos de gentrificação, já no segundo momento, busco estabelecer uma conexão com a socióloga Sasken Sassen, referência na área da sociologia urbana por suas análises na década de 1990 sobre o fenômeno da globalização e as transformações nas cidades principalmente as *cidades globais*, termo que ficou conhecido em suas pesquisas por transformar a geografia do poder. E por fim, a conclusão.

O planejamento de Florianópolis: uma síntese

Nesse contexto, para se entender a dinâmica do espaço urbano e suas contradições, inclusive para atuar no sentido de transformação, é primordial desenhar sob a perspectiva histórica as disputas de poder do espaço urbano, a segregação socioespacial e os interesses envolvidos na sua produção. Entretanto, não é nosso objetivo construir uma discussão exaustiva e aprofundada sobre os planos diretores, isso já foi feito por diferentes autores

de maneiras diversas, mas sim tomá-los como referência para o estudo dos significados que hoje se apresenta na realidade de Florianópolis. O planejamento urbano como conhecemos hoje, amplamente discutido por (RIZZO, 1993, PEREIRA, 1992; SUGAI, 2002; VILAÇA, 2012), começou em Florianópolis no início da década de cinquenta quando uma equipe de técnicos ligados à prefeitura de Porto Alegre foi contratada para organizar o perímetro urbano de Florianópolis com forte inspiração modernista, que deve suas raízes ao iluminismo e da Carta de Atenas, ditando as normas da materialidade espacial, apresentava o zoneamento como principal instrumento de organização do espaço, logo foi transformado em lei em 1954 e substituído quinze anos depois, em 1969, caracterizado sobretudo pela ditadura militar. Esse novo plano vigiu até 1995 quando então foi igualmente substituído (PEREIRA, 2000).

O pós-modernismo traz em sua estética a produção de elementos como a fragmentação do espaço. Como já observado por Siqueira, Chaves e Gonçalves (2020), o Plano Diretor de Florianópolis de 1997 (Lei Municipal nº 01/1997), elaborado pelo instituto de planejamento urbano local, traz como principal estratégia de ordenamento territorial a divisão das áreas da cidade. Segundo...o plano estimulou a verticalização, enquanto não possuía previsão de infraestrutura condizente com o adensamento e nem mecanismos efetivos de proteção de seu ecossistema de grande diversidade e fragilidade. Esse lugar concebido aos fragmentos se presta aos processos de mercantilização que não corresponde às expectativas de constituição de um espaço de vida coletiva favorecendo o processo de segregação socioespacial.

Relacionado aos processos mais amplos de (re)estruturação urbana, o conceito de gentrificação carrega um poder explicativo para ser aplicado ao processo de periferização da classe trabalhadora em Florianópolis. A gentrificação que reorganiza a estrutura espacial da hierarquia urbana é parte de um processo que precisa ser visto como uma constante reformulação de ambientes geográficos para atender as necessidades de aceleração do tempo no espaço (Harvey, 1985 apud Furtado, 2014). Profundamente enraizada na dinâmica social e econômica das cidades, a gentrificação, é um dos elementos desse processo permanente de (re)estruturação urbana e está, em grande parte, determinada pelo contexto local: os bairros, os agentes e atores urbanos, as funções dominantes da cidade e a política governamental local (Bataller, 2012). Norteados por interesses públicos e privados, ou as chamadas “aliança público-privadas”, o estado aparece não só como o principal condutor, mas, também, como o agente do processo desse processo. O Estado tende a produzir, como principal orientador em termos de

ações, intervenções conformes aos interesses dos grupos e classes dominantes, que dispõem de mais recursos e maior capacidade de influência Maricato (2001) que denunciou a mercantilização da cidade sob a ideologia neoliberal, complementa que os investimentos públicos urbanos “quase sempre alimentam o mercado imobiliário restrito e especulativo ao invés de ampliar as oportunidades de localização, condição para a democratização de acesso à cidade”. A lógica dominante exercida por meio da necessidade do distanciamento constrói relações de segregação que ao se expandirem afastam aqueles que não pertencem ao mesmo grupo social, ou melhor, elaboram estratégias e políticas a fim de produzir e estabilizar seus próprios territórios, passando assim a conviver entre eles.

O HipHop e a cidade como lentes para a teoria social: uma conexão com Saskia Sassen

Nas últimas décadas as cidades passam assumir certa centralidade na promoção de grandes transformações urbanas (Castells e Borja, 1996). A partir deste cenário da cidade no interior do processo de globalização, os autores ilustram a cidade contemporânea como um ator político. As pesquisas desenvolvidas pela socióloga Saskia Sassen estão situadas neste contexto em que as ciências sociais são desafiadas por esta nova realidade em formação. Saskia (2010), em um trecho do seu livro intitulado e traduzido para o português *A cidade: seu retorno como lente para a teoria social*, com o objetivo de desestabilizar alguns conceitos e nomeações, (re)formulando um conceito que busca definir o sentido da cidade contemporânea na era da globalização econômica, demonstra que a cidade, apesar de ser uma representação complexa e carregada de significados históricos específicos (SASSEN, 2010), tem sido um local estratégico para a exploração de muitos assuntos importantes que confrontam não só a sociedade, mas inclusive a própria sociologia que, por meio da sua produção, condiciona ferramentas analíticas que nos ajudam a entender a diversidade nas transformações sociais no espaço-tempo.

Para Sassen (2010), as transformações estruturais que marcam a transição entre os séculos XX e XXI prescrevem um novo desafio epistêmico para as ciências sociais. Trata também do ressurgimento da cidade como local de pesquisa sobre o dinamismo contemporâneo, evidente em outras disciplinas como a antropologia e outros estudos culturais. A análise sociológica por sua vez, faria o importante papel de analisar as consequências e, inclusive a criação das condições que assumiram a neutralização da

distância e do tempo, discutindo o lugar e os processos de produção e, funcionando conforme o título antecipa, como uma lente para teoria social. Mas não somente, nessas reflexões, o trabalho expõe as batalhas pela ocupação dos espaços urbanos pelo hip-hop que também se apresenta como um dos principais veículos de produção das narrativas periféricas e da cidade ao revelar as realidades sociais em que jovens se encontram inserido(a)s.

Além disso, ao examinar as questões de pesquisa e teorização, concentrando-se particularmente na globalização¹⁵⁸ e na intensificação das dinâmicas transnacionais e translocais, Sassen propõe que tal fenômeno pode ser compreendido com a corporação, se aproximando do que Milton Santos (1996) descreve sobre a territorialização e a metropolização no Brasil serem corporativas. Por este modo, as corporações são as maiores beneficiárias do recurso público e é por este motivo que outras camadas não tem acesso às condições sociais de vida e, talvez por isso, involuntariamente ou não a autora ressalta a sociologia urbana tornou-se cada vez mais preocupada com o que veio a ser chamado de “problemas sociais”. Principalmente se considerarmos o crescimento da desigualdade que assola os imigrantes, afro-americanos e latinos.

Na linha de pensamento com que Sassen se posiciona é nas grandes cidades que a globalização arruma diferentes formas e localidades ao demonstrar a multiplicidade de culturas e economias. Dentro desse leque de perspectivas, a sociologia assume seu caráter transformador por permitir a recuperação do lugar. Sassen (2010) evoca alguns pensamentos principalmente sobre O que é uma cidade e o que é um terreno densamente construído? Um país colonizado tem cidades? Como descreve o sociólogo espanhol Jorge Bordi (2011), a cidade enquanto espaço público é condicionante para o exercício da cidadania e ainda, fazendo um paralelo com Milton Santos: Se a cidade é cidadania, o que é ser cidadão? Existe cidadão na classe média do Brasil? O que constrói e o que destrói a cidade? A esse respeito reestabeleço o diálogo com o sociólogo Jordi Borja (2011), que descreve como as cidades se dissolvem com a ausência ou ineficiência de um estado sem capacidade de integrar socialmente, sem um espaço público de poder, a democracia atropelada pela segregação, exclusão e egoísmo assume perversidade ao cessar com os processos redução de desigualdades. A real democracia nesse contexto tende a perpassar através da dimensão histórica- cultural do espaço público, sendo este parte fundamental

¹⁵⁸ De acordo com Stuart Hall (2006), conforme citado por Giddens (1990), o que chamamos por conveniência de globalização implica um movimento de distanciamento da ideia sociológica clássica da "sociedade" como um sistema bem delimitado.

para sua concretização. Por fim, a autora lança o desafio de recuperação do lugar, uma vez que com a globalização este admite o caráter neutro juntamente com a distância. Por sua vez, recuperar o lugar é recuperar a multiplicidade de ambientes, paisagens e memórias.

Considerações finais

O Estado de Santa Catarina, localizado na região sul do Brasil, apresenta uma realidade particular que também decorre do processo de urbanização capitalista monopolista. O estudo desse tema partiu das minhas vivências como moradora da Ilha de Florianópolis-SC, sentindo o descaso da gestão da prefeitura em relação aos problemas de moradia e mobilidade urbana, que tornam a ideia de “Ilha da magia” distante da realidade. O resultado desse trabalho é que existe uma segregação socioespacial e simbólica dentro da cidade de Florianópolis onde a população do continente e das áreas que recebem menos investimento é excluída de políticas públicas de infraestrutura e serviços urbanos, tornando a ilha inacessível. Portanto para que a cidade se constitua em espaço de todos, o poder público tem que definir metas sintonizadas com a população da cidade, em tempos diversos e ouvir mais a juventude que se preocupa em ocupar os espaços públicos em busca de informação, cultura e lazer.

Embora tenha se autoprotelado como transnacional, como a força livre de fronteiras assumindo de certas formas ser universalizadora da modernidade, a globalização é, na verdade, um processo de exportação das mercadorias, dos valores, das prioridades, das formas de vida ocidentais que, por muitas vezes muitas é contraditória. Talvez tenhamos nos tornado um povo tão desatento, que não mais nos importamos com o funcionamento real das coisas e se for assim, há pouca esperança para nossas cidades (JACOBS, 2000). Mas não acho que seja assim, debruçar-nos sobre os espaços que frequentamos revela uma experiência magnífica, é um exercício que nos faz ir além de nossas percepções e, a partir dos entendimentos adquiridos com o simples ato de olhar os espaços físicos ao nosso redor, podemos desenvolver junto desses espaços novas formas de utilização e recreação, além de cativar diversas formas de socialização e contato social. Contudo, considero a proposta da Saskia (2010), um convite para que possamos refletir sobre as coisas tão naturalizadas na nossa sociedade que a gente nem se dá conta que está ali e que acompanham a história do país.

Referências

BATALLER, Maria Alba Sargatal; BOTELHO, Maurilio Lima. O Estudo da Gentrificação., [S.l.], n. 1, p. 9-37, jul. 2012. ISSN 2317-8825. Disponível em: <<http://www.revistacontinentes.com.br/index.php/continentes/article/view/5>>. Acesso em: 28 maio 2023.

BERMAN, Marshal. Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

BORJA, Jordi. Espacio público y derecho a la ciudad, **Viento sur** número 116/mayo 2011.

BORJA, J. e CASTELLS, M. As cidades como atores políticos. **Revista Novos Estudos**. São Paulo, Cebrap, n.45, jul. 1996, p.152-166

HALL, Stuart A identidade cultural na pós-modernidade Stuart Hall; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro-11. ed. -Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARVEY, David. A Condição Pós-Moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1989.
JACOBS, Jane. Morte e vida de grandes cidades. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LINS, H. N. **Cidades fractais: a Ilha da Magia e seus alquimistas**. Pesquisa & Debate. São Paulo: PUC-SP, v.22, n.1(39), p.95-117, 2011.

LEFÉBVRE, Henri. **O direito à Cidade**. São Paulo. Editora Moraes. 1991

MARICATO, Ermínia. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias. In: ARANTES, Otilia; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. A cidade do pensamento único: desmanchando consensos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 121-192.

MARICATO, E. (2001). Brasil, cidades: alternativas para a crise urbana. Petrópolis, RJ: Vozes.

PEREIRA, Elson Manoel. Gestão do espaço urbano: um estudo de caso das áreas central e continental da cidade de Florianópolis. Florianópolis: UFSC, 1992. 161 f. Dissertação (Mestrado em Administração), Centro Sócio-Econômico, Universidade Federal de Santa Catarina, 1992.

PEREIRA, Elson Manoel. Identificação de indicadores de urbanidade. Relatório final de pesquisa. Florianópolis: Departamento de Expressão Gráfica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2000.

RIZZO, Paulo Marcos Borges. Do urbanismo ao planejamento urbano: utopia e ideologia. Caso de Florianópolis – 1950 a 1990. Florianópolis: UFSC, 1993. 130 p. Dissertação (Mestrado em Geografia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 1993

SANTOS, Milton. Cidadania mutilada, In: O preconceito, p. 133-145. Imprensa Oficial do Estado, Imesp, São Paulo, 1996/1997.

SASSEN, Saskia “The City: Its return as a lens for social theory”. *City, Culture & Society*, 1, 3-11, 2010.

SUGAI, Maria Inês. Segregação silenciosa: investimentos públicos e distribuição sócio-espacial na Área Conurbada de Florianópolis. São Paulo: USP, 2002. 259 f. Vol. 1. Tese

Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, 2002

VILLAÇA, Flávio. As ilusões do plano diretor. (Livro em arquivo PDF). São Paulo: edição do autor, ago. 2005.

40 Entre mangueiras e memórias: mudanças e continuidades das infraestruturas de acesso à água por Gabriel Luz Siqueira de Aquino Vieira¹⁵⁹ e Luana Silva Ferraz¹⁶⁰

Resumo: Durante os últimos doze meses, fizemos parte do projeto de pesquisa Sistemas Independentes de Água¹⁶¹, focado na Antropologia Social. Este projeto tem como objetivo analisar as infraestruturas de acesso à água em diferentes localidades, bem como pensar em como as dinâmicas ecológicas influenciam as formas de organização social. Dessa forma, os mananciais de água potável são também agentes importantes na forma com que as pessoas vão habitar certo território. Ao longo desse tempo participamos ativamente fazendo campos em dois locais da ilha de Santa Catarina. O primeiro, a comunidade da Costa da Lagoa, situada às margens da Lagoa da Conceição, onde o acesso é feito somente por trilha ou embarcação. O segundo sendo a Barreira do Janga, localidade situada no Saco Grande em uma encosta de morro, no qual se encontram várias nascentes aquíferas (SCHAUFFERT, 1995). Pretendemos apresentar as memórias das pessoas que lidaram com as mudanças e continuidades dos sistemas, descrevendo como eram antes das regularizações e das Associações de Moradores, que hoje controlam esses sistemas de água.

Palavras-chave: Barreira do Janga; Costa da Lagoa; Florianópolis; Água.

Introdução

O projeto “Sistemas Independentes de Abastecimento de Água” busca compreender o acesso à água feito por moradores de Florianópolis, especialmente na porção insular de seu território. Esses sistemas, em sua maioria, foram historicamente constituídos para captar água em localidades sem acesso ao abastecimento viabilizado pelo poder público, sendo compreendidos como *alternativos* na 1ª Revisão realizada no Plano Municipal Integrado de Saneamento Básico, em 2021 (FLORIANÓPOLIS, 2021). Assim identificados, buscamos entrar em contato com essas lideranças e estabelecer uma relação de interlocução, de forma que nos permitisse conhecer as infraestruturas, as localidades e as histórias onde esses sistemas foram construídos. Dessa forma, optamos

¹⁵⁹ Graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Catarina.

¹⁶⁰ Graduanda em Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina.

¹⁶¹ Esse projeto recebeu apoio das seguintes instituições: FAPESC, CNPq, IBP e UFSC.

por chamar esses sistemas de independentes, uma vez que são especialmente geridos pelas comunidades através de associações de moradores, que possuem maneiras específicas de lidar com a infraestrutura de água, diferenciando-se da forma centralizada de fornecer água.

No começo da distribuição de água em Florianópolis, ela era captada no bairro Itacorubi, nos mananciais do Ana D'Ávila e do Morro da Lagoa da Conceição. Sendo jogada até o reservatório, que era localizado na região central da ilha, no Morro da Caixa, de onde era jogada para as casas e as bicas públicas à qual o eram localizadas na região central da cidade, pelos bairros do Centro, da Agrônômica e do Saco dos Limões (PASSOS; OROFINO, 2021; CASAN, 2015; CULLETON, 2016). Mesmo passando pelo Morro da Caixa, esse sistema de água inaugurado em 1910 não fornecia água para essa localidade (VIEIRA, 2021). Outros locais também construíram sistemas independentes para suprir a ausência de infraestrutura, como a Costa de Dentro e a Região Pedra de Listras, localizada no Saco Grande (FLORIANÓPOLIS, 2021; ANJOS; VIEIRA, 2021).

Destes, destacamos a Costa da Lagoa e a Barreira do Janga por algumas razões. A Costa da Lagoa nos chamou a atenção por sua geografia, que suscita uma forma diferente de habitar quando comparada a outras localidades da ilha de Santa Catarina. Já a Barreira nos impressionou pela organização e tamanho do sistema, e pela abundância de água na região (SCHAUFFERT, 1995). Quando encaradas em conjunto, mostram sua singularidade em relação a história da constituição do sistema, mas suas semelhanças em relação às memórias suscitadas por suas infraestruturas e o próprio manejo atual da água captada.

Dessa forma, buscamos demonstrar como e por quais motivos se deram as mudanças e expansões das infraestruturas de água dessas duas localidades, enfocando como essas alterações foram apreendidas ao longo do tempo e agora, rememoradas por nossos interlocutores. Para tal, apresentamos brevemente nossos campos, a fim de fornecer os contextos de onde os sistemas independentes descritos foram constituídos.

A costa e a barreira



Figura 1 - Barcos atracados na Praia Seca, próxima ao ponto 13, vila da Costa da Lagoa.

A Costa da Lagoa se caracteriza por ser uma comunidade localizada em uma encosta de morros ao mesmo tempo em que à margem oeste da Lagoa da Conceição, no bairro e distrito de mesmo nome. Dessa forma, fica sujeita a uma distância estrutural, que se converge também em uma temporalidade marcada pelos horários dos barcos, meio que é utilizado cotidianamente pelos moradores. Isso se demonstra em falas como “A Costa é o lugar onde tudo leva mais tempo”, devido às formas que o local possui maneiras de ser acessado: somente por trilha ou por embarcação. Igual os ônibus, os barcos possuem horários tabelados para sair do terminal e perpassam por vinte e três pontos, onde existem trapiches públicos que conectam terra e lagoa. Essa semelhança entre os ônibus também é válida para quem utiliza do transporte, podendo descer ou subir em qualquer um dos vinte e três pontos (CARUSO, 2011; FERRAZ, 2023; REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 2023)

A captação de água na Costa da Lagoa foi concebida pelos próprios moradores através de mangueiras imersas em pequenos “poços” onde a água acumulava, percorrendo o trajeto junto a estes cursos d’água até as residências e assim as abastecendo. Atualmente, o sistema de captação por mangueiras continua existindo e funcionando para boa parte da Costa, nos pontos onde a concentração de casas é menor. No entanto, com o aumento populacional na principal vila da comunidade e em seu entorno, o sistema deixou de ser viável no ponto em que captavam água inicialmente. Consequentemente, uma ampliação tornou-se necessária - incluindo o uso de grandes reservatórios de água, além

do seu tratamento (FERRAZ, 2023; REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 2023).



Figura 2 - Fotografia da Ilha de Santa Catarina e das áreas da cidade que são protegidas legalmente. A Barreira do Janga é localizada próxima a região demarcada como AP01, já a Costa da Lagoa está na região demarcada como AT03 (SANTOS, 2006).

A Barreira do Janga é localizada no centro-norte de Florianópolis, num bairro chamado Saco Grande. Uma das características que fazem com que esse bairro se destaque dos demais é que ele é banhado pelas bacias de rios como o Pau de Barco, Jacatirão, do Mel e o Vadik. Esses rios têm suas nascentes localizadas nos morros Morros esses que podem chegar até duzentos metros de altura e que são importantes para a região. Tanto para a constituição do mangue que existe, quanto para o abastecimento de água do bairro. Na década de noventa a água desses morros era responsável por cerca de 60% - 70% do abastecimento de água do bairro (DIAS, 2000; SCHAUFFERT, 1995; DIAS; HERRMANN, 2002). Assim que a comunidade Barreira do Janga ganha nosso destaque, pois um desses morros que são tão importantes para essa localidade é justamente onde se localiza a comunidade.

Antigamente, o sistema da Barreira do Janga era constituído por dez casas que possuíam ligações individuais. Na época, essas ligações ficavam em locais diferentes e os próprios moradores tinham que administrar individualmente. Na década de oitenta a associação foi fundada, com isso, tomou a responsabilidade de manutenção das ligações. Nesta época já existiam cento e noventa casas na região. A região cresceu muito por causa da água e do trabalho gratuito feito por muitas pessoas. Hoje a região possui mais de quinhentas casas. O sistema contém doze caixas d'água de vinte mil litros cada, com

filtros e sem a necessidade de utilizar bombas: a gravidade dá conta deste trabalho (VIEIRA, 2022; VIEIRA, 2023).

Das mangueiras aos canos

Frente à realidade da falta do acesso institucionalizado, moradores faziam a água circular (PIEROBON, 2021) levando baldes e bacias d'água até suas casas, de forma a utilizar o próprio corpo como infraestrutura em momentos em que os sistemas ainda estavam sendo constituídos. Acompanhamos então, figuras locais que puderam nos contar como se deram as instalações desses sistemas e como eles vieram a expandir, refletindo principalmente de que forma as pessoas se organizam socialmente em torno e por conta da água (FERNANDES, PIEROBON, 2023).

Na Costa da Lagoa, para que esse carregar de baldes das bicas d'água até as casas fosse cessado, as famílias passaram a colocar mangueiras em pequenos poços, onde a água das cachoeiras naturalmente se acumulava. Assim, a própria estrutura da paisagem era aproveitada, explorando a diferença de altitude entre os morros e a margem da lagoa para criar a pressão necessária para que a água fosse distribuída sem o auxílio de bombas.

Por vezes, moradores próximos compartilhavam a mesma ligação e o mesmo poço, de forma a realizar as manutenções necessárias juntos. Com o passar do tempo, os poços se tornaram tanques, construídos e utilizados para reter maior quantidade de água, atendendo mais pessoas. Dessa maneira, a captação acabava sendo organizada por diversas pessoas, onde cada família tinha sua mangueira nos tanques.

No entanto, de acordo com Savas, tesoureiro da Associação de Moradores da Costa da Lagoa, AMOCOSTA, “a população foi crescendo e ‘subindo o morro’ em busca de água”, ou seja, cada vez mais iam colocando suas mangueiras acima das demais, a fim de captar mais água (FERRAZ, 2023). Junto ao aumento populacional percebido, entre as décadas de 1980 e 1990 os primeiros restaurantes da Costa da Lagoa foram criados, aumentando a demanda por água na região.

Com a problemática apresentada, a AMOCOSTA, já ativa à época, julgou necessário tomar frente na distribuição de água, para então pensar esse sistema de água à nível comunitário. Entretanto, para constituir o novo sistema, precisou-se readaptar os materiais utilizados e os locais de captação. Dessa maneira, os reservatórios criados até então pelos moradores foram desativados e suas mangueiras, removidas. A Associação organizou a captação em nascentes específicas e criou reservatórios centralizados partindo deles, os canos que hoje atendem todas as residências. Esses espaços, são,

portanto, de acesso restrito aos funcionários que fazem a manutenção do sistema, diferentemente do passado, em que novos “poços” eram criados, prejudicando, por vezes, as captações vizinhas. Sendo assim, nesse primeiro momento a Associação era encarregada de certas funções, como a distribuição equânime e a manutenção do sistema, mas não do tratamento de fato.

Já na Barreira do Janga, o que existia antes da associação era um sistema que funcionava com um conjunto de mangueira $\frac{3}{4}$ em que os próprios moradores eram os responsáveis pela captação e manutenção. No começo, eram apenas cerca de dez moradores com suas ligações. Com poucas pessoas, essas ligações eram administradas individualmente, de forma que as captações não necessariamente eram feitas nos mesmos locais e cachoeiras. No entanto, a questão de ter que administrar suas ligações de água fez com que alguns vizinhos se aproximassem, pois um ajudaria o outro na tarefa de *arrumar a água* - algo que explicaremos mais adiante.

Em nossas saídas à campo, uma das frases que mais ouvimos era justamente de que “o morro tinha crescido por causa d’água”. Isso se mostra explicitamente na história do sistema, pois foi a partir da criação da associação que houve um grande crescimento da comunidade. Associação que foi criada, inclusive, com a intenção de juntar as ligações individuais em uma ligação coletiva e que ficasse à encargo desta entidade. De acordo com os nossos interlocutores, no começo havia dez casas, quando a associação é fundada esse número passa para cento e noventa. Hoje em dia, a localidade já possui mais de quinhentas casas (VIEIRA, 2023; VIEIRA, 2022).



Figura 3 - Foto dos filtros e dos reservatórios da Barreira do Janga (VIEIRA, 2022).

As mudanças que esse sistema passou foram várias. Podemos citar a ampliação, quando Bulcão Viana, à época prefeito de Florianópolis durante o começo da década de noventa, fez a doação de dois mil metros de mangueira de uma polegada para a comunidade, até a mudança de mangueiras para canos, a adição de filtros e o começo da adição de cloro. Hoje em dia é a Associação Comunitária do Loteamento João Gonzaga da Costa que administra o sistema de água da Barreira. Ela tem um preço fixo de trinta e seis reais, que são cobradas para as mais de quinhentas casas que fazem parte do sistema. Não se faz uso de hidrômetros nem de bombas, aqui a água faz seu caminho pelo bairro através da gravidade (VIEIRA, 2023). Hoje em dia o sistema possui suas doze caixas d'água que estão distribuídas em duas localidades diferentes, a fim de abastecer áreas distintas da Barreira.

O sistema da Costa da Lagoa, por sua vez, sofreu mudanças de acordo com as demandas internas à comunidade - como a construção de um novo reservatório e o uso de caixas d'água nas casas para evitar possíveis desabastecimentos - quanto por demandas externas - como a exigência, por parte da Prefeitura, para que se adicionasse cloro à água

a fim de cumprir com padrões sanitários. Para cumprir com essas demandas, hoje o sistema de água da AMOCOSTA conta com três reservatórios e quatro caixas de 20.000 litros, atendendo com água tratada as casas entre os pontos 13 e 19. Assim como na Barreira do Janga, não existe contabilização do quanto cada usuário gasta de água, sendo cobrada uma taxa fixa mensal, que varia entre residências, no valor de R\$26 e comércios (em geral, restaurantes), de R\$100 (FERRAZ, 2023).

Ao etnografar o funcionamento de um sistema de água estatal na maior cidade da Índia, Mumbai, Anand (2017) narra que, para garantir o funcionamento de água nas áreas periféricas, esse sistema depende da organização destas comunidades. Anand nos conta que moradores destas regiões tinham que criar e manter relações próximas a agentes estatais, além de votar, se organizar e protestar para garantir o acesso à água.

Paralelamente, nestes campos notamos ações que denotam a articulação tanto da comunidade entre si como desta com o poder público a fim de possibilitar a continuidade e valia dessas infraestruturas e, conseqüentemente, da forma de viver nesses locais. Assim, conseguimos observar como os moradores organizaram-se entre si para criar as associações, contatar figuras técnicas, como engenheiros, para projetar os sistemas e fazê-los funcionais e viáveis (ANJOS; VIEIRA, 2023; AGEKOM, 2016). Além disso, análises laboratoriais das águas ocorrem periodicamente. A intenção aqui é provar que elas são potáveis e de qualidade, assegurando o direito frente a Vigilância Sanitária e a Prefeitura, de captá-las e utilizá-las, validando, assim, a funcionalidade desses sistemas independentes de água.

Memórias

Camila Pierobon e Camila Fernandes, pensando sobre a engenhosa missão de conseguir água no Morro da Mineira, no Rio de Janeiro, descrevem que embora o trabalho de carregar baldes e bacias de água para casa fosse majoritariamente feito por mulheres, “os homens não estavam alheios ao trabalho de fazer a água chegar às casas localizadas em favelas. Estes eram os responsáveis pelo sistema de mutirões que construíram as infraestruturas informais e garantiram algum acesso à água.” (FERNANDES, PIEROBON, 2023, p. 28)

As “andanças pelo morro” em busca de água descritas pelas autoras também acontecem e aconteceram nos campos que fizemos em Florianópolis. Aos homens, era necessário percorrer mata adentro para “arrumar a água” quando essa eventualmente faltava. Individualmente, ou em casos onde vizinhos se ajudavam devido a ligação

compartilhada, isso significava rever todas as emendas a fim de encontrar o problema entre o ponto de captação da família e a sua casa propriamente. Essas obstruções aconteciam nas mangueiras tanto pela entrada de galhos e folhas, como pela entrada de ar.

O *arrumar a água* pode ser encarado como uma verdadeira empreitada, pois o trabalho era de fato perigoso. Mauro de Souza e Ademar Oscar Barbosa, dois de nossos interlocutores, nos contaram que muitas vezes essa caminhada mata adentro tinha que ser feita a noite, após chegarem do trabalho. Com isso, tinham que procurar o problema que interferia a ligação no escuro, somente à luz do lampião, suscetíveis a picadas de insetos, sem mencionar o cansaço envolvido nessa jornada de trabalho e feitura da infraestrutura do bairro que empreenderam durante anos, sendo o segundo sem nenhum tipo de remuneração.

Atualmente as associações contam com trabalhadores contratados especialmente para “arrumar a água”. São eles quem fazem o trabalho de reparar possíveis vazamentos, assim como o de limpar os reservatórios para que os canos não entupam com folhas, o que antes era realizado pelos moradores enquanto responsáveis por suas conexões. Fábio Júlio da Silva, que é o responsável pela manutenção do sistema na Barreira do Janga, nos contou que visita periodicamente as cachoeiras, acessadas apenas por meio de trilhas, além de também testar a qualidade da água, através da análise do pH, duas vezes ao dia.

Ademar, que já foi até presidente da associação de moradores, mesmo passando muito tempo sem ser remunerado, desenvolveu diferentes trabalhos com o intuito de arrecadar fundos para a construção do sistema de água. Os membros desta realizaram festas e bailes na própria sede da Associação, que à época ainda se encontrava em construção, ou nas palavras de Ademar: “na lona e no salpico”. Nestes eventos, a própria comunidade participava, colaborando financeiramente para melhoria e expansão de diversas infraestruturas do local. Junto a Mauro e Osni (outro interlocutor), tiveram papel ativo na construção das ruas da comunidade. Ruas que foram não só feitas com a mão-de-obra dos próprios moradores da região, mas também batizadas por eles com nomes de figuras locais.



Figura 3 - Ademar Oscar Barbosa e as casas da Barreira do Janga.

Além das memórias das andanças no morro, na Costa da Lagoa também existem as memórias das próprias mangueiras que levavam água morro abaixo. Jajá, que se considera nativo¹⁶² da Costa da Lagoa, afirmou que, quando criança, um dos prazeres era colocar a boca na mangueira para beber a água gelada e sem tratamento, vinda diretamente da cachoeira. Apesar disso, falou em tom de conformidade que as coisas vão mudando, e que entende a necessidade da adição de cloro. Afirmou também que “é claro que o morador vai dizer que a água vai estragar com o cloro”, se referindo, nostalgicamente, à água de “antes”.

Nesse sentido, podemos pensar como as mangueiras refletem um tempo passado, anterior aos sistemas com encanamento. Camila Galan de Paula, em “As coisas da água, suas temporalidades e suas políticas: histórias mostradas e narradas em Coronel José Dias, Piauí”, demonstra como certos objetos suscitam outros tempos e relações que estão imbricadas ao seu uso. Embora, diferentemente dos interlocutores de Camila, ninguém trouxesse mangueiras para nos mostrar, as falas sempre se voltam para esse rememorar, enquanto se associa essas *coisas* aos fazeres e ao tempo em que elas eram feitas - como arrumar a água ou bebê-la direto da mangueira - o que a autora coloca como *coisas-tempo*. Em nossos campos, não havia quem guardasse baldes ou bacias em que a água era levada,

¹⁶² Essa é uma importante categoria na Costa da Lagoa. Ser nativo, em campo, apareceu como sinônimo de “autoridade” para se referir a história e, mais especificamente, ao sistema de água da Costa; ou seja, o nativo conhece e pode falar pela comunidade.

mas sim a lembrança do trabalho com as mangueiras que há certo tempo, ainda abastecia as suas residências. (REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 2023)

Conclusões

As alterações nos sistemas de captação de água também refletiram mudanças nas interações água-morador. Em um primeiro momento, estavam limitadas ao espaço doméstico e, no máximo, às casas próximas que dividiam uma mesma mangueira. Assim, era o próprio morador o responsável pela captação e manutenção de seu sistema, tendo que ir à mata *arrumar a água* sempre que preciso fosse. Por conta do crescimento populacional consolidado ou iminente, isso não foi mais possível, pois houve uma influência da dimensão coletiva na vida dos moradores: as captações particulares não seriam mais capazes de abastecer a todos. Por conta disso, a água saiu do domínio individual-familiar e necessitou de mediação, que nesses casos foram propiciadas pelas Associação de Moradores locais.

Nesse sentido aponta o trabalho de Laet e Mol (2000), que realizaram uma etnografia sobre o funcionamento de uma bomba manual e das relações ao redor dela no Zimbábue. As autoras argumentam que, por conta deste aparelho ser manual, se fez necessário que um grupo de pessoas exercesse trabalho ao redor dela para garantir não só o funcionamento da bomba, mas também sua instalação e manutenção. Com isso, relações acabaram sendo criadas entre aldeias que não tinham contato entre si. Algo similar acaba ocorrendo nos campos que detalhamos ao longo deste trabalho: as pessoas que moram nesses locais se uniram para garantir que o sistema de abastecimento de água viesse a contemplar a todos. Esses grupos desenvolveram a captação de água, cada um de sua forma, para que morar nestes locais fosse possível; primeiramente suas tentativas foram de ordem individual, mas depois se consolidaram coletivamente (ANJOS; VIEIRA, 2023).

Pensando exclusivamente na Barreira do Janga, desde o começo da história desta localidade, há quarenta anos atrás, sua relação com a água e seu abastecimento de água estão imbricados. Sendo uma parte tão importante de se morar na região que o sistema e todas as mudanças que ocorreram com o mesmo estão ligadas às facetas de morar naquela região a da política de vizinhança que vem a acontecer. Nesta localidade, *arrumar a água* esteve imbricado na ampliação não só da infraestrutura de água, mas também de outras infraestruturas presentes na comunidade. Essas práticas, como fundar uma associação para administrar o abastecimento de água, construir e dar nome às ruas, também nos fala

sobre organização social e as relações de solidariedade daqueles vizinhos. O arrumar nessas localidades não diz só em relação a água, mas também em relação a organização social e as relações de vizinhança que se dão nesses lugares (VIEIRA, 2023).

Essas experiências foram narradas por interlocutores em diferentes saídas de campo realizadas junto ao grupo de pesquisa. Nessas saídas, pudemos notar como as memórias expostas por essas pessoas também eram mediadas pelos sistemas e por como esse sistema era construído. À primeira medida, quando falamos de mangueiras, canos, filtros e *et cetera*, eles aparecem apenas como partes de uma infraestrutura. No entanto, ao longo da pesquisa refletimos como esses componentes emergem nas memórias das pessoas, fazendo jus também como foi viver nessas regiões em períodos específicos de tempo: antes dos sistemas, nos sistemas de mangueira, e nos sistemas atuais.



Figura 5 - Barcos com botijões de gás e galões de água nos contam sobre a experiência de morar na Costa da Lagoa.

Referências

AGECOM (Florianópolis). Ufsc. **Clipping de 29/08/2016**. 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/166947/29.08.2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 21 ago. 2023.

ANAND, Nikhil. **HYDRAULIC CITY: water and the infrastructures of citizenship in mumbai**. Durham e Londres: Duke University Press, 2017.

ANJOS, Hanyelle; VIEIRA, Gabriel Luz Siqueira de Aquino. **Os sistemas de abastecimento independentes no plano municipal de saneamento de Florianópolis**. 2021. Disponível em: <https://aguasindependentes.cfh.ufsc.br/2021/12/07/os-sistemas-de-abastecimento-independentes-no-plano-municipal-de-saneamento-de-florianopolis/>. Acesso em: 18 set. 2023.

ANJOS, Priscila Oliveira dos; VIEIRA, G. L. S.. Sistemas Independentes de Abastecimento de Água: Etnografia das práticas cotidianas e memórias em torno dos manejos coletivos e dos acessos à água potável em Florianópolis/Santa Catarina. In: CONGRESSO BAIANO DE ENGENHARIA SANITÁRIA E AMBIENTAL, VII, 2023, Alagoinhas. **Anais eletrônicos** [...] Alagoinhas: UNEB, 2023.

CARUSO, Juliana P. L. **Rendas da Vida: Relações Matrimoniais na Costa da Lagoa**. Dissertação, (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Florianópolis, 2011.

CASAN (Florianópolis). **CASAN MONITORA ABASTECIMENTO NO MORRO DACAIXA**. 2015. Disponível em: <https://www.casan.com.br/noticia/index/url/casan-monitora-abastecimento-no-morro-da-caixa-a#0>. Acesso em: 7 out. 2021.

CULLETON, Billy. **Morro do Centro com caixa d'água desde 1910, e que só teve água encanada 70 anos depois, ganha primeira praça**. 2019. Disponível em: <https://floripacentro.com.br/morro-do-centro-com-caixa-dagua-desde-1910-e-que-so-teve-agua-encanada-70-anos-depois-ganha-primeira-praca/>. Acesso em: 01 out. 2021.

DIAS, Fernando Peres. **Análise da Susceptibilidade a Deslizamentos no Bairro Saco Grande, Florianópolis - SC**. 2000. 97 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Geografia, Departamento de Geociências, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

DIAS, F. P.; HERRMANN, M. L. de P. SUSCEPTIBILIDADE A DESLIZAMENTOS: ESTUDO DE CASO NO BAIRRO SACO GRANDE, FLORIANÓPOLIS - SC. **Caminhos**

de Geografia, Uberlândia, MG, v. 3, n. 6, p. 57-73, 2002. DOI: 10.14393/RCG3615295. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/view/15295>. Acesso em: 3 mar. 2023.

FERRAZ, L. S. **A vida social das águas da Costa da Lagoa**. 2023. Disponível em: <https://aguasindependentes.cfh.ufsc.br/2023/07/04/a-vida-social-das-aguas-da-costa-da-lagoa>. Acesso em: 10 set. 2023

FLORIANÓPOLIS. PREFEITURA DE FLORIANÓPOLIS. **Plano municipal de saneamento básico: versão final**. Florianópolis. 2021. Disponível em: https://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/13_07_2021_9.16.35.2243db58c4c5f89fc2b76c48e240c658.pdf. Acesso em: 30 out. 2021.

LAET, Marianne de; MOL, Annemarie. The Zimbabwe Bush Pump: mechanics of a fluid technology. **Social Studies Of Science**, [S.I.], v. 30, n. 2, p. 225-263, abr. 2000.

PASSOS, Elsom Bertoldo dos; OROFINO, Flávia Vieira Guimarães. **O SANEAMENTO BÁSICO NA ILHA.** Disponível em: https://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/23_11_2011_16.04.08.3c549ad278f65913f5e26edb9314b811.pdf. Acesso em: 01 out. 2021.

PIEROBON, Camila. Fazer a água circular: tempo e rotina na batalha pela habitação. **Mana**, [S.L.], v. 27, n. 2, p. 1-31, 2021. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a203>.

PIEROBON, Camila; FERNANDES, Camila. **Cuidar do outro, cuidar da água: gênero e raça na produção da cidade.** *Estudos Avançados*, 2023, 37(107), P. 25-44

REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 14., 2023, Niterói. **As coisas da água, suas temporalidades e suas políticas: histórias mostradas e narradas em Coronel José Dias, Piauí.** Niterói: Uff, 2023.

REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 14., 2023, Niterói. **Fricções, escalabilidade e não-escalabilidade em sistemas de abastecimento de água na Ilha de Santa Catarina.** Niterói: Uff, 2023.

SANTOS, Ana Carolina Susin Oliveira. **Ocupação Urbana do Solo em Unidades de Conservação: o caso da ilha de Santa Catarina.** 2006. 172 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Engenharia Civil, Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil - Ppgec, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

SCHAUFFERT, Marilúcia Tamanini. **A Violência contra as crianças no universo familiar uma realidade vivenciada.** 1995. 143 f. TCC (Graduação) - Curso de Serviço Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1995.

VIEIRA, G. L. S.. **Antes e depois da água chegar.** 2021. Disponível em: <https://aguasindependentes.cfh.ufsc.br/2021/10/28/antes-e-depois-da-agua-chegar/>. Acesso em: 16 set. 2023.

VIEIRA, G.L.S. **Da cachoeira sem nome para mais de 500 residências.** Águas Independentes, 2022. Disponível em: <https://aguasindependentes.cfh.ufsc.br/2022/11/17/da-cachoeira-sem-nome-para-mais-de-500-residencias/>. Acesso em dia: 13 de jan. de 2022.

VIEIRA, Gabriel Luz Siqueira. **Décadas e décadas arrumando a água.** 2023. Disponível em: <https://aguasindependentes.cfh.ufsc.br/2023/06/29/decadas-e-decadas-arrumando-a-agua/>. Acesso em: 16 set. 2023.

41 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Técnica, percepção e ambiente: práticas e modos de habitar em meio às ruínas” por Beatriz Demboski Búrigo¹⁶³ e Nathália Gallucci¹⁶⁴

Em paisagens arruinadas pelo desenvolvimento capitalista desenfreado, diversidades humanas e mais que humanas resistem para prosperar modos de vida. Grandes obras de infraestrutura, indústrias, exploração, ocupação tardia e especulação imobiliária geram conflitos nos territórios, afastando pessoas dos locais importantes para suas práticas e suprimindo seus conhecimentos não hegemônicos. Vivemos em uma era antropocênica, onde os efeitos das mudanças climáticas são entrecortados por raça, gênero e classe; comunidades e modos de vida são atingidos e acabam reagindo das mais diversas formas, buscando soluções técnicas em assembleias não humanas. A partir dessas práticas há a criação de lugares, que constantemente (re)torna as pessoas habitantes desses lugares. Com isso examina-se a constituição de um conhecimento local que corresponde a técnicas intrinsecamente conectadas ao ambiente, ao mesmo tempo em que a própria percepção ambiental está extremamente ligada às realizações técnicas em certo contexto. Porém, “O que torna o conhecimento local? O que torna as pessoas do local?” (INGOLD e KURTILLA, 2018, p. 179) Propomos para este Ateliê de Pesquisa uma navegação “de través” (HELMREICH, 2016, p. 90) pelos conhecimentos inerentes às práticas e aos modos de habitar em cruzamento com o próprio desenvolver e consolidação desses conhecimentos em tempos de ruínas.

Referências:

HELMREICH, S. **Sounding the Limits of Life: Essays in the Anthropology of Biology and Beyond**. 1. ed. New Jersey: Princeton University Press, 2016.

INGOLD, T.; KURTILLA, T. Percebendo o ambiente na Lapônia Finlandesa. **Percebendo o ambiente na Lapônia Finlandesa**, CAMPOS. v. 19, n. 1, p. 14, 2018.

¹⁶³ Doutoranda em Antropologia Social no PPGAS/UFSC. E-mail: beademboskiburigo@gmail.com.

¹⁶⁴ Mestranda em Antropologia Social no PPGAS/UFSC. E-mail: galluccinat@gmail.com.

42 Respostas religiosas às crises ecológicas: resistência e negociações de poder e identidade em um terreiro de candomblé por Eleonora di Renzo

[...] as religiosidades trazem sua fé para as ruas da cidade, pois, ao fazerem isso, crescem, expandem-se, constroem o campo afro-religioso com sua segmentação interna, e elegend com sua devoção novos espaços urbanos e novas formas de olharmos para a cidade feitiço. [...] Esse sagrado consagra novos espaços e compete por sua sacralidade pública, e se reorganiza ao longo do tempo para manter a sua representação, não obstante as diferentes construções de intolerância [...] (Bahia, J., 2023, p. 170).

Cheguei no Brasil, especificamente no Rio, há cerca de três meses, para realizar minha primeira pesquisa de campo, que, ainda está em desenvolvimento, enquanto eu navego nos “impermanentes da pesquisa” (Bahia, J., 2023, p. 13). Portanto, aproveito esta oportunidade de compartilhamento para colocar sobre a mesa algumas questões de pesquisa, alguns receios e algumas expectativas - na ausência, no momento, de informações bem-organizadas sobre o trabalho de campo. Para esta pesquisa, estou me movendo entre as perspectivas da antropologia religiosa e ambiental, a partir da perspectiva da antropologia política e aplicada.

Decidi me inserir nesse Ateliê (Técnica, Percepção e Ambiente: práticas e modos de habitar em meio às ruínas) porque meu interesse de pesquisa teórico-prática, em um clima de crescente percepção emergente e catastrófica das crises ecológicas, é de me confrontar com diferentes práticas e cosmovisões – *cosmotécnicas*, como falava o Nego Bispo¹⁶⁵ - que possam entrelaçar e enriquecer também meu microcontexto político cotidiano. Especificamente, na prática do candomblé, pude encontrar estratégias alternativas de vida em meio às ruínas do Capitaloceno, que colocam no centro um sentimento de cuidado com o contexto ambiental em transformação, fortalecendo uma sensibilidade que vai além do paradigma hegemônico visualista e rompe os padrões operacionais dos binômios clássicos de natureza/cultura, humano/não humano, visível/invisível, rural/urbano.

Vemos como, potencialmente, todos os principais nós teóricos no centro do discurso antropológico podem emergir de um campo como esse.

Quando falo de candomblé, antes de tudo, vejo-o como um espaço de resistência e sobrevivência, como uma religião diaspórica (Rodrigues, Lia. 2009) e um culto fitoterápico, onde, portanto, se formam memórias de lugares de origem e memórias no

¹⁶⁵ https://www.youtube.com/watch?v=wTdZl-B2v_Y

espaço que orientam a percepção e a incorporação do contexto e do lugar, entendidos como espaços de trânsito do material para o imaterial e do visível para o invisível.

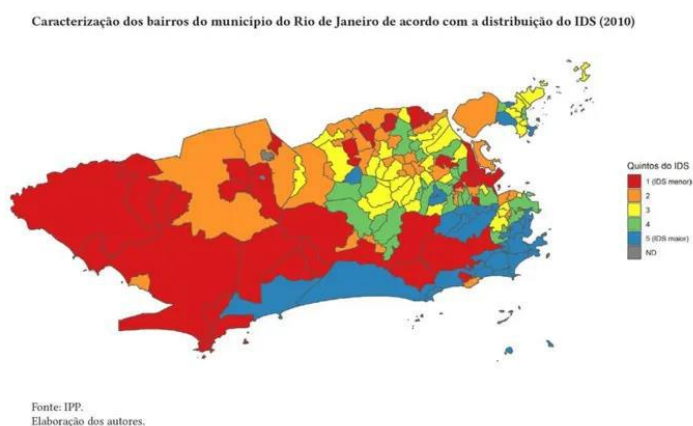
Para investigar como, nesses contextos, se vive em meio às ruínas, as principais questões que guiarão minha exploração primeiro problematizam o relacionamento dos projetos sociais dos terreiros com o território e os moradores, e, em seguida, enfocam os cursos ministrados e eventos organizados e como o conhecimento e as relações do terreiro são reproduzidos socialmente, em uma verdadeira dança da memória, ou melhor: uma *dança da presença*, em que o encantamento, a sobrevivência e a resistência convergem em um “trabalho”¹⁶⁶ coletivo de corpos.

Alguns dos projetos com os quais trabalho estão diretamente relacionados ao trabalho de educação ambiental, mas os demais, em sua maioria, também são ambientalmente responsáveis e respeitosos em nome da ancestralidade. Por exemplo, é bastante conhecido que a importância das plantas no Candomblé é tão grande que se diz que "sem folhas, não há orixá" (*kosi ewe, kosi orisa*). E, de fato, há um orixá que é o guardião do reino vegetal e conhece seus poderes e curas para todos os males: Ossaim. Também em um nível espacial, em cada terreiro há um espaço dedicado às folhas sagradas: um jardim onde essas plantas são cultivadas e colhidas; cada planta tem um uso, uma lenda e um poder específico. Na hierarquia do terreiro, havia também um sacerdote específico - o Babalossaim - que era encarregado de comunicar e cuidar desse espaço; hoje em dia, essa é mais frequentemente a tarefa da mãe ou pai de santo. Apenas essa atenção especial parece entrar em conflito com o discurso hegemônico antropocêntrico, que objetifica e desvaloriza o mundo vegetal.

Especificamente, no Rio, antes de chegar, eu havia identificado um projeto relacionado a um terreiro de candomblé em Sepetiba (zona oeste), com o qual gostaria de trabalhar, mas quando cheguei lá, percebi que não seria possível falar sobre um projeto só, muito menos sobre um terreiro só. Havia uma rede de terreiros (um de umbanda e três de candomblé) com instituições socioculturais afins que estava multiplicando os projetos sociais. Todos estão localizados na periferia extremo oeste do Rio – Guaratiba e Sepetiba -, em áreas muito poluídas e de favelização: são, em suma, lugares em ruínas, produto da gestão política capitalista e do descaso. Meu interesse está, portanto, em ver como as associações culturais, nascidas do território e para o território, integram o conhecimento

¹⁶⁶ “Trabalho” também é a palavra usada para chamar as entidades no momento da incorporação.

local/ancestral com o conhecimento ambiental e como a precariedade desses contextos pode se tornar um ciclo interespécies para a sobrevivência colaborativa.



Fonte imagem: <https://tribunadonorte.com/geral/imensa-e-desigual-zona-oeste-e-70-do-rio-e-tem-41-da-populacao-805355>

Até o momento, posso dizer que o tema êmico de maior interesse é o da política de baixo para cima e dos movimentos sociais, com o desejo de ter sua existência como “povos de matriz africana”, seus direitos e seus recursos reconhecidos – assuntos que estão no centro de qualquer projeto, mesmo aqueles relacionados à sustentabilidade. A preocupação diária desses institutos é poderem ganhar editais, ter acesso a fundos e para poderem obter reconhecimento político, sob vários pontos de vista, que possa trazer ajuda concreta à comunidade.

O primeiro terreiro com o qual tive contato está ligado a um instituto sociocultural chamado Terreiro sustentável. O pai de santo, Rodrigo Carneiro, é um jovem que finalizou seu mestrado em biologia na UFRJ, e que foi nascido e criado em Sepetiba. Um dos principais objetivos declarados do projeto é promover práticas complementares às metas da Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável aprovada pela ONU, revisitadas de acordo com o conhecimento da tradição dos povos africanos: cada item da lista foi associado a um orixá e a um ensinamento ambiental¹⁶⁷. Essa é uma ação política que diz muito sobre o passado, o presente e o futuro desse terreiro: de fato, na primeira aula do curso de cozinha de terreiro - Curso de Formação Cozinha Ayá - realizado pelo Instituto Cultural Águas do Amanhã, em parceria com o Terreiro Sustentável, Axé

¹⁶⁷ <https://jubileusul.org.br/wp-content/uploads/2022/03/Agenda-2030-dos-Povos-de-Terreiros.pdf>

Mulher e o Instituto Sociocultural Corrupião, Babazinho (Pai Rodrigo, Terreiro Sustentável) falou o seguinte:

“Tento traduzir para a academia e para a ciência formal o que o pensamento tradicional pensa e a forma com a qual ele interage respeito a isso. [...] A gente deve se empoderar das políticas públicas para dialogar, se não a gente vai ficar marginalizado e invisibilizado, até porque o outro entenda que a gente não é bobo”¹⁶⁸

A rede de terreiros e institutos que identifiquei na zona oeste consiste em três outros institutos, além do Instituto Terreiro Sustentável (Sepetiba – terreiro: Ile Omi Orun - Terreiro de Obatalá): o Instituto Cultural Águas do Amanhã (Sepetiba – terreiro: Ilé Alákétu Ase Awon Omi Yemonja), o Instituto Sociocultural Corrupião (Sepetiba – terreiro: Ilé Òpó Ọfà Iná Àşẹ̀ Ìyá Ògùntẹ̀) e o Instituto Axé Mulher (Guaratiba, Praia da brisa – terreiro: Templo de Umbanda Tsara Paixão Cigana).

Esses quatro se descrevem como uma “rede”, mas, além dessa rede, há pelo menos dois outros projetos nas mesmas áreas que criaram institutos ou projetos sociais. O primeiro é o Instituto Onikoja (Sepetiba - terreiro: Humpame Kuban Bewa Lemin), que existe desde 2000: um grande espaço cheio de atividades, alinhado com a visão geral da rede, tanto que as atividades em parceria foram formalizadas nos últimos meses.

Por fim, gostaria de mencionar o projeto Jardim das ervas sagradas, um coletivo liderado por uma mãe de santo, Luizinha de Nanã (Guaratiba, brisa; terreiro: Yle axe ara orun yaba jiyi), que o define como um "projeto de educação ambiental", com o objetivo de criar um espaço verde que toda a comunidade que vive na área possa cuidar, e distribuir cestas básicas para 20 famílias com crianças com autismo ou anemia. Esse projeto se comunica muito menos com os outros institutos, e a mãe de santo atua mais isoladamente e de forma diferente do relacionamento com o território e os moradores.

Todos esses institutos têm, no mínimo, uma página oficial, constantemente atualizada, no Instagram, onde publicam calendários de atividades e eventos: vou detalhar esse assunto mais tarde.

Se torna interessante observar como os discursos ambientalistas e ecologistas estão vinculados às narrativas desses contextos: a proliferação, nos últimos anos - especialmente durante o período de pandemia, dessas associações culturais voltadas para a educação ambiental a partir de baixo, demonstra uma vivacidade e uma atenção específica a essas questões, criando e ressignificando formas de vivenciar o candomblé e

¹⁶⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=vK3O39A2fOE>

a sensibilidade ecologista de uma maneira sem precedentes. Essa conjunção particular levou, em muitos casos, à busca de uma terceira via, que se move entre o processo de *branqueamento*¹⁶⁹ desses contextos e o de fechamento resistente - em nome da preservação da memória do povo de matriz africana e de uma luta antirracista -, tentando criar uma ponte entre os problemas locais e globais, em torno de um tema transcultural: a coexistência no e com o planeta (Capponi, 2023). Abriu-se uma arena política ampliada, em um campo de forças em turbulência, atravessando tanto os debates acadêmicos quanto os dos partidos de esquerda - ou de direita, se quisermos falar sobre racismo ambiental e religioso. Para ser franca: está se abrindo um novo espaço no qual os terreiros, com seus projetos, estão tentando obter reconhecimento político como “povos tradicionais de matriz africana”, justamente usando o caminho que se abriu para eles graças à sensibilidade ecológica que invadiu as políticas públicas nos últimos anos, tanto quanto a possibilidade do trabalho social, que busca tirar os setores mais carentes da população da invisibilidade social, em nome de uma sensibilidade e de um posicionamento político que é resultado de um histórico de racismo vivenciado na própria pele. De fato, é importante lembrar que

A discriminação religiosa caminha juntamente nos meandros do aparato burocrático do estado [...] sabemos que a separação estado e igreja não retira o religioso do cenário público na sociedade brasileira, sendo a ideia de laicidade adaptada conforme os interesses em jogo daqueles que o utilizam para manter a relação entre a religião e a esfera pública (Bahia, 2023, p. 167).

Pelo que pude observar e vivenciar até agora, posso dizer que as várias direções e focos dos respectivos projetos ou institutos são fortemente influenciados e direcionados pela história de vida e predisposição da mãe o pai de santo, cada um dos quais segue seu próprio caminho *axé-tico* de realização, de acordo com suas paixões e interesses.

Do que foi dito até agora, surgem duas informações: essa evidente praticidade dos terreiros, muito ligada às condições econômico-materiais de busca de independência e autonomia financeira, com foco especial nas mulheres e no futuro das crianças. Em minha primeira visita à casa de Babazinho, o pai de santo que fundou o Terreiro sustentável, durante a festa de Cosme e Damião no dia 27 de setembro (2023) - a festa dos Erês (orixás

¹⁶⁹ “Assim, até o final dos anos 50, a história das religiões afro-brasileiras é uma história de apagamento de características de origem africana e sistemático ajustamento à cultura nacional de preponderância europeia, que é branca. Mas, no processo de branqueamento, muitas práticas rituais e concepções religiosas negras impuseram-se na sociedade branca”. Sobre os processos históricos das religiões afro-brasileira: Prandi, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, 1998, 4, 151-167.

com características infantis) - os primeiros dez minutos da festa foram dedicados à apresentação dos novos projetos lançados pelo Terreiro, apontando as possibilidades de que os cursos oferecidos (de percussão à culinária tradicional) lhes permitissem ganhar dinheiro - palavra que foi enfatizada no discurso de Rodrigo, que conhece as necessidades profundas de seu bairro, e que, em geral, é muito enfatizada em seus discursos para os moradores.

Em segundo lugar, é interessante ver a duplicidade de muitos mãe o pai de santo, que parecem estar cada vez mais ligados a campos acadêmicos, especialmente os da biologia e das ciências naturais: negociar o campo, neste momento de turbulência política e acadêmica no conhecimento tradicional, é complexo para um antropólogo de fora. Sempre me perguntei: que valor agregado posso trazer para a comunidade?

Antes de tentar articular a resposta que mais se aproxima de uma solução de campo, gostaria de fornecer uma estrutura teórica das reflexões que levaram meu interesse a escolher esse campo.

Nesses contextos, a “generalização induzida que vem da estranha operação de desanimar uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte, e soberanizar outra, considerada subjetiva, consciente e livre” (Latour, 2020, p.131) entra em colapso. Nesse sentido, sinto que estou aproximando minha posição da semiótica de Kohn, para a qual todo ser vivo é um eu devido à sua capacidade de pensamento e significação. Adotar essa visão significa construir o pensamento de forma ecológica e, para isso, é necessário, antes de tudo, libertar-se da tendência de identificar a semiose com a linguagem humana (Kohn, 2021). Kohn chegue ao ponto de argumentar que

[...] O que compartilhamos com criaturas vivas não humanas, então, não é a corporeidade [embodiment], como algumas variantes do pensamento fenomenológico argumentariam, mas o fato de que todos nós vivemos com e por meio de signos (Kohn, 2021, p. 14).

As coisas são coisas precisamente no momento em que são coisas. As coisas são coisas no exato momento em que são feitas, com corporeidade e movimento¹⁷⁰. A mesma abordagem antropológica pode se constituir como uma prática ético-ecológica, sensibilizando-se com o que o mundo espiritual está dizendo e abrindo-se para o inesperado, para tentar “trabalhar com uma espécie de 'diplomacia cósmica' em mente: diferentes atores tentando entender os mundos uns dos outros de uma nova maneira,

¹⁷⁰ Kohn, 2021, p. 33

graças a uma série de conceitos emergentes que surgem de cada um desses mundos, mas que não podem ser reduzidos a nenhum deles”¹⁷¹.

Essa escolha epistemológica de uma filosofia do devir anda necessariamente de mãos dadas com a problematização da dicotomia sujeito/objeto que, de outra forma, não nos permitiria compreender a interdependência entre os seres, que devem ser reconhecidos, antes de mais nada, como *leaky things*. De fato, como Ingold escreve, ecoando Heidegger: «The thing, by contrast, is to be understood as a gathering of materials in movement. So to touch or observe a thing is to bring the movements of our own being (or rather, becoming) into correspondence with the movements of the materials”¹⁷².

Assim, é necessário substituir o homem-sujeito vitruviano - hétero e branco - por “um sujeito mais complexo e relacional, caracterizado principalmente pela corporificação, sexualidade, afetividade, empatia e desejo”¹⁷³ para criar uma comunidade unida “pelo reconhecimento empático da própria interdependência com múltiplos outros”¹⁷⁴. Foi precisamente na prática da macumba que eu parecia encontrar esse tipo de atenção e, especificamente, no processo de construção de identidade dos terreiros. Em particular, na criação de projetos e espaços socioculturais com um foco ecológico - em um sentido mais amplo - declarado. Basta dizer que muitos desses institutos também estão envolvidos na defesa e no apoio à comunidade LGBTQ+: O Axé Mulher, por exemplo, acaba de concluir um ciclo focado em educação LGBTQ+¹⁷⁵.

Uma surpresa netnográfica

Agora é necessário, para mim, voltar à discussão mencionada anteriormente sobre a presença on-line dessas instituições: neste momento histórico estamos todos conectados e interconectados. E grande parte da construção da identidade e das relações de poder também passa por esse canal de mídia: os projetos com os quais estou colaborando, de fato, fazem uso de estratégias digitais para fortalecer sua imagem e presença perante as políticas públicas, das quais buscam reconhecimento e financiamento. Na área das religiões afro-brasileiras, esse nem sempre foi o caso: as coisas começaram a mudar na

¹⁷¹ Ingold, T. (2012). Toward an ecology of materials. *Annual review of anthropology*, 41, 427-442.

¹⁷² Ingold T., op. cit., 2012

¹⁷³ Braidotti R., *Il postumano*. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte (Vol. 1), Derive Approdi, 2020 p. 30

¹⁷⁴ Braidotti R., op. cit., p. 105

¹⁷⁵ https://www.instagram.com/reel/Cy8gfFcLUwP/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==

época da pandemia - a mesma época em que nasceu a maioria dos institutos com os quais estou trabalhando. Capponi e Araújo escreveram sobre o tema, em sua complexidade:

The Covid-19 crisis allowed Afro-Brazilian religions to be present in some online spaces that they once struggled to occupy in the past, combining social and religious values to promote a pedagogical message. Moreover, ritually related content found increasing space in the digital world. In general, we can state that during the coronavirus crisis, Afro-Brazilian religions managed to adapt and reinterpret their own values within the scientific discourses, encouraging measures of social distancing and making references to their own mythical and cosmological framework. This shift was possible despite the critical role of the body and materiality in Afro-Brazilian religions. This movement coincided with the occupation of virtual spaces that were previously dominated by the Neo-Pentecostal churches, such as social networks. In the debate on media and religion, or media as religion (Stolow 2005), media and bodies need to be understood in a continuum.¹⁷⁶.

Eu diria que se não houver uma página social e um logotipo reconhecível de um projeto, é como se o projeto não existisse. Até agora, por exemplo, notei que todo evento nessa rede passa, antes de tudo, por uma construção e troca de ideias que ocorre em reuniões on-line, porque a maioria das pessoas, pelo menos no Terreiro Sustentável, não mora diretamente em Sepetiba. Uma vez examinadas as propostas que surgem das reuniões, inicia-se uma segunda fase, que é a da divulgação dos eventos: cada postagem ou história - o Instagram é o canal mais usado, juntamente com os grupos de Whatsapp - é editada nos mínimos detalhes e compartilhada repetidas vezes. Nos terreiros e, mais ainda, nesses coletivos associados, as qualidades específicas de cada pessoa são compartilhadas e colocadas a serviço da comunidade. Há uma economia solidária muito forte, como, de fato, pude perceber em todos os espaços de matriz africana: o senso de circularidade e apoio mútuo, ousar dizer um senso de irmandade (entre filhos e filhas de santo, nesse caso, e pai o mãe) está sempre ativo. E ele é sentido ainda mais fortemente nas situações de marginalidade social - como a zona oeste - e entre grupos de religiões de matriz africana, que vivem em uma condição de discriminação religiosa e invisibilidade social.

Esse espaço cibernético leva a uma verdadeira forma de reorganizar a realidade e, portanto, as formas políticas de existência: a vida cotidiana das pessoas – passando pelos

¹⁷⁶ 20 Capponi, G., & Carneiro Araújo, P. (2020). Occupying new spaces: the “digital turn” of Afro-Brazilian religions during the COVID-19 outbreak. *International Journal of Latin American Religions*, 4, 250-258.

corpos - é reestruturada de acordo com os tempos e espaços que o programa mensal ou anual de projetos propostos propõe, muitos dos quais passam pelas redes sociais. Tanto no pré, quanto no durante e no pós do projeto: até mesmo no durante, de fato, há pessoas de dentro e de fora documentando os eventos ao vivo. Não houve um evento em que não houvesse pelo menos quatro telefones apontados (um para cada instituto da rede que estava participando) filmando e compartilhando ao vivo nas várias redes sociais o que estava acontecendo e, como eu disse antes, tudo isso é trabalho de pessoas específicas.

Por fim, os dias imediatamente posteriores ao evento são dedicados ao compartilhamento de fotos e vídeos e à criação de posts de agradecimento, com foco especial nas parcerias institucionais que apoiaram ou financiaram a realização do projeto. Tudo isso está relacionado, no caso dessa rede de terreiros-Institutos socioculturais, à necessidade de apresentar um portfólio rico e atualizado para os órgãos públicos que abrem editais para financiar os projetos sociais. Podemos entender, portanto, que é um círculo de influências que alimenta a relação das casas de axé com sua presença on-line.

Essa centralidade do compartilhamento on-line e a própria vida dos projetos on-line também são visíveis nas histórias dos vários mães ou pais de santo, que deixam mensagens para seus seguidores todos os dias e, no Candomblé, a palavra é axé, no sentido de poder de realização (Capponi G., 2023). Essa de ter a bênção, todas as manhãs, por exemplo, da mãe Roberta do Instituto Águas do Amanhã por meio de suas Instagram stories, entendemos que é uma possibilidade completamente nova dada pelo uso de uma ferramenta digital que se torna um dispositivo para fortalecer os laços energéticos entre uma mãe de santo e seus filhos e filhas.

Para dar um exemplo ainda melhor: na última reunião mensal do projeto TS, foi dito que uma das metas para 2024 será cuidar muito bem da comunicação digital. Uma grande parte da discussão on-line também se concentrou nas parcerias a serem reforçadas e mostradas: uma foto com a pessoa errada transmitirá uma mensagem errada ao público e, neste momento, não se pode cometer tais erros.

Quando compreendi essa poderosa realidade, também senti e decidi usá-la para fortalecer minha presença no campo: meu apoio a esses projetos, além da minha presença, vem por meio do compartilhamento de histórias ou publicações sobre os vários projetos em meu perfil, que muitas vezes repostam ou agradecem meu apoio digital. Ao compartilhar em meu perfil, estou demonstrando publicamente meu apoio aos vários projetos e aumentando sua visibilidade.

O corpo da pesquisadora

Para estudar tudo isso, tive necessariamente que optar por colocar meu corpo em campo: os conhecimentos incorporados e a autoexperiência são fundamentais. Como diz Emily Pierini:

O trabalho de campo se desenvolve por meio da interação de vários níveis de proximidade e distância [...] A experiência se torna, portanto, o terreno comum no qual a interação ocorre. [...] Assim, novos níveis de reflexão surgem da tentativa de colocar em palavras o que nem sempre é traduzível, ou seja, a experiência corporal¹⁷⁷.

Acho que a etnografia é multissensorial e é um 'viver com' e tornar-se junto, em um processo criativo e experimental de relacionamentos. Como diz Droogers, estar em campo é um jogo sério, no sentido da «capacidade de lidar simultaneamente e subjuntivamente com duas ou mais maneiras de classificar a realidade», abrindo-se para os espaços do possível que o campo proporciona, em uma perspectiva antipositivista. Droogers nos diz também que: “Levar o jogo a sério significa estar aberto à possibilidade de que sua vida mude por causa dessas sensações: não é mais 'como se', mas 'e se isso for realmente o que é’¹⁷⁸”.

Em respeito ao meu posicionamento, para o qual, desde o início, comecei a me sentir desconfortável ao me imaginar atravessando um campo como esse: tanto pelo campo de pesquisa, tão íntimo, politizado e hierarquizado, quanto pelo meu posicionamento encarnado no corpo de uma mulher branca europeia com uma educação católica - da qual me distanciei, mas sobre a qual, de tempos em tempos, devo refletir criticamente. A partir desse desconforto, passei a ter um interesse prático e político no conhecimento afrocêntrico local, com o qual acredito que precisamos dialogar para aprender respostas alternativas para problemas globais amplos.

Espero ter sido o mais clara possível com relação a essa fase na pesquisa de campo, que estou muito feliz por ter compartilhado com vocês.

Bibliografia

BAHIA, J. (2023). O Rio de Iemanjá. Um olhar sobre a cidade e a devoção

¹⁷⁷ Pierini E. in Botta, Sergio, and Marianna Ferrara. *Corpi sciamanici: la nozione di persona nello studio dello sciamanesimo*. Vol. 4. Edizioni Nuova cultura, 2017.

¹⁷⁸ Knibbe K., Droogers A. 2011. *Methodological ludism and the study of religion*, in *Method and Theory in the Study of Religion* 23, pp. 283-303.

BRAIDOTTI, R. *Il postumano*. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte (Vol. 1), DeriveApprodi, 2020

Capponi, G., & Carneiro Araújo, P. (2020). Occupying new spaces: the “digital turn” of Afro-Brazilian religions during the COVID-19 outbreak. *International Journal of Latin American Religions*, 4, 250-258.

Ingold, T (2012). Toward an ecology of materials. *Annual review of anthropology*, 41, 427-442.

Latour, Bruno. *La sfida di Gaia: Il nuovo regime climatico*. Mimesis, 2020

Kohn, Eduardo. *Come pensano le foreste: per un'antropologia oltre l'umano*. Nottetempo, 2021

Knibbe K., Droogers A. 2011. *Methodological ludism and the study of religion*, in *Method and Theory in the Study of Religion* 23, pp. 283-303

Pierini E. in Botta, Sergio, and Marianna Ferrara. *Corpi sciamanici: la nozione di persona nello studio dello sciamanesimo*. Vol. 4. Edizioni Nuova cultura, 2017.

RODRIGUES, Lia P. Space and the ritualization of Axé in Candomblé. *Kult 6–Special issue: Epistemologies of transformation: The Latin American decolonial option and its ramifications*, 2009, 85-99.

43 Por que estudar pombos e joãos de barro em antropologia?: um estudo sobre modos de relacionalidades entre humanos e não humanos no Mercado Público de Florianópolis por Iago Bardança Hoffmann¹⁷⁹

Resumo: Por que estudar Pombos e Joãos de barro em Antropologia? Uma dentre várias questões que permeiam o meu TCC, desde a caracterização de paisagem, como pensar em uma comensalidade ampliada, por meio de quais adjetivos e substantivos posso me referir a um determinado local para que aqueles que não conhecem ou até mesmo não são muito familiarizados possam recuperar ou até mesmo recriar em suas memórias e mentes este espaço no qual escrevo, portanto, esta se torna a pergunta central entre todo o conjunto. Pensando a construção da Antropologia como disciplina e até mesmo área de conhecimento, no qual o estudo do ‘‘Outro’’, entre várias ressalvas dessa maneira de representar, demonstrar e realçar essas ideias do ‘‘Eu’’ e o ‘Outro‘‘ foi se desenvolvendo. Mas de que forma os não humanos entram nessa seara de entendimento? Como esses seres pequenos, muitas vezes despercebidos, de família *Columba Livia Doméstica* e *Furnarius Rufus* nos ajudam a pensar sobre alguns assuntos como: Alteridade, Relacionalidade e Natureza e Cultura? Até que ponto, podemos pensar em uma domesticação desses animais, nesses espaços de convívio? Pois não se trata de uma categoria universal de Pombo, sobre o que seria esse Pombo, mas sim os que tornam eles presentes em uma determinada paisagem multiespécie, neste caso um patrimônio artístico, histórico e arquitetônico da ilha de Santa Catarina, o Mercado Público de Florianópolis, como formam esses emaranhados relacionais entre humanos e não humanos, com suas infraestruturas, modos de existências e etc.

Palavras-chave: Alteridade; Natureza e Cultura; Relacionalidade; Domesticação.

Uma dentre várias questões que permeiam o meu TCC, desde caracterização de paisagem, como pensar em uma comensalidade ampliada, por meio de quais adjetivos e substantivos posso me referir a um determinado local para que aqueles que não conhecem ou até mesmo não são muito familiarizados possam recuperar ou até mesmo recriar em suas memórias e mentes este espaço no qual escrevo. Mas o tema central, no qual, a meu

¹⁷⁹ Graduando em Antropologia – UFSC.

ver, está toda uma base de cadeia, se torna: Por que estudar pombos e Joãos – de barro em Antropologia?

O que torna esses seres passíveis de uma análise antropológica? No meu entendimento, para começar a descrever mais sobre este assunto, primeiro me vem em mente sobre como a Antropologia, como disciplina e área de conhecimento foi se afirmando e sendo construída ao longo desses anos. Em um contexto inserido no século XIX, em que o Imperialismo e o Colonialismo avançavam em passos largos, algumas disciplinas nascem com a função de estudar e legitimar as diferenças do Eu e o Outro, assim como os seus modos de ser e permanecer em sociedade. A recém-fundada Antropologia, muito influenciada por ideais do Darwinismo social, traz consigo antropólogos, de uma primeira corrente chamada de Evolucionista, que determinava que as sociedades fossem lineares e homogêneas, sendo assim, elas estariam em uma espécie de estágios de desenvolvimento, estando na base, àqueles considerados “primitivos” e no topo estariam os mais “evoluídos”, que constituíam a sociedade Europeia. Portanto, todos passariam pelos mesmos estágios de desenvolvimentos e possuiriam as mesmas características.

A distinção do Eu e do Outro vem acompanhando a disciplina desde seu estado introdutório, assim, aquele (a) que pesquisa sobre algo ou alguém, deteria de um conhecimento prévio. Portanto, trazia consigo a valorização de culturas europeias em detrimento de outras e a objetificação dos corpos. Janaína Damasceno (2008) nos expõe que:

produzir estereótipos serve para a manutenção tanto da ordem social, quanto da ordem simbólica de nossa sociedade. As dificuldades impostas pelo seu uso se referem ao seu caráter de reduzir, essencializar, naturalizar e fixar a diferença do Outro. Para tanto, o estereótipo usa a ‘cisão’ como estratégia. Ele divide o normal e o aceitável do anormal e do inaceitável. Então exclui ou expelle tudo aquilo que não se adapta, que é diferente. Outra característica é que ele ocorre onde há ‘total desigualdade de poder’. Porém, não se trata apenas de poder econômico ou de coerção física, mas também do poder simbólico através das práticas de representação, sendo o etnocentrismo um dos aspectos desse poder. Estereotipar seria, portanto, “um elemento chave no exercício da violência simbólica””. (p. 3, *apud* Hall, 1997, p. 258)

De uma forma simples e corriqueira, tentei demonstrar esse começo e como desde os primórdios, o “Outro” sempre se tornou objeto de estudo Antropológico, entre várias ressalvas dessa maneira de representar, demonstrar esse “Outro”. Mas de que forma os

não humanos entram nessa seara de entendimento? Como esses seres pequenos, muitas vezes despercebidos, de família (*Columba Livia doméstica*) e (*Furnarius rufus*) nos ajudam a pensar sobre alguns assuntos como: Alteridade, Relacionalidade e Natureza e Cultura? Até que ponto, podemos pensar em uma domesticação desses animais, nesses espaços de convívio? Pois não se trata de uma categoria universal de Pombo, sobre o que seria esse Pombo, mas sim os que tornam eles presentes em uma determinada paisagem multiespécie, como formam esses emaranhado relacional entre humanos e não humanos, com suas infraestruturas, modos de existências e etc.

Inicialmente, ambos os animais possuem as suas peculiaridades históricas. Chegando ao Brasil a partir do século XVII, do leste Europeu e do Norte da África, de 28 a 38 cm de medição, os pombos tornaram-se e ainda permanecem como atores de suas diferentes formas de sociabilidade, perpassando ao transporte, como pombos correios, indo desde relatos do Egito Antigo, até como parte do exército no século XIX, fonte de alimento em determinados lugares, fontes de doenças, estando presentes em escrituras bíblicas e até mesmo antropomorfizados em séries e filmes animados, esses animais transitam muitas vezes entre a compreensão de sujeito e objeto, de suas vontades e desejos, valores e ações; pombo – espião, entre outros. Essas são algumas formas breves e até simples de representar este animal. Mas de quais formas podemos pensar “Com” esses outros seres? Pegando um gancho juntamente com Anna Tsing, mesmo ela se voltando ao estudo antropocênico, as descrições e pesquisas de campo tornam-se muito importantes para entender essas relações estabelecidas, dentro um determinado espaço multiespécie. Com a etnografia, e até mesmo, no que a autora chamou de “artes de notar”, a antropologia, auxilia essa compreensão, até mesmo podendo ser alicerce de outras disciplinas, como a Biologia, Geografia, com as suas descrições sobre espaços, movimentos, relações.

Em uma paisagem multiespécie, um emaranhado de organismos convive entre si diariamente, em várias instâncias, desde frequentadores dos espaços, trabalhadores, turistas, até mesmo não humanos que permeiam diferentes tipos de relações, de simbiose, procurando alimentos, abrigos, locais de passagem, entre outros, no meu caso em particular analisando o Mercado Público da Grande Florianópolis. Por meio disto, me levo a pensar: Como se compreende um espaço? O que faz ter a existência dessas relações? De que maneira cada integrante se insere nessa Paisagem? Como fazem a paisagem ao habitá-la? Quais relações estão dispostas nesses espaços? De quais formas estão entendidos estes meios Ambientes? Buscar o entendimento sobre como o “mesmo”

espaço urbano pode ser dialogado, vivido, perpassado e dialogado. Sobre quais aspectos de paisagem atraem estas aves? E como estes frequentadores e as próprias aves fazem as paisagens? Como as paisagens são alteradas pelas práticas não humanas e humanas? Quais são as marcas na paisagem que podemos perceber? O que possuem no chão, teto, estruturas? O Antropólogo Britânico Tim Ingold (2015) nos caracteriza as formas de paisagem como “as entidades e capacidades dos habitantes humanos — não são impostas sobre o substrato material, mas surgem como condensações ou cristalizações de atividade dentro de um campo relacional. Conforme as pessoas, no curso de suas vidas cotidianas, fazer o seu caminho a pé por um terreno familiar, assim os seus caminhos, texturas e contornos, variáveis através de estações do ano são incorporados em suas próprias capacidades corporificada de movimento, consciência e resposta — ou no que Gaston Bachelard chama de sua “consciência muscular” (Ingold). Além de pensarmos, como uma paisagem é construída constantemente por meio do andar, outros meios de se fazer o meio estão presentes, meios de transporte, rodas, e seres não-humanos, seus atos de voar, de construção, de interação, constitui uma paisagem, um outro meio de se pensar formas de pertencimento e de memórias, tanto de um patrimônio cultural, quanto histórico, assim perpassando uma perspectiva de algo não acabado, mas sim relacional, estando em constante modificações humanas e não humanas.

Como podemos nos comunicar com esses seres? Como podemos demonstrar as práticas que permeiam essas ações? Nos comunicamos de diferentes formas, com vários jeitos, maneiras. De formas a repelir, compor, o espaço em comum. Diferentes ontologias nos tornam o que Donna Haraway (2022) denomina de espécies companheiras constituintes em suas preenchoes a si mesmo e aos outros, “espécies companheiras” é uma composição em quatro partes, em que co-constituição, finitude, impureza, historicidade e complexidade são o que há.” (2022). Natureza e cultura se entrelaçam em termos entendimentos de como ambos necessitam viver, nós os “convocamos” para dentro de nossos construtos de natureza e cultura, com grandes consequências de vida e morte, saúde e doença, longevidade e extinção. Nós também convivemos carnalmente uns com os outros de maneiras que não foram esgotadas por nossas ideologias.” (Ibidem)

De forma a corroborar com a citação de Donna Haraway, introduzirei alguns relatos de campo feitos ao longo desse período:

Dia 14 de Setembro de 2023, 14h07min, 20 graus em Florianópolis, ventando bastante, comecei andando nos entornos do Mercado Público. Área de carga e descarga do comercio. Vários transportes, com suportes para frutos do mar.

A minha ideia inicialmente era descrever mais sobre as estruturas do mercado público para aqueles/as que ainda não conhecem ou não estão familiarizados, mas tomei a iniciativa de tentar dialogar com as pessoas que estavam presentes neste espaço. Tentei sintetizar a minha pergunta em uma, algo simples para não atrapalhar o trabalho das pessoas.

Identifiquei-me como aluno da Universidade Federal de Santa Catarina, realizando o TCC, com o tema, em geral, se voltando ao mercado público, as pessoas que trabalham, frequentam, entre outros e também os animais que permanecem, ficam, estão em torno ou até mesmo no local. E evidenciando que o pombo está muito marcado ali e querendo saber as opiniões sobre essa e outras aves se tiverem, ao comércio, etc. (tentando enfatizar a palavra relação na pergunta).

O primeiro entrevistado, foi um funcionário do box 39 –S, sua função está entre atender as mesas e afins, e atrair clientes para o estabelecimento, foi uma resposta mais curta, pois estava no meio do expediente, mas de grande importância “- As pessoas, as vezes, se acostumam, ta comendo e tem um pombo que pode cagar em ti, mas vão levando”.

Já a próxima pessoa é um guarda do mercado público, a sua resposta ‘ – Já virou algo natural, as pessoas se estranham, mas não tem o que fazer. Vai mandar matar? É crime. Eles (os pombos) ficam mais no meio, onde as pessoas comem pastel, tomam caldo de cana, lá tem muito. Eu que fecho, de manhã ta tudo cagado. Às vezes eles sobem nas mesas quando alguém ta comendo, pessoal de fora se estranha, mas não tem o que fazer. Dão a volta e depois comem. Virou natural. Eles dão comida aqui, dai fica cheio. Dormem aqui em cima”.

Vendedor de espetinho que fica em frente ao mercado público ‘ – Virou algo natural, às vezes atrapalha, tem gente que joga milho, farinha, mas já virou patrimônio”

Trabalhador da peixaria ‘- A tem uns bem – te- vi, não sei por que comem, mas a gente joga e eles dão uns rasantes. Tem uns ‘‘Socó’’, “ele não sabia muito bem o nome da ave”, vem de manhã, a gente joga camarão, eles vêm de manhã, mas daqui a pouco tão ai de novo. Não tem pombo não”.

Atendentes do Mercado Público ‘- Virou normal, todo lugar tem, colocaram até uma proteção em cima, parece que eles são adestrados, ficam só no chão”.

‘ – Atrapalha bastante, imagina tu ta comendo e vem um pombo na tua mesa, atrapalha o restaurante, o cliente, não ganho os meus 10%, quanto mais gente, menos

pombo,não sou contra os animais, mas atrapalha bastante. Pode perguntar para qualquer um”.

Trabalhadora da Casa Coimbra “ – Eu não me incomodo, é um animal, igual a um cachorro, tem gente que reclama que late muito, mas ele não tem consciência, o pombo não sabe que não pode tá ali. Eu fui criada com pombo, meu avô tinha pombo. Se ele tiver ali eu só espanto, não vou xingar. Tem gente que até tira foto com eles, nem Jesus agradou todo mundo, imagina o pombo”.”



Dia 14 de Setembro, Mercado Público de Florianópolis

A apresentação da foto se constituiu logo após o relato dos trabalhadores nesta localidade, sobre a presença e até ida dos pombos em cima das mesas de clientes, atrapalhando o comercio no geral. No momento da foto, estava escrevendo em meu diário de campo, tentando repassar o que foi me exposto naquela ocasião, sentado em uma das últimas mesas, já na entrada do Mercado, me deparando com esta cena, de dois pombos, um/a mais acinzentado que o outro, de tons mais mesclados, dispostos em cima de uma mesa do Bob's de madeira, com quatro cadeiras em torno também feitas de madeiras, com símbolos da coca cola.



Dia 14 de Setembro, Pilastra central do mercado público



14 de Setembro de 2023, Estruturas do Mercado Público

Já nessas duas fotografias, resolvi focar, junto com os relatos que recebi anteriormente, nas estruturas do Mercado Público e como as mesmas são utilizadas por meio dos não humanos para sua permanência, contato, repouso. Outras formas de se conceber, pensar e submeter à paisagem aos seus modos de existências. A primeira imagem, de dois pombos centralizados, em cima de uma pilastra central, a segunda, me atentando mais o interior do recinto, tentando focar, juntamente com o relato do Guarda do Mercado Público, sobre o local no qual esses seres costumam ficar, dormir a noite e afins, em um angulo da esquerda para direita, tentando realizar o enfoque juntamente com a luz natural. Sendo assim, pensando sobre estes espaços podem ser utilizados de diferentes formas, muito mais do que pensar uma paisagem Natural (criada por seres não humanos, como Joãos de barro, Pombos, entre outros) e uma Cultural (criada pelos transeuntes daqueles espaços, assim como suas arquiteturas, espaços, postes, cabeceiras, entre outros).

Até que ponto as relações são “aceitas” e até mesmo permitidas nesse local? Quais são as “fronteiras relacionais” que são criadas e até que medida a convivência entre os atores, humana e não humanos, são estabelecidas? O pombo, transformando-se

em algo Natural do espaço, parte constituinte culturalmente e até mesmo patrimonialmente, mas em contrapartida sendo identificado como uma praga, algo que deveria ter um controle sobre a sua permanência.

Referências

DAMASCENO, Janaina. O corpo do outro. Construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: o caso da vênus hotentote. In: FAZENDO GÊNERO 8 - CORPO, VIOLÊNCIA E PODER, 8., 2008, Florianópolis. **Simpósios Temáticos**. Florianópolis: Ufsc, 2008. v. 8, p. 1-7.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: UBU, 2022.

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

Pombo – Doméstico, **Wikiaves**, 08 de Jun de 2023. Disponível em: <https://www.wikiaves.com.br/wiki/pombo-domestico>. Acesso em: 24 de Set. 2023.

44 Coveiro de cavalos por Ivan Gomes¹⁸⁰

Resumo: o que a estória da vida – e da morte – de um cavalo pode nos ensinar sobre colonialismo, imperialismo, amor e o aproveitamento que o capitalismo tardio exerce sobre este sentimento? Como a força de trabalho de um cavalo no sul do Brasil se conecta com especuladores financeiros que investem na bolsa de Tóquio? Com qual intensidade a descoberta de que cavalos precisam ser sepultados afeta a cosmo sensibilidade de um humano de trajetória existencial majoritariamente urbana? Existem cavalos aposentados? Se pudermos dizer que *sim*, quais relações sustentam essa condição material (o farelo, o milho e o rolão)? Poderíamos reconhecer a aposentadoria equina como um *bug* contracolonial, uma manifestação dadivosa que escapa à ordem precarizadora dos “neoliberalismos”? Quantos anos vive um cavalo? Tudo o que eu quero é falar do Tostado e contar as estórias de sua relação com o homem, a mulher e com a paisagem multiespécies da Estufa. De quebra, tenho a intuição de que essas estórias podem ajudar antropólogos e antropólogas a exercitar a imaginação e a habilidade de perceber conexões entre o raso e o profundo; o local e o mais além; e a simplificações éticas e paradoxais que atravessam a todos nós que nos preocupamos com questões tão mundanas quanto estas que escrevo neste exercício e imaginação etnográfica.

Palavras-chave: cavalos, relações multiespécies, antropologia da paisagem, ruínas.

A morte do cavalo

Quando acordaram naquela manhã fria de outono, a primeira coisa que ela fez foi abrir a janela do quarto deles. “tostado morreu”, anunciou a mulher com a voz grave e acelerada, no tom nítido de quem se depara com a morte. Havia dias que se preparavam para aquele momento. Na verdade, tostado era um cavalo tão velho e tão esquelético, que há anos a sua teimosia em se manter vivo era encarada com comicidade, pois de sua senilidade vertia graça e leveza. Isso não quer dizer que seu esqueleto velho era arrastado penosamente, ressaltado pelo couro coberto de pelos marrons como um tapete empoeirado e carcomido. Nada disso. Ele só era feio mesmo. Feio e sempre faminto, de

¹⁸⁰ O ensaio trata-se de um desdobramento de um ensaio maior, publicado pela Revista *Illuminuras*: GOMES, Ivan. .coveiro de cavalos: imaginação e escrita etnográfica. *Illuminuras*, Porto Alegre, v. 24, n. 64, p. 328-365, maio, 2023. Neste ensaio, além da descrição crítica e estória de vida do Tostado, abordo questões pertinentes a relações possíveis – e potentes – entre imaginação e escrita etnográfica, a partir de diálogos entre saberes antropológicos, filosóficos e da literatura.

um jeito que não despertava pena ou compaixão, mas simpatia. Uma das características mais carismáticas do tostado era a maneira como sua gula se manifestava: tostado parecia perceber que se ele se aproximasse relinchando – como quem ria uma gargalhada ridícula –, os animais semi-pelados – que somos nós, humanos – consequentemente desprenderiam do corpo um pedaço de pão ou uma espiga de milho. E tostado abusava dessa artimanha.

Mas agora ele estava morto. Escolhera morrer do lado da janela do quarto do casal de humanos. Bem que o homem profetizara: “acho que o tostado não passa desse inverno”. Pois não esperou nem o inverno chegar: morrera antes de ver a geada colorir o amanhecer de cinza-esverdeado – seja lá como as cores estampassem as retinas do tostado. Quando o homem enfim saiu debaixo das cobertas, pendurou os óculos nas orelhas e nariz, calçou os chinelos nos pés e vestiu sua gola de lã para dar a volta na casa e checar o corpo do cavalo. Passou pela porta do quarto, arrastando os chinelos pela cozinha. A sala não guardava mais o calor da noite anterior, pois já havia se extinguido a brasa do último pau de lenha que aquecera a chapa do fogão há poucas horas. Apesar disso, ainda era possível sentir o cheiro característico da fumaça de eucalipto queimado. O homem saiu de casa e entrou na paisagem ampla do sítio. O céu brumoso e branco lhe incomodou a vista, fazendo-o semicerrar as pálpebras. A atmosfera era densa e silenciosa, como costuma ser nos dias nublados e nas manhãs frias em que a morte se anuncia. Caminhou com passos calmos e pesados e não pensou em nada enquanto atravessava o varandão entre a casa, o paiol, o ateliê e a estufa de secagem de tabaco. Ignorou as galinhas e galos curiosos: estava focado em chegar até o corpo morto do cavalo. Abriu e atravessou a porteira construída para impedir que os cavalos acessassem o varandão e entrou na região guardada para eles. Dali seus olhos se depararam com uma cena tocante e aflitiva: a mulher estava falando com o homem ao telefone, com a voz embargada, mas nítida, contando que o cavalo tinha, enfim, morrido. Enquanto falava ao telefone, a mulher ordenava “sai branco! sai!”. O outro cavalo raspava os dentes na testa do tostado, fazendo ressoar um som forte e agourento. “então é assim que os cavalos despertam uns aos outros”, deduzira o homem com o raciocínio lento de quem ainda não tomara a habitual xícara de café da manhã.

A mulher já havia desligado o telefone e estava agachada, acariciando a crina do cavalo morto, quando informou: “o vô vai passar na prefeitura pra virem enterrar o tostado”. Levou menos de um segundo para que essas palavras despertassem o homem por completo, fazendo-o se espantar ao ser colocado diante de uma obviedade que até

então não se dera conta: corpos mortos de cavalos *devem* ser enterrados. Apesar da morte do tostado ser esperada há tantos anos; apesar de, nos dias que antecederam aquela fatídica manhã, estarem mais evidentes os sinais do que estava para acontecer; apesar de o cavalo ter se deitado para morrer ao lado da janela do quarto dele; nunca passara pela cabeça do homem que o cavalo *deveria* ser enterrado. E mais: que houvesse alguém na cidade – um funcionário público ainda por cima - encarregado de cumprir essa tarefa! Era *como se* a frase pronunciada pela mulher fosse uma senha que, ao atravessar os labirintos dos ouvidos do homem, automaticamente abrisse um portal dentro dele. Uma vez aberto, esse portal permitiu acesso a uma *outra realidade*. Uma realidade com o campo gravitacional tão denso e forte, que sugava todo arbítrio, desejo ou resistência que o homem pudesse tentar mobilizar para não ser sugado junto para lá. No exato segundo seguinte a esse acontecimento, ele tinha certeza de que seus pés pisavam o gramado de um *mundo completamente* diferente daquele que pisara antes de ouvir as palavras da mulher. Ele agora habitava um mundo em que cavalos morriam e *deviam* ser enterrados.

A vida do cavalo

Poucas cenas presenciadas na Estufa¹⁸¹ eram tão significativas para o homem quanto essa: se afastando de costas, lado a lado, o homem e o cavalo; *humano* : atarracado, com o andar trôpego e lento de um corpo envelhecido por décadas de lida com a roça, o boné frouxo na cabeça redonda, cobrindo parcialmente os cabelos finos e prateados, na mão direita o balde contendo: grão de milho, *rolão*¹⁸² e farelo de trigo; o braço esquerdo em noventa graus para compensar o peso do balde de comida e ajudar no equilíbrio do corpo; *não-humano*: relinchando, com o andar ansioso ao lado do humano, a cabeça abaixada, enterrando o focinho impacientemente no balde de comida, recebendo gritos de censura do homem “*vai pra lá, vai!*”. Se encaminhavam em direção à estrebaria onde se despejava a ração dos cavalos. *A estrebaria*: uma benfeitoria erguida com tábuas de

¹⁸¹ Estufa é, além de tudo, uma paisagem. Sua localização só é “precisa” nas coordenadas de GPS, mas seus limites são difusos: está na fronteira entre os estados do Paraná e de Santa Catarina – lado Paraná; para cada vez que é perguntado em qual das comunidades rurais está a Estufa, se escuta respostas diferentes: Queimados ou Palmitos ou Campina. Escolhi chamá-la assim pois é assim que ela é chamada por quem a habita. E é assim chamada por abrigar duas estufas de secagem de tabaco, que ajudaram no cultivo realizado na propriedade por mais de quatro décadas. A identidade das pessoas também é difusa: estórias de vida que se entrelaçam para contar uma estória mais ampla. Por isso preservo seus nomes, mas

mantenho os papéis – de gênero, geracional, de espécie – que possuem força de delimitação no contexto sociopolítico da comunidade em questão.

¹⁸² Milhos inteiros – grão e espiga – triturados que servem como ingrediente ao preparo da alimentação equina.

madeiras das mais diversas qualidades, cuidadosamente serradas em tamanhos desiguais, marcando a estrutura com a assimetria das construções que obedeciam ao esquadro da empiria do relevo: *fazer torto para ficar direito*. As telhas de amianto servindo de substrato para líquens, briófitas, pteridófitas de pequeno porte e bromélias: sinalizando que na Estufa a contaminação¹⁸³ macula qualquer idílio de pureza.

A potência dessa imagem, que se repetia diariamente – há décadas - na Estufa, reside em sua capacidade de despertar simpatia intensa e singular para uma relação de amor e cuidado entre um homem e um cavalo. Uma relação cultivada ao longo de muitos anos de convivência e *co-habitação* em uma paisagem específica, onde ambos, juntos há mais pessoas, máquinas e outros animais, trabalharam a serviço do mercado internacional de produção de tabaco. A Estufa se encontra em um território onde a indústria transnacional do tabaco vem, desde a metade do século XXI, desempenhando suas estratégias de exploração das forças produtivas – trabalho (humano e não humano) e condições ambientais adequadas para a lavoura do tabaco. Uma exploração bem-sucedida, fruto de muito esforço e investimento de diversas empresas.

Souza Cruz empregara o homem na maior parte da sua vida. Cargo: orientador de fumo¹⁸⁴. Foram décadas dedicado a promover técnicas de cultivo de tabaco Virgínia nos padrões exigidos pela empresa. Contudo, sua circulação como orientador de fumo pelas diversas propriedades rurais do município e seus arredores, surtia um outro efeito, além do disciplinamento das habilidades dos produtores e da adequação das benfeitorias das propriedades rurais: as visitas do orientador de fumo são eficazes em passar a *impressão de zelo e presença* das empresas do tabaco na região, colaborando para promover a imagem de que a cultura produtiva da região se confunde com a produção do tabaco. O orientador de fumo, cruzando as estradas de terra nos carros das empresas, é também um

¹⁸³ Me apropriado da noção de contaminação como Anna Tsing mobiliza em suas etnografias: onde a dinâmica das *relações* se realiza de maneira nem sempre intencional e planejada, a partir dos *encontros* surpreendentes entre humanos e não humanos. A ideia de contaminação é subvertida: ao mesmo tempo que sugere que pureza não é uma opção nos encontros mundanos multiespécies em paisagens perturbadas pelo Antropoceno, demonstra, nas estórias contadas por Tsing, o potencial de ressurgências criativas a partir da proliferação de diversidade promovidas pela contaminação. Diversidade e ressurgências criativas são fundamentais para seguir adiante em um mundo em ruínas.

¹⁸⁴ Dado etnográfico: em conversa com uma agrônoma do Instituto de Desenvolvimento Rural do Paraná, ouvi uma informação relevante: ao passo que o escritório do IDR no município onde se encontra a Estufa – com 15 mil habitantes - conta com *dois* agrônomos para prestar consultoria; as indústrias tabagistas que atuam na região mobilizam dezenas de orientadores. Esses orientadores prestam consultoria e acompanham o processo produtivo do tabaco. A disparidade entre o número de orientadores das empresas tabagistas e dos agrônomos do IDR – servidores públicos capacitados para orientar sobre outros tipos de cultivo e manejo da terra – é, segundo a agrônoma, um dos vários fatores que fortalecem a produção dotabaco em detrimento de outros cultivos

índice da etnogênese do produtor de tabaco – verdadeiros *outdoors* circulantes com as marcas das tabagistas estampadas nas portas dianteiras dos veículos.

Acumulação por aproveitamento: amor

Especulava-se que tostado contava com cerca de pouco mais de 40 anos de existência quando veio a falecer, tendo dedicado grande parte da vida no trabalho do cultivo do tabaco e outras necessidades no sítio que demandavam sua habilidade e força de tração. Em outras palavras, tostado era um cavalo de lavoura; sua performance cavalgar era a de um trabalhador rural equino – macho e castrado. Arava a terra, puxava carroças e mais carroças abarrotadas de fumo colhidos na roça, arrastava a *zorrinha*¹⁸⁵ com os objetos que necessitavam ser movidos de cá para lá. Pensando bem, o sujeito oculto e o verbo estão mal colocados. *Aravam*, ao invés de arava; *puxavam*, no lugar de puxava; *arrastavam* o correto, e não arrastava. Isso porque todas essas técnicas, habilidades e movimentos eram realizados em coordenação com corpos humanos, com o chão que pisavam, com os arreios, cordas e selas que serviam de canal de comunicação entre cavalo e cavaleiro.

O cultivo de tabaco envolve uma diversidade considerável de sujeitos mais que humanos que habitam a paisagem da Estufa, a partir de uma dinâmica relacional complexa, difusa e opaca; uns comunicando aos outros de maneira mais ou menos evidente a maneira pela qual essas relações devem se realizar; para que o tabaco atinja a aparência e a qualidade almejada pela indústria tabagista transnacional, as relações entre os sujeitos dessa assembleia mais que humana precisam ser constantemente atualizadas e sintonizadas com as condições atmosféricas que se apresentam a cada nova safra.

E foram muitas as safras de tabaco na Estufa desde meados de 1970 – todas com a gestão do homem. Ele conciliava o trabalho assalariado regulamentado pela Consolidação das Leis do Trabalho com a atividade de produtor rural, cultivando tabaco. Sua esposa era quem dedicava mais tempo e força de trabalho na roça – e no cuidado dos filhos, no preparo da comida, na diligência do asseio da roupa e da casa, caminhando cerca de 14 quilômetros por dia de casa para a Estufa, da Estufa para casa. Quando as crianças ganhavam idade suficiente, eram requisitadas para ajudar no manejo da terra, da casa, da vida doméstica. Muitas sequelas resultaram da extenuante rotina – nos corpos e nos afetos: das pessoas e dos não humanos.

¹⁸⁵ Espécie de trenó que serve de caçamba movida por tração animal.

O amor da família, o amor pelos cavalos, o amor pela vida e pela lida com a terra, o amor pela Estufa se confunde com o amor pelo tabaco. O homem conta estórias de quando era criança pequena, quando nem calçado fechado tinha: e lá já estava o tabaco, desde meados dos anos 1950, na propriedade rural de seu pai. Amor se cultiva com o tempo. Um tempo que se materializa nas estórias de criança, ajudando os pais no cultivo do tabaco; nas estórias do trabalho na orientação dos produtores da região, quando transitava por aquelas estradas de terra, enfrentando teimosias, conquistando amizades, tomando café com pão e banha, ouvindo piadas, forjando a medida da sua realidade com as relações ao longo desses anos de orientação; nas estórias das noites cuidando do fogo da fornalha da estufa, rodeado pelas pessoas da sua vida, que corriam atrás de galos e galinhas, os degolavam, depenavam e cozinhavam para encher e aquecer o estômago nos intervalos de três a quatro horas entre um abastecimento de lenha e outro; nas estórias que sequer são verbalizadas, sequer são transformadas em enunciado: as estórias dos sentidos do corpo, das interações com os cavalos e a terra, com a sementes, as mudas, as plantas, com o verde e seu perfume, com a monotonia dos dias cinzas e a alegria dos dias ensolarados; em suma, as estórias dos afetos e percepções que o corpo conta pra si próprio em uma linguagem difícil de enunciar de outra forma que não seja: amor.

É desse amor que as indústrias tabagistas se apropriam. O mesmo amor que não é ensinado nas escolas ou em cursos de formação. Esse amor não tem orientador de fumo que seja capaz de fazer florescer. É um amor *intra*-relacional, *co*-relacional, no e através dos corpos que habitam e fazem paisagens multiespécies. É o amor de semear, ver brotar, acompanhar a saúde das mudas, transplantar e ver crescer, vicejar. Que não me tomem por ingênuo: não é um amor romântico que estou descrevendo, puro e sem necrose. É um amor mundano, um amor pelo processo, pelo habitar uma paisagem multiespécies e acompanhar suas alterações. O que os orientadores fazem é colher esse fruto já maduro.

A infraestrutura do tabaco

A contrapartida da indústria tabagista fica pela facilitação da circulação da produção dos agricultores a partir de sua inserção na cadeia de produção global – e isso não é coisa pouca. O homem repete essa justificativa com certa frequência: *o produtor sabe produzir, não sabe vender*. A fim de ilustrar esse axioma, ele conta a estória de quando produzira repolho em parceria com seu genro. Após a primeira leva da colheita, o genro abasteceu sua Volkswagen Kombi de repolhos e partiu para a Central de Abastecimento (CEASA) do Paraná, na esperança de vendê-los. Conseguiu. Cinquenta

centavos a cabeça, conta o homem – um preço bastante satisfatório segundo ele. Ficaram felizes e entusiasmados. Mas, semana seguinte, a traumática frustração: o genro chegou ao mesmo CEASA, e falara com o mesmo comprador; para sua surpresa, seus repolhos não eram mais requisitados; aceitariam como doação para dar aos necessitados, mas não estavam mais precisando deles a ponto de comprá-los.

A repetição dessa estória gastou um pouco seu tom de lamento, mas não o suficiente para perder seu caráter didático em ilustrar o receio do produtor: perder a safra por não conseguir fazer sua produção circular. A estória ainda serve para dar sustentação ao axioma do homem, de que o produtor não tem tino para os negócios – ao menos é esse seu ponto de vista. Notando esse curto-circuito na cadeia de produção rural da região, o homem decidiu, em meados dos anos 2000, entrar para a política. Candidatou-se para o cargo de vereador, buscando representar o produtor rural, propondo a construção de uma cooperativa agrícola que pudesse racionalizar e organizar a produção dos agricultores locais, empregando profissionais qualificados na arte de fazer circular mercadorias no sistema capitalista de produção de alimentos. Neófito e ingênuo na arte de fazer política eleitoral, não recebera votos suficientes para tomar assento na assembleia de vereadores do município onde está localizada a Estufa. Em sua versão: por se negar a comprar votos.

Seja como for, o homem continuou seu périplo para que a ideia da cooperativa seduzisse seus companheiros de atividade, mesmo não tomando posse como vereador. Ouviu promessas de candidatos a prefeito; recebeu o apoio moral de pessoas importantes na cidade. Mas a política local sabe muito bem como não criar desavenças desnecessárias. Ao mesmo tempo que elogiava a iniciativa e reconhecia sua relevância pelo discurso, não havia esforços pragmáticos para sua realização efetiva. A promessa tem esse efeito paralisante: ao negar, o traço que separa posições políticas se desnuda, podendo inflamar os ânimos do adversário em direção à realização de sua imaginação política. O apoio demagógico, por sua vez, pode, dependendo do grau de maturidade ou de vontade política do cidadão que demanda por direitos, resultar na anestesia política, esfriando as ideias e lançando-as à caçamba de entulhos das pautas fracassadas. Fora esse o destino do sonho do homem por uma cooperativa em prol da agricultura familiar e do escoamento de alimentos¹⁸⁶.

¹⁸⁶ A própria ideia de uma cooperativa ao invés de um sindicato denota a tonalidade política da região: sindicatos de trabalhadores são, idealmente, instituições que atuam por demandas políticas por direitos

A indústria tabagista se aproveita da ausência de uma cooperativa agrícola - um ator político e econômico de relevância - e aparece como a salvação da lavoura - literalmente. Assim que o contrato é assinado, o produtor rural se torna seu fornecedor exclusivo. Ou seja, uma vez firmado o compromisso com a Japan Tobacco International (JTI) - empresa escolhida pelo homem nos últimos anos de safra -, o agricultor vincula sua produção àquela empresa, costurada a partir de uma série de dispositivos - incluindo multa - caso ocorra a quebra de contrato - mesmo que parcial, como vender parte da produção a outro comprador. Os detalhes do contrato não serão abordados aqui, pois não é esse o foco e daria muito pano pra manga. Mas, quem tiver interesse em conhecer a fundo os termos que regem a relação entre indústria e produtores de tabaco, deve considerar os contratos como elementos indispensável à pesquisa. Aqui nos basta saber que, firmado o contrato com a empresa de sua escolha - seja a JTI, a Souza Cruz ou qualquer outra dessas de atuação internacional com marca registrada -, o produtor passa a ter algumas *certezas* que lhe faltariam caso optasse em produzir outros vegetais por conta própria.

Após a assinatura do contrato, em questão de semanas um caminhão de frete a serviço da fumageira estaciona na propriedade rural do produtor e o abastece com sementes selecionadas e sacas e mais sacas de fertilizantes. Esses insumos estão previstos no contrato e, além de viabilizar a produção, estreitam ainda mais a relação de exclusividade entre produtor e empresa, pois seu valor fica vinculado ao contrato como empréstimo, o que é descontado do agricultor ao longo do processo de entrega dos fardos de tabaco para a indústria, no final da safra. Fardos estes que, imprescindível destacar, *não possuem valor pré-definido no contrato*. Ao passo que a dívida com os insumos tem valor estipulado no início dos processos de cultivo, o preço do produto final é definido na última etapa, a cada rodada de entrega dos fardos de tabaco. Chama mais a atenção não a possibilidade de logro por parte da empresa fumageira, mas o grau de relativa confiança do agricultor de que os custos vão cobrir os gastos, e ainda possibilitar a manutenção da sua vida no campo. Essa confiança pode ser medida pela empiria: não fosse sólida, a

trabalhistas, cromaticamente possuem tons mais à esquerda; cooperativas, por sua vez, têm um caráter mercadológico mais acentuado - essa diferença era marcante, ao menos, no discurso do homem. A defesa

da cooperativa se fazia por argumentos enfatizados no âmbito da circulação de mercadoria. A independência em relação à indústria tabagista seria uma consequência do sucesso econômico dos produtores promovido pela cooperativa. As relações de dominação, em momento nenhum, eram trazidas à luz e postas em xeque. Contudo, vale destacar que há muitos casos de relações de simbiose entre sindicatos e cooperativas de produtores rurais, onde a última atua sob as diretrizes da primeira.

atividade não seria tão relevante na região. Cabe, contudo, olhar mais de perto para os elementos que dão liga a essa solidez. Ouve-se com frequência que, financeiramente, plantar tabaco, há décadas, não é mais atrativo – ou mesmo capaz de promover a subsistência da família. Então o que ajudaria a perpetuar esse cultivo? Apesar de dispositivos de amparo em caso de perda de lavoura – sobretudo por chuva de granizo – a partir do pagamento de sinistro pelo seguro contratado no início da parceria, é a segurança de que o tabaco terá um destino relativamente favorável que segue como fiel da balança desse relacionamento de longo prazo – entre indústria do tabaco e os produtores. Ao menos é essa a leitura do homem.

Em resumo, as fumageiras, por meios de sua infraestrutura industrial, fornece o serviço que o homem sonhou que competisse com uma cooperativa: fornece os insumos via empréstimo, favorece a contratação de seguro por meio da Associação dos Fumicultores do Brasil (AFUBRA), dispor de um pequeno exército de orientadores-empregados para marcar presença na vida e na produção dos agricultores e, ao término da lavoura, enviar os caminhões a seu serviço buscar os fardos do tabaco na propriedade rural. Ao agricultor, cabe todo o trabalho. Quer dizer, cabe *algum* trabalho. Seria obtuso reconhecer *todo* o trabalho do cultivo do tabaco ao ser humano que firma o contrato com a indústria do tabaco – em quase 100% dos casos, pelo *patriarca*. Ao se aproveitar da conjuntura política colonialista patriarcal, estruturada violentamente, jurídica e culturalmente ao longo de séculos, e que azeita as relações de dominação, exploração e expropriação no Brasil desde meados de 1500, as indústrias tabagistas estrangeiras se beneficiam não apenas da mão de obra de seres humanos. Ao firmar contrato com os patriarcas da família rural, essas indústrias estrangeiras estão se apropriando da complexa teia de relações multiespécies que se sintetiza na figura do fardo de fumo. Esses fardos são muito mais do que folhas prensadas de tabaco Virgínia - cultivadas, colhidas, beneficiadas, selecionadas e classificadas conforme sua qualidade; neles está compactada a malha de interações entre os habitantes mais que humanos da Estufa e seus projetos de fazer mundo.

A Japan Tobacco International se aproveita do fruto das relações mais que humanas que aglutinam as assembleias multiespécies que compõem *com* a Estufa. Já disse que ela se aproveita do amor do homem pelo cavalo, mas ela se aproveita do seu contrário também: do amor do cavalo pelo homem e pelo casal que habita a Estufa. Ela

se aproveita do amor da semente pela terra; terra essa que é o nome dado para uma infinidade de relações entre uma infinidade de elementos que a conformam¹⁸⁷. Se aproveita de cada metro quadrado que recebe uma quantidade exorbitante de energia solar, responsável pela fotossíntese que propicia e movimenta a vida das plantas – do tabaco ao milho; energia essa que acaba por ser armazenada nos grãos de milhos, sob a forma do que os humanos combinaram chamar de *amido* ou *carboidrato* -, e do volume de água que só um país com as características geográficas específicas, como o Brasil, pode propiciar: pela chuva, aquíferos, nascentes, rios e lagoas. A tabageira se aproveita do genocídio indígena – que os dizimou e expulsou da região; se aproveita do patriarcado machista, e do racismo estrutural, historicamente erigidos sobre um rio de sangue que não se furtam a continuar navegando. A JTI se aproveita da precária relação de trabalho, regida por uma legislação igualmente precária, do trabalhador rural; o mesmo trabalhador rural que cuidadosa e obstinadamente vai selar o cavalo e guiá-lo habilidosamente pelas rédeas a caminho da roça, onde ambos vão se relacionar, fustigados pelos cáusticos raios de sol, com a terra erodida e empobrecida por sua relação com a agricultura de *plantation* e seus fertilizantes e agrotóxicos; exigindo que mais fertilizantes e mais agrotóxicos sejam importados da Rússia ou de qualquer outro país que se beneficie da precariedade. Há também o aproveitamento da água sorvida pelo cavalo depois de um dia quente de trabalho; água que verte do *pocinho*, nome dado à nascente próxima a roça de tabaco; água *plantada* pelo homem em meados dos anos 1970, quando decidiu, “*por amor às árvores*”, recuperar a área da nascente plantando milhares delas e, como consequência da relação das árvores com os lençóis freáticos do subsolo, fazer verter água novamente. Quando a JTI firma contrato com o homem, é um *negócio de porteira fechada*: ela leva a paisagem *toda*. E, dessa maneira, a Estufa se costura à bolsa de valores de Tóquio, e o trabalho do falecido tostado passa a figurar como um ativo no mercado de futuros japonês.

Coveiro de Cavalos *Komatsu Ltd.*

(株式会社小松製作所 *Kabushiki-gaisha Komatsu Seisakusho*) ou *Komatsu* (コマツ) (*TYO: 6301*) é uma indústria japonesa, fabricante de máquinas pesadas destinadas principalmente a construção civil, como por exemplo: tratores, escavadeiras hidráulicas, carregadeiras de rodas e motoniveladoras. Tem filiais em várias cidades ao redor do

¹⁸⁷ Citando Rachel Cypher, Anna Tsing chama a atenção para o amor como uma relação que envolve pessoas com suas terras e seus lucros; uma relação de amor que naturaliza pesticidas, que reproduz e amplia as estruturas da paisagem (2021, p. 184).

*mundo*¹⁸⁸. Essa foi a descrição que encontrei quando pesquisei no Google o nome estampado no trator que acabara de chegar na Estufa. “*Máquinas pesadas destinadas principalmente a construção civil*” diz o verbete na Wikipedia. Só que, hoje, o destino do trator amarelo, modelo WA 200-6, fora atualizado pela contingência do mundo: sua função principal fora servir de coveiro do tostado.

A história de vida da família Komatsu se confunde – como diversas outras empresas da indústria e tecnologia – com Histórias de guerra. Nascida em 1921, depois de um longo período de gestação como subsidiária de uma empresa maior, a Komatsu Ltda. produziu seu primeiro trator agrícola em 1931 – mesma década em que passou a compor a força de produção da infraestrutura bélica japonesa, fabricando tratores, tanques e obuses militares. Contudo, seu crescimento como empresa e indústria fora impulsionado pela demanda de seu maquinário para a reconstrução do Japão pós II Grande Guerra, bem como pelo *boom* de investimento estadunidense na economia de reconstrução de seu país sede.

Na Estufa, sua presença passou a ser requisitada apenas recentemente, e com frequência esporádica. Ocorre que o homem e sua senhora lidavam com a terra em trabalho coordenado com os cavalos, enquanto muitos de seus vizinhos migravam para a praticidade do Komatsu WA 200-6. São duas as principais vantagens, propaladas pela maioria dos produtores, em lançar mão do trabalho do trator na lavoura de tabaco: ele faz mais rápido, não fica doente e ele não morre de fome. Mesmo que o produtor não seja proprietário da máquina, eles podem aluga-la ou demandar seus serviços para a prefeitura municipal da cidade, que conta com algumas unidades para servir os munícipes-agricultores. O cavalo passa a ser dispensável. E mesmo para os serviços menores ou mais delicados, há opções de maquinários menores, capazes de se deslocar por entre as linhas das *plantations*, inclusive em terrenos acidentados. Mesmo o homem e sua senhora passaram a requisitar, em momentos determinados, os serviços do Komatsu WA 200-6. Mas, ainda assim, não abriaram mão de contar com o trabalho dos cavalos. E por que isso? Por que insistir em uma simbiose com os cavalos, se o trabalho ciborgue com os tratores era uma realidade amplamente acessível, com todas as vantagens aqui elencadas?

Amor

¹⁸⁸ *Ipsis litteris* a introdução do verbete na Wikipedia: https://pt.wikipedia.org/wiki/Komatsu_Limited

Eu sei, dá pra complexificar essa resposta e torná-la mais detalhada, com mais nuances e matizes. Mas é por essa trilha que esse ensaio pretende seguir analisando as relações multiespécies que compõem a Estufa. A cena que descrevi antes, do homem claudicando ao lado do cavalo, carregando o balde de ração numa das mãos, é uma fenda no Realismo Capitalista. Ela ilustra de maneira bastante resumida – e bonita – uma relação dadivosa que, apesar de ser sustentada *também* por propósitos capitalistas, é nutrida por princípios éticos que escapam à lógica da maximização do lucro *à qualquer custo*. E a pecha de antirracionalidade dessa relação *simpoiética* é atestada com uma frequência notável: de sua família, o homem ouvia constantemente que os cavalos deveriam ser vendidos; dos vizinhos, já recebera propostas pelo couro do tostado – enquanto ele ainda estava vivo. Para boa parte das pessoas, um cavalo de trabalho perde seu direito de existência quando seu corpo perde a capacidade de produzir lucro. Como um trator velho e fora de linha, o cavalo deve ser descartado para o desmanche.

Tostado trabalhou obstinadamente até completar aproximadamente trinta anos, mas viveu cerca de quarenta. Foram dez anos gozando sua aposentadoria da lavoura, alimentado e cuidado pelo homem e seus familiares. “*Se a gente merece se aposentar, por que o cavalo não pode? A gente não descarta nem bicho, nem gente*”, disse certa vez a dona, esposa do homem, enquanto classificava fumo, em uma manifestação de empatia por um parente não humano. Esse tipo de postura dadivosa escapa aqui e acolá, contrariando a cartilha rezada pelo sujeito devotíssimo do neoliberalismo rural brasileiro. Postura que limita a indiferença resultante da racionalização dos processos da cadeia de produção, e da coisificação das paisagens e dos sujeitos mais que humanos. Uma racionalização que se dá ao seu modo no território rural do Sul do Brasil, contaminando também – e muito – as relações na Estufa. O campo de forças está sempre tensionado; éticas relacionais não param de se chocar por um segundo; projetos de fazer mundo tentam se viabilizar. Voltar as atenções para a ética que nutre a relação entre o homem e o tostado é um gesto deliberado, no esforço de entender como o amor e a dádiva teimam em vicejar nas fendas do capitalismo concreto.

O cortejo seguia em direção à parte da Estufa reservada para a lavoura. Na frente, roncando em ré maior, ia o Komatsu WA 200-6, seguido de perto pelo homem e pelo casal. O corpo morto do tostado descansava na pá dianteira do Komatsu – erguida como uma grande mão de metal enferrujado, com dedos muito pequenos, cobertos de terra. Era

possível ver o sacolejar suave dos ossos duros do cavalo. O outro cavalo, tordilho, fora encurralado na estrebaria, e virava o pescoço para mirar o último olhar em direção ao falecido tostado. Caminharam todos lado a lado e em silêncio, interrompido somente pelas orientações do caminho vocalizadas pelo homem. Atravessaram a porteira que divide a área arborizada de mata e a terra marrom, erodida e empobrecida pelas décadas de monocultura de tabaco. O homem ainda tentava se aclimatar a essa nova realidade: em que cavalos precisam ser enterrados. Enquanto pensava sobre isso, foi inesperadamente visitado pela imagem de uma lembrança macabra, vivida há poucos anos atrás, na realidade que recém abandonara: *um cavalo em estágio avançado de decomposição*. Na memória, já era possível enxergar o crânio grande e branco do cavalo, com as cavidades oculares escuras e sombrias; seu corpo – ou o que restara dele – jazia deitado de lado, e o couro de seu tronco mostrava um pelo baço, marrom escuro, rodeado por moscas. O homem se deparou com essa imagem enquanto arrastava sua bicicleta por uma trilha íngreme de chão barrento, cercada de mata de capoeira, que margeava uma movimentada rodovia urbana na cidade de Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Tomou esse caminho para evitar a proximidade com os automóveis que transitavam em alta velocidade pela estrada, e jamais poderia adivinhar que, em seu trajeto, seria colocado diante do cadáver putrefato de um equino. Ao se lembrar dessa imagem, o homem também se lembrou que, há época, interpretara o despejo do cadáver na trilha como um descarte de lixo mal realizado: um problema de vigilância sanitária ou de saneamento básico. As éguas e cavalos eram, naquele período de sua vida, seres mais abstratos do que conceitos filosóficos. Mas nessa nova realidade, cavalos eram enterrados, e eram mais concretos do que uma nota de vinte reais. Ao menos era isso que o homem sentia ao ver o corpo morto do tostado sacolejando na palma da mão do Komatsu WA 200-6.

Quando o último punhado de terra escorregou pela pá do Komatsu WA 200-6 sobre a cova onde tostado agora jazia, seu motor fora desligado, mergulhando todos em um silêncio sepulcral. A mulher enxugava as lágrimas que lhe molhava o rosto. A dor que sentia não era tão intensa quanto poderia, pois ela teve a sorte de poder se despedir aos poucos do tostado. Ela se lembrou disso em meio ao silêncio e sentiu alívio e conforto recompensadores. Ficou orgulhosa de si mesma por ter se esforçado em promover algum conforto ao ancião em seus últimos e penosos dias de vida: como quando balançava as mãos, lavadas com óleos essenciais, próximo ao focinho do cavalo, a fim de aliviar suas

dores. Ficou tocada por ter conseguido compartilhar com o cavalo momentos de profunda intimidade; uma profundidade específica, alcança apenas na borda da vida. Ela era uma das poucas pessoas na Estufa que não apenas entendia e respeitava o apreço e os sacrifícios do homem para manter viva a relação com os cavalos; ela também compartilhava desse projeto de fazer mundo. Um projeto que exigia uma boa dose de sacrifício e a convivência com a incredulidade e a depreciação: afinal, o que levava uma mulher branca, de classe média, diplomada na universidade federal, se sujeitar a viver “*no meio do nada*”? O que diabos passa na cabeça de uma mulher, que teria o apoio da família para alcançar a imagem do *status quo*, a se arriscar a viver “*no meio do nada*”, ao invés de *trabalhar* na área de sua formação? “*Ela não tem medo de ficar lá sozinha, não?*”. Tem, claro que tem. Mas o medo não superava o desejo que ela sente de poder se arriscar em um caminho que seja mais fiel aos seus anseios políticos e artísticos. Algumas dessas pessoas que *não podiam* aceitar a vida que ela trilhara, eram sócias daquelas que recomendavam ao homem que se livrasse dos cavalos – *atraso arcaico pagão* – e se convertesse integralmente às vantagens do Komatsu WA 200-6 – *progresso moderno monoteísta*. Ao pensar nessas coisas todas, a mulher não deixou de sentir um certo prazer com a ironia contida no evento que acabara de vivenciar: a subversão poética do gesto do trator.

Referências

ALMEIDA, Mauro. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, 2013.

APPEL, Hannah. **The Licit Life of Capitalism: US oil in Equatorial Guinea**. Duke University Press, 2019.

BARBOZA, Sérgio Leite. **Comala: aviso de incêndio**. (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Literatura, Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, orientação: Prof^a Dr^a Liliana Reales, 2019.

BERQUE, Augustín. **A cosmofania das realidades**. Geograficidade, v.7:n.2, 2017.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu, 2022.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** São Paulo: Autonomia literária. 2020.

FLUSSER, Villém. **Ensaio**. Revista Serrote, n. 42, 2022.

GLISSANT, Edouard. **Poética da relação**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

GOMES, Ivan. **o lavrar dos corpos: o(s) tempos(s) na “Lavoura arcaica”**. (Trabalho de Conclusão de Curso), Departamento de Sociologia Política, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, orientador: prof. Dr. Jacques Mick, 2016.

GUIMARÃES ROSA, João. **Tutameia**. São Paulo: Nova fronteira, 1967.

HAWARAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2016^a.

_____. **Staying with the trouble: making kin in the Chtulucene**. Durham: Durke University Press, 2016b.

HO, Karen. **Liquidated: an ethnography of Wall Street**. Duke University Press, 2009

HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. São Paulo: Ubu editora, 2020.

INGOLD, Tim. **Sonhando com dragões: sobre a imaginação da vida real**. ClimaCom Cultura Científica - pesquisa jornalismo e arte. Ano 4: n 10, 2017.

_____. **Imagining for real**. Nova Iorque: Routledge, 2022.

LE GUIN, Úrsula K. **A teoria da bolsa da ficção**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MINTZ, Sidney. **O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados**. Recife: UFPE, 2003.

MOREIRA SALLES, João. **Arrabalde: em busca da Amazônia**. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.

MORITA, Atsuro. **Multispecies infrastructure: infrastructure inversion and involuntary entanglements in the Chao Phraya Delta, Thailand**. Ethnos, 82:4, 2017.

MURAKAMI, Haruki. **Romancista como vocação**. São Paulo: Editora Alfaguara, 2017.

NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. São Paulo: 7 Letras, 2019.

NODARI, Alexandre. **A literatura como antropologia especulativa**. Revista da ANPOLL (Online), v. 1, p. 75-85, 2015.

_____. **Limitar o limite: modos de subsistência**. Ilha – Revista de Antropologia (Online), v. 21, n. 1, 2019.

SAER, Juan José. **O conceito de ficção**. Tradução de Joca Wolff. Sopro, 15, p. 1-4, 2009.

STWART, Kethleen. **Weaky theory in a unfinished world**. Journal of folklore research, 5(1), 2008.

TSING, Anna L. **O Antropoceno mais que humano**. Ilha - Revista de Antropologia, v. 23, n. 1, 2021.

TSING, Anna L. **O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo.** São Paulo: n-1 edições, 2022.

WALLACE, David Foster. **Ficando longe do fato de estar meio que longe de tudo.** São Paulo: Cia. Das Letras, 2012.

45 As práticas de manejo yudjá e o papel ativo das plantas na emergência de paisagens multiespécies no Xingu por Dannyel Sá¹⁸⁹

Resumo: *Kadika* é um conjunto de árvores identificadas pelos Yudjá que integra seus ciclos rituais de cauinagem, cura e proteção contra tempestades. Em português são conhecidas como amescla, amesclão, breu, mangue etc. Trata-se de espécies nativas da Amazônia e Cerrado com reconhecidos valores simbólico, prático e ecológico que destaco para articular a conexão entre os conhecimentos indígenas e não indígenas no contexto da desregulação dos ciclos da vida provocadas pelo desmatamento no entorno do Território Indígena do Xingu (TIX), nordeste do Mato Grosso. A *kadika* está presente no início de processos indispensáveis que forjam o modo de vida yudjá, sendo que o manejo yudjá da *kadika* articula um amplo espectro de graus de intervenção que vão desde a extração da vida para a confecção das canoas até o plantio de sementes em áreas degradadas, além da dinâmica de abertura e abandono de roças que promove a alternância das populações de *kadika* no território. Nesta oportunidade, pretendo discutir possíveis atualizações de relações cosmopolíticas e trocas epistemológicas implicadas nas práticas de manejo das florestas em condições climáticas em transformação no cotidiano dos indígenas do povo Yudjá. A partir da *kadika* como fio-condutor do emaranhado de relações multiespécies e práticas de manejo que se atualizam diante das consequências da devastação das florestas no entorno do TIX, irei abordar as implicações da imprevisibilidade climática nas relações dos Yudjá com as florestas do Xingu.

Palavras-chave: mudanças climáticas; manejo do território; interdisciplinaridade; relações humanos-plantas; Território Indígena do Xingu.

Neste trabalho apresento alguns aspectos de minha proposta de pesquisa que pretendo desenvolver ao longo dos próximos anos enquanto doutorando no curso de Pós-Graduação em Antropologia Social. De início, gostaria de situar a minha inserção em campo, de onde partem os meus questionamentos e os diálogos preliminares que estou construindo nesta fase de preparação de uma etnografia multiespécies com foco em um conjunto de espécies de árvores com reconhecidos valores simbólico, prático e ecológico.

¹⁸⁹ Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS)/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)/Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI) - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Destaco a *kadika*, um conjunto de árvores identificadas pelos Yudjá, que integra seus ciclos rituais de cauinagem, cura e proteção contra tempestades, para articular a conexão entre os conhecimentos indígenas e não indígenas no contexto da desregulação dos ciclos da vida provocadas pelo desmatamento no entorno do Território Indígena do Xingu (TIX), nordeste do Mato Grosso. Em português, essas espécies da família Burseraceae são conhecidas em diversas regiões no Brasil como amescla, amesclão, breu, mangue, almécega, almecegueira, amescla-aroeira, mescla, breu, sucuruba.

Nos últimos 10 anos atuei profissionalmente como indigenista vinculado ao Instituto Socioambiental, uma ONG parceira dos povos do Território Indígena do Xingu, onde trabalhei junto a cinco etnias xinguanas em uma associação que produz sementes de árvores para plantios de reflorestamento nas nascentes do rio Xingu - que ficam todas em propriedades privadas -, a Rede de Sementes do Xingu. Nesse contexto, enfrentei muitos transtornos logísticos que os xinguanos experimentam na navegação durante a estação seca (entre os meses de abril e outubro). No seu auge (julho em diante), a formação e crescimento de bancos de areia impedem a navegação em alguns trechos, enquanto nos demais é preciso percorrer um caminho em zigue-zague no leito do rio para contorná-los. Segundo os anciãos Yudjá, a floração do ipê-amarelo, outrora sincronizada com a desova dos tracajás e a época de queimada da roça, não acontece mais na mesma regularidade de tempos atrás. Eles relatam que a chegada da chuva, que viria logo na sequência, está atrasando. Os homens explicam que, por isso, está mais complexo decidir o melhor momento para queimar o roçado; o fogo das roças, que até algum tempo atrás sempre se apagava sozinho e ficava circunscrito à área derrubada em meio à floresta, escapa dos limites da roça e anda na mata, que está relativamente mais seca. As mulheres relatam preocupação com a produção de alimentos, pois há vezes em que a mandioca e a batata doce não brotam ou morrem esturricadas quando estão crescendo; varas de porcos do mato e caititu devoram as plantações e assim variedades de manivas e sementes estão sendo perdidas pelas famílias. Os jovens coletores de sementes explicam que árvores da floresta estão abortando os frutos.

É diante da constatação das alterações das condições-limite da existência da vida na Terra que meu projeto de pesquisa se alinha com um movimento de colaboração entre biólogos e antropólogos experimentado na articulação entre temas como Capitalismo, Emergência Climática, pobreza e o papel da ecologia enquanto aliada das ciências humanas no enfrentamento desses desafios contemporâneos, conforme defende o antropólogo Bruno Latour. As ameaças aos povos minorizados ensejam a discussão sobre

o atual modo hegemônico de relacionamento capitalista industrial moderno com os demais seres que habitam o planeta (Danowski & Viveiros de Castro, 2014; Stengers, 2015;) enquanto consequências persistentes do processo histórico e contínuo de colonização Ocidental baseado na *plantation* (Ferdinand, 2022). Essa constatação inequívoca da crise climática revela (ou impõe) a imbricação de problemas ambientais e sociais; a sua constituição comum, cuja a “dupla fratura”, termo cunhado pelo pesquisador martinicano Malcom Ferdinand para se referir aos processos coloniais gerados pela concepção Ocidental de Natureza, expõe a necessidade de uma abordagem que conecte as lutas de movimentos sociais e suas perspectivas ambientais.

É, portanto, no colapso da distinção da Natureza-Cultura - tema central para a antropologia - que se dá a confluência de campos de estudo que pretendo abordar. Há algumas décadas, sobretudo os antropólogos têm se debruçado sobre os paralelos entre a antropologia e a biologia em questões teóricas centrais que permeiam os modos de humanos se relacionarem com outros seres vivos. No entanto, o movimento oposto – isto é, de biólogos em direção à antropologia – tem sido menos frequente. A minha aposta de interdisciplinaridade está embasada no potencial que o deslocamento da perspectiva no sentido do “olhar” – da biologia para a antropologia – pode trazer para esse debate, especialmente a partir das interações com o modo de vida vegetal.

Assim, minha experiência de campo e os trabalhos de antropólogos e antropólogas, sugerem que “olhar” para as socialidades que constituem as assembleias multiespécies nas florestas xinguanas e seu entorno, mais especificamente nas aldeias Yudjá, onde minha pesquisa será conduzida, pela lente dos processos ecológicos e das práticas de manejo, ressalta nuances nas relações sociais entre os indígenas e os seres mais que humanos que habitam seus mundos, que tendem a passar despercebidas aos olhos de pesquisadores com outras formações. Isso é especialmente importante se tratando de uma etnografia que se propõe a descrever a posição central que as plantas ocupam na produção da socialidade em comunidades mais que humanas, na qual será fundamental nesta incorporar conhecimentos botânicos e ecológicos a fim de investigar a fundo as relações entre os Yudjá e as plantas multiplicando ontologias, dadas as questões metodológicas de etnografar relações em que um dos sujeitos componentes dessas relações não operam linguagens simbólicas.

Estou investigando as relações entre indígenas da etnia Yudjá e as florestas no Território Indígena do Xingu (TIX), Mato Grosso. O ciclo de vida da *kadika* é uma aposta de fio condutor de uma etnografia multiespécies atenta aos aspectos cosmológicos

dessas relações. Meu diálogo interdisciplinar se dá entre antropologia e biologia a partir do estudo das plantas, com foco na discussão de temas como: a produção de conhecimento ecológico de povos ameríndios; a centralidade das plantas na produção da socialidade mais que humana; uma aliança com as pessoas Yudjá para refletir sobre a possibilidade de uma “ecologia” não antropocêntrica e “contracolonial” (*sensu* Nego Bispo); e as estratégias indígenas de adaptação à emergência climática como consequência das relações de dominação empreendidas na modernidade pelo processo contínuo de colonização, impactando as vidas dos Yudjá, das plantas e de outros seres mais que humanos. A dinâmica de manejo e a ocupação do território indígenas me ajudam a articular esses temas, como o pano de fundo dos acontecimentos de onde emergem os sujeitos envolvidos nessas assembleias.

Canoeiros e produtores de cauim, os Yudjá são antigos habitantes das ilhas e penínsulas do baixo e médio rio Xingu. Os Yudjá falam uma língua do tronco tupi classificada na família linguística Juruna. Atualmente, uma parte da população vive na região da Volta Grande do Xingu, município de Altamira (PA) e outra, onde farei campo, no Território Indígena do Xingu (TIX), Mato Grosso. Suas aldeias estão localizadas na região norte do TIX, entre a MT-322 e o Pólo Diauarum, às margens dos rios Xingu, Manitsuá, Mosquito. Em censo de 2022, os Yudjá somavam 880 pessoas.

Os modos de compreensão e relação dos Yudjá estão no centro desta pesquisa, portanto assumo a nomenclatura indígena para me referir ao conjunto de espécies descritas na literatura botânica e já identificadas na região da aldeia Tubatuba, considerando que classificações não são elaborações isoladas do pensamento nem são elementos exclusivamente abstratos e intelectuais, mas fazem parte da experiência cotidiana vivenciada (Oliveira, 2006). São elas: *Protium* spp. (Campos Filho, 2009), *Trattinnickia rhoifolia* Willd. e *Trattinnickia cf. burserifolia* (Ono, et al. 2006). Elas são morfologicamente similares e possuem características distintivas em comum, como o porte e forma das copas, as folhas compostas pinadas e a produção de resina aromática.

As *kadikas* ocorrem em uma ampla distribuição geográfica, sendo encontradas em tipos em comum de florestas na Amazônia e no Cerrado (Carvalho, 2015; Flora e Funga no Brasil, 2022). No território Yudjá, podem ocorrer nos chamados *pĩatxi* ou *kaatxi*, (locais secos, as matas de terra firme) ou *ka'a iyapĩa da taha* (locais próximos a cursos d'água; as matas ciliares), (Ono & Ivanauskas, 2006). Na literatura botânica, são associadas a ambientes de origem antrópica, como as *kuaxa* (capoeiras) e consideradas “secundárias iniciais” (Carvalho, 2015). Considerando os diferentes movimentos e

trajetórias dos sujeitos envolvidos, o entrelaçamento de relações entre humanos e mais que humanos, e as interações nas quais os humanos não exercem papel ativo, mas seriam um entre os vários agentes históricos, é válido considerar a possibilidade de um “manejo não intencional” dessa paisagem sempre dinâmica, de forma análoga ao exemplo descrito por Anna Tsing (2022) no caso dos cogumelos matsutake e as florestas japonesas, onde refúgios de coabitação emergem em meio às perturbações e ruínas do capitalismo.

O manejo Yudjá da *kadika* articula um amplo espectro de graus de intervenção, que vai desde as ações de extração da vida com a derrubada da árvore para a confecção de canoas, passando pela obtenção da resina para uso ritual e ornamental, até a coleta, beneficiamento e plantio de sementes em áreas degradadas, além da dinâmica de abertura e abandono de roças que promove a alternância das populações de *kadika* no território. A *kadika* está presente no início de processos indispensáveis que forjam o modo de vida Yudjá: a navegação, a cauinagem e a distinção étnica estética. As canoas que os Yudjá fazem para navegar e servir o cauim são feitas, principalmente, com a madeira da *kadika*. A sua resina é utilizada para ornamento étnico e também mostra-se importante na comunicação entre mundos atualmente experimentada por jovens pajés. Segundo Tânia Stolze Lima, a *kadika* é o único antídoto contra tempestades para os Yudjá de modo de vida arbóreo, não agrícola (e “não domesticada”) e que ocorre na mata (Lima, 2005).

O conhecimento ameríndio das florestas aponta para a amplitude de seres que as habitam. O modo como os povos ameríndios concebem as florestas e atribuem agência e sentimentos a múltiplos sujeitos - árvores, espíritos, corpos celestes, fenômenos meteorológicos etc. - têm mostrado o papel central das negociações entre as árvores, florestas, humanos e demais entes que modificam-se entre si em uma “assembleia polifônica” (Tsing, 2019). Essas relações entre povos indígenas, plantas e mais que humanos fazem florestas, diversidade, corpos, pessoas, vida. A ecologia histórica e a arqueologia têm explicitado os vestígios da ação dos povos indígenas na formação das florestas, especialmente na Amazônia.

Além disso, uma recente explosão de engajamento filosófico com formas de vida vegetativas destaca as possibilidades de senciência e inteligência das plantas para expandir o escopo e a relevância dos métodos e teorizações etnográficas, além de testarem as restrições do antropocentrismo (Hartigan, 2019). Em paralelo, descobertas na área da neurobiologia vegetal sobre os modos de vida e organização das plantas revelam capacidades inimagináveis até pouco tempo para o pensamento científico, como aprender, memorizar e se comunicar, e a partir daí surgem novas inspirações para pensar desafios

coletivos contemporâneos em escala global (Mancuso, 2019). Complementarmente, os recentes estudos etnográficos realizados com as plantas e povos indígenas estão colaborando para avanços no debate interdisciplinar de temas como a noção de humanidade (Shiratori, 2019), produção de pessoas (Ewart, 2005; Morim de Lima, 2017), modos de conhecimento ecológico e a concepção de “natureza”, trazendo elementos importantes, inclusive, para a reflexão sobre os limites da categoria “planta” em si (Matta, 2016). Segundo Yabaiwa Juruna, “ser Yudjá é fazer tudo que Yudjá faz” (Reeks et al., 2017), e na esteira desses trabalhos e reflexões, chamo atenção para a necessidade de qualificar as participações, já mencionadas na literatura etnográfica sobre os Yudjá, da *kadika* em atividades intrínsecas ao modo de vida Yudjá e suas conexões com o território – na navegação, na cauinagem e no adorno de distinção étnica.

A partir desses apontamentos, pretendo descrever criticamente o ciclo de vida da *kadika* acompanhando sua conexão ao emaranhado de relações entre os Yudjá e os seres mais que humanos envolvidos na formação das florestas e pessoas. Trata-se de uma opção de narrativa que visa construir uma etnografia que não seja circunscrita em si mesma, aberta para histórias de trajetórias independentes, extrapolando escalas e buscando compreender caminhos não previstos de antemão, abertos ao imprevisível enquanto característica importante da vida. Esse protagonismo de um ente não-humano provoca um importante deslocamento metodológico capaz de enfrentar análises sobredeterminadas pela narrativa triunfante do Progresso ao trazer a possibilidade de contar histórias da “diversidade contaminada”, isto é, histórias em que cada forma de vida se afeta a cada vez que encontros são efetivados, produzindo *algo* e modificando-se umas às outras, multiplicando mundos e ontologias. Só há mundo na relação. Por sua vez, a “socialidade mais que humana” é produzida em relações intrincadas com outros significantes - incluindo aí os “Outros”.

Acompanhando seu ciclo de vida, pretendo investigar os aspectos cosmopolíticos imbricados nos processos de atualização das práticas yudjá de manejo das florestas no contexto de emergência climática, buscando tecer os pontos de contato entre as diferentes camadas que interagem entre si no conhecimento ecológico yudjá, produzindo florestas, pessoas e diversidade.

Por fim, destaco a importância socioambiental das terras indígenas, especialmente das florestas do TIX (Schwartzman *et al.* 2013) em um contexto político nacional e internacional marcado pela intenção de reposicionamento da agenda ambiental do governo federal brasileiro nos fóruns climáticos como um ativo diplomático na política

externa, pelas constantes ameaças de acirramento de políticas anti-indígenas articuladas ao negacionismo climático pela extrema-direita no âmbito do neoliberalismo e metas globais de redução de emissão de gases do efeito estufa que depende da manutenção de florestas em pé. Mais ainda, ressalto a importância da formulação de experiências práticas locais e ativas de populações nas “bordas do mundo”, nas “ruínas do Capitalismo”, que já sofrem os impactos das ações destrutivas da modernidade, para a reversão do cenário de emergência climática provocado pela sociedade capitalista pautada no colonialismo.

Os Yudjá, assim como os demais povos que vivem no TIX, experimentam um momento de desafios socioambientais decorrentes das pressões do “mar de soja” no entorno do território (Sturlini *et al.* 2018). Essa situação é agravada pelo histórico de perda de território que os Yudjá enfrentam desde meados do século XVII com a fundação da cidade de Belém, limitados atualmente à região norte do TIX, entre o Pólo Diauarum, a montante, e a Cachoeira Von Martius, a jusante.

Outrossim, me proponho a analisar como pressupostos e práticas se enriquecem mutuamente na produção de conhecimento a partir de experiências, além de testar possibilidades de reativar e retomar a magia e espiritualidade no conhecimento ecológico inflexionado pela perspectiva indígena.

Referências

- CAMPOS FILHO, E. M., 2009. Plante as árvores do Xingu e Araguaia: guia de identificação. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- CARVALHO, P. E. R., 2015. Espécies arbóreas brasileiras. Amesclão. *Trattinnickia rhoifolia*.v.4. Embrapa
- DANOWSKI, D., & VIVEIROS DE CASTRO, E., 2014. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 1.
- ELOY, L., R., R. M., S., M., O., K. Y., STEWARD, A., & FERREIRA, J., 2020. Fire management by traditional communities in Brazil. *Biodiversidade Brasileira-BioBrasil*, (1), 29-29.
- EWART, E., 2005. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, 48, 9-35.
- FERDINAND, F., 2022. *Ecologia Decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 320 p.
- HARTIGAN JR., J. 2019. Plants as ethnographic subjects. In: *Anthropology Today*, vol. 35, no 2. Pp. 1-2.

LIMA, T. S., 1995. A parte do cauim: etnografia juruna. Teses de doutorado, Rio de Janeiro: Ufrj/Museu Nacional. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-48.

_____, 2005. Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. Unesp.

_____, 2018. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* [online]. n. 69 [Acessado 24 Agosto 2022], pp. 118-136. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p118-136>>. ISSN 2316-901X. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p118-136>.

MANCUSO, S., 2019. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. Ubu Editora.

MATTA, P., 2016. *Modos ameríndios de conhecer as florestas: produção de relações e percepções*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

MORIM DE LIMA, A. G., 2017. A cultura da Batata: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. *Mana*, v. 23: 455-490.

NASCIMENTO, A. A.; ONO, K.; HORTA, A., 2019. Desenhando Paisagens, refazendo saberes: práticas, mitos e manejo do fogo no TIX (Território Indígena do Xingu). *Biodiversidade Brasileira-BioBrasil*, (1), 315-315.

OLIVEIRA, J.C., 2006. *Classificações em cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)*. Diss. Universidade de São Paulo.

ONO, K. & IVANAUSKAS, N., 2006. *Plantas nativas na área de uso do povo Yudjá no PIX*. Instituto Socioambiental, São Paulo.

Protium in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em:

<<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB6593>>. Acesso em: 24 ago. 2022.

REEKS, D., MENDONÇA, P., MEIRELLES, R., 2017. *Waapa*. Documentário. Rio de Janeiro: Maria Farinha Filmes.

SCHMIDT, M. V. C., IKPENG, Y. U., KAYABI, T., SANCHES, R. A., ONO, K. Y., & ADAMS, C., 2021. Indigenous knowledge and forest succession management in the Brazilian Amazon: Contributions to reforestation of degraded areas. *Frontiers in Forests and Global Change*, 31.

SHIRATORI, K., 2019. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM). *Mana*, 25, 159-188.

STENGERS, I., 2015. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.

STURLINI, M. O.; ONO, K. Y., & SCHNEIDER, F., 2018. Os Desafios impostos às agriculturas indígenas decorrentes das pressões do “mar de soja” no entorno do Território indígena do Xingu, MT. *Cadernos de Agroecologia*, 13(1).

SCHWARTZMAN, S., BOAS, A. V., ONO, K. Y., FONSECA, M. G., DOBLAS, J., ZIMMERMAN, B., ... & TORRES, M., 2013. The natural and social history of the indigenous lands and protected areas corridor of the Xingu River basin. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 368(1619), 20120164.

TSING, A., 2019. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas. 284 p., *Horizontes Antropológicos*, 55 | -1, 353-357.

46 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Contar, narrar, experienciar: refletindo histórias de vida, biografias, etnografias e a possibilidade das etnobiografias na antropologia” por Binah Ire¹⁹⁰

A antropologia se apoia fortemente na elaboração narrativa de seus interlocutores, por meio de uma escuta ativa de um “outro” - com ou sem a intermediação de um “nativo” tradutor - que fundamenta a análise dos discursos que emergem das narrativas do campo e possibilitam reflexões sobre o social, o comunitário, o coletivo. O contar-se ou o contar sobre permite debruçar-se sobre a cultura (e aqui fugimos de uma oposição entre cultura e natureza, bem como tentamos nos afastar de outras dicotomias) partindo dos ou chegando aos sujeitos sociais. Neste sentido, as narrativas biográficas, seja na forma de histórias de vida permeando etnografias, seja como elas próprias constituindo a possibilidade etnográfica, nos colocam diante de desafios significativos à escrita antropológica (Kofes, 2015). Este ateliê de pesquisa se propõe a convergir trabalhos que dialoguem com o uso de histórias de vida na antropologia, que reflitam a elaboração e análise etnográfica de biografias e autobiografias, e/ou que dialoguem direta ou indiretamente com o conceito de etnobiografia (Gonçalves; Marques; Cardoso, 2012) de alguma forma. Isso implica refletir sobre as relações entre sujeito, indivíduo e cultura; a potência criativa da individuação, a realidade sociocultural representada em narrativas e a singularidade das personagens-pessoas imbricadas aos eventos e experiências no social.

¹⁹⁰ Doutoranda em Antropologia Social – UFSC.

47 Lembrar de Eulina em narrativas: refletindo etnobiografias, biografias e histórias de vida por Binah Ire¹⁹¹

Resumo: Partindo do tópico “etnobiografias e autorias de vida” presente nas discussões sobre narrativas no campo da antropologia, proponho este breve ensaio refletindo a aplicabilidade do conceito de etnobiografia à pesquisa sobre a vida de Eulina Alves de Gouveia Marcellino, minha bisavó. Eulina foi professora, diretora e inspetora escolar na rede pública estadual de educação em Santa Catarina por mais de trinta anos, entre 1919 e 1952. Foi também a primeira mulher a exercer o cargo de vereadora (como suplente) em Florianópolis, em 1951, fato que só foi descoberto em pesquisa recente, realizada em parceria com a professora Jeruse Romão, biógrafa da ex-deputada Antonieta de Barros, a primeira mulher negra a ocupar este cargo ainda na década de 1930. A convergência entre essas duas vidas foi fundamental para a elaboração do projeto de tese para o qual ensaio algumas reflexões nesse campo.

“O que eu quero é que, por conta própria, você vá contando exatamente como as coisas vêm à sua mente.” - Kluckhohn para Mr. Moustache (Kofes, 2015).

Introdução

As narrativas biográficas permeiam o campo da Antropologia de formas variadas e com abordagens mais ou menos estruturalistas e/ou sociológicas. É numa tentativa de extrapolação dos conceitos de indivíduo, coletividade, sujeito e cultura, possibilitando a manifestação de uma “individualidade ou a imaginação pessoal criativa” (Gonçalves; Marques; Cardoso, 2012, p. 9), que o conceito de etnobiografia é convocado a “dar conta” das relações entre sujeito, indivíduo e cultura. Podemos pensar, então, que o biográfico pode encontrar o social nessa inventividade do indivíduo imbricado na cultura a que nos remete o conceito de etnobiografia:

O indivíduo passa a ser pensado a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam e tem-se acesso à cultura. (Gonçalves; Marques; Cardoso, 2012, p. 9).

Estou extrapolando a noção de narrativa de história de vida como documento etnográfico (Kofes, 2015, p. 25). Não vamos “contar desde o começo” a trajetória de

¹⁹¹ Doutoranda em Antropologia Social – PPGAS/UFSC. Bolsista CNPq.

alguém pela existência, buscando na linearidade de um discurso autobiográfico características culturais, isto não nos será possível, nem é desejado. Talvez o principal desafio a este trabalho esteja em como buscar narrar a experiência¹⁹² de uma existência – uma vida que só pode ser acessada em fragmentos do passado, nos registros orais e escritos, fornecendo indícios de inflexões e reflexões culturais vinculadas a um indivíduo. Afinal, “se o biográfico constitui narrativamente uma experiência, como, aliás, pode fazer o etnográfico, as narrativas biográficas não se prestam a serem depoimentos orais ou apenas documentos para a antropologia” (Kofes, 2015, p. 35).

Partindo do tópico “etnobiografias e autorias de vida” presente nas discussões deste semestre, sobre narrativas no campo da antropologia, proponho este breve ensaio refletindo a aplicabilidade do conceito de etnobiografia à pesquisa sobre a vida de Eulina Alves de Gouveia Marcellino, minha bisavó. Eulina foi professora, diretora e inspetora escolar na rede pública estadual de educação em Santa Catarina por mais de trinta anos, entre 1919 e 1952. Foi também a primeira mulher a exercer o cargo de vereadora (como suplente) em Florianópolis, em 1951, fato que só foi descoberto por mim em pesquisa recente, realizada em parceria com a professora Jeruse Romão, biógrafa da ex-deputada Antonieta de Barros, a primeira mulher negra a ocupar este cargo ainda na década de 1930¹⁹³. A convergência entre essas duas vidas foi fundamental para a elaboração do projeto de tese para o qual ensaio algumas reflexões nesse campo.

Partindo de fragmentos documentais em jornais de época, fotografias e alguns poucos escritos pessoais de Eulina, busco diminuir o efeito da distância espaço-temporal entre nós, bem como me utilizar da intermediação de meus parentes na construção dessa *pessoa-personagem* para elaborar, confabular¹⁹⁴ e imaginar uma narrativa de vida que se aproxime de quem foi e de como viveu Eulina com seus pormenores de mulher mestiça¹⁹⁵

¹⁹² Pensando ainda com Suely Kofes, sem aprofundar muito no uso do conceito de experiência na Antropologia, que a experiência vivida em conexão com os sentidos estabelecidos pelos sujeitos constitui a estrutura da experiência em si.

¹⁹³ Um dos objetivos da pesquisa é situar Eulina entre a intelectualidade negra local. Tentamos dar conta de lacunas históricas por meio de um conjunto de biografias, dentre elas as de Eulina, Antonieta de Barros e Idelfonso Juvenal.

¹⁹⁴ Estou considerando a fabulação uma extensão natural da fala, um texto em movimento como nos propõe Lucianna Hartmann; e “atentando para a constituição do real através do narrar” (CARDOSO, 2021).

¹⁹⁵ O uso que faço do termo mestiça é num sentido mais aproximado às reflexões de Glória Anzaldúa, marcando um lugar de fronteira no próprio corpo do sujeito situado “entre culturas” (não de forma homogênea e supostamente pacífica, como na concepção de Gilberto Freyre da democracia racial brasileira), significando simultaneamente a capacidade de circular e a percepção de que algo de si sempre fica de fora dos espaços coletivos marcados pelo gênero, pela raça e pela sexualidade. Pretendo desenvolver melhor essa ideia em outro ensaio, não cabe elaborá-la muito mais aqui.

em uma cidade como Florianópolis, há um século. Entendo que desse esforço/intenção biográficos derivem discussões relacionadas às questões sociais e culturais que, embora localizadas no tempo e no espaço, seguem reverberando no presente, inclusive na ausência de Eulina dos registros históricos da cidade. Eulina era também uma mulher negra e o apagamento¹⁹⁶ histórico de sua trajetória de vida como tal pode ser pensada desde uma perspectiva crítica – antirracista e feminista - que perpassa família, estado e política, e que a antropologia, com suas ferramentas etnográficas, costurando velhas dicotomias, pode ajudar a perspectivar.

Nota-se em Bourdieu e seu já clássico texto sobre uma “ilusão biográfica” que o alvo de sua crítica é compreendido como masculino e significado por suas “marcas” institucionais estabelecidas em documentos produtores de diferentes agentes de um mesmo nome próprio. Baseando-se nessas definições de Bourdieu, mas pensando essas nomeações como possíveis locais de agência, temos o indivíduo (para nós pessoa/personagem) Eulina e temos a Eulina mãe, professora, diretora, inspetora, filha, irmã, avó, bisavó etc. Para Bourdieu:

Por essa forma inteiramente singular de nomeação que é o nome próprio, institui-se uma identidade social constante e durável, que garante a identidade do indivíduo biológico em todos os campos possíveis onde ele intervém como agente, isto é, em todas as suas histórias de vida possíveis. (Bourdieu, 1996, p. 186)

Porém, uma pessoa é mais que uma “individualidade biológica socialmente instituída” e a existência de alguém, assim como não pode ser totalizada como experiência social nem generalizada de qualquer maneira que se pretenda universal, também não pode ser reduzida a reproduções autômatas dos papéis sociais relacionados ao nome. Assim, uma ‘etnobiografia’ é construída a partir das representações de uma pessoa situada num intrincado complexo de relações pessoais e públicas em que se tensionam personagens culturais ou sociais e formas criativas derivadas da pessoalização. (Gonçalves, 2012, p.31).

Um processo de individuação

¹⁹⁶ O não-registro da personagem histórica oficial pode ser compreendido como apagamento, sem nos remeter a um sentido literal da palavra. A historiografia oficial, a grande História com H maiúsculo não havia acolhido, nem a contragosto, neste momento, as narrativas de mulheres negras como históricas. Quando muito elas figuravam descritas nos conformes do colonialismo e adequadas ao olhar do historiador, frequentemente distorcidas pelas lentes da misoginia e do racismo escravista.

Muitas vezes um relato biográfico não vem na forma de uma epopeia coerente e sofisticada nem mesmo diretamente informada pelo indivíduo a um interlocutor “capacitado”, mas por fragmentos de histórias de vida dispersos que só podem ganhar coerência numa inventividade narrativa. Conceição Evaristo (2017) nos conta a vida na favela em seus becos da memória se utilizando desse relato indireto, entregue por “contadores de causos” (Hartmann, 2007) sequer autointitulados, familiares e sazonais, diferentes dos “gaúchos” da trílice-fronteira, embora suas narrativas também versem sobre desafios vencidos pelo corpo. Em Conceição a “história de vida” não é uma autoria de si, mas de nós. Para mim, e no contexto desse trabalho, pode ser entendida como fragmento, como estória entregue pelo cotidiano em momentos de distração, passada dos mais velhos para os mais novos; e como o conjunto delas na narrativa que ainda está por se fazer de Eulina, a ser lembrada por meio dos fragmentos, vislumbrada pelas janelas das suas atividades profissionais e familiares. O sentido dessa trajetória ainda não pode ser totalmente vislumbrado, embora tenhamos caminhos a percorrer a partir da encruzilhada.

O sujeito dessa narrativa não está no presente relatando sua história, criando seu próprio sentido e narrando à bisneta estudante de Antropologia. Eulina não nos deixa um corolário da sua vida com a intenção de registrar-se historicamente com uma biografia. Tampouco sabemos se ela teve em algum momento um anseio por reclusão, como Consuelo Caiado (Kofes, 2001). O mais próximo que chegamos de uma expressão própria de Eulina é através de um texto (que pode ser identificado como uma crônica) publicado em 1931¹⁹⁷, uma outra crônica não publicada, manuscrita e alguns poemas de sua autoria.

¹⁹⁷ Desânimo.

Desvairada. As pernas trôpegas, tiritando de frio, cheia de coresa e de asco, vagueava pelas ruas, até que chegou em um posto policial. Não tinha alma. No rosto pallido, ainda bonito, via-se os estygmas que a desgraça havia cunhado, e, na contracção da bocca descorada, a história de alguma velha dor. Jogada a um cárcere escuro e húmido, ahi esteve oito meses, a apodrecer. Uma tarde, o sentinela, ouviu como um dobre de finados, tinir dentro do cárcere algumas phrases. A infeliz, ajoelhada, os lábios a tremer, e com as mãos no peito, como a querer arrancar o coração, chorava e gemia: Senhor, porque nunca fui feliz? Trabalhei, luctei, procurei me elevar, afastando-me, com sacrificio, da sombra em que nasci, à procura do sol, solfrendo todas as amarguras que podem ser sofridas, porque tinha alma, porque sentia amor e porque compreendia o dever. E...o que encontrei por toda parte? Desprezo, calumnia, perseguição sempre, e nunca um sopro de coragem, nem aos meus 30 annos de amargura. Deus! Oh! Deus, sou uma revoltada! Acho a organização defeitosa e perversa! Cultiva a idéa e descarta o sentimento de igualdade. Porque não venci, Senhor?!,. Porque não quizes-te!..Porque a cegueira dos grandes nos enfraquece! Porque os orgulhos nos aviltam!..Porque os fortes gostam de rir para mentir e para fazer mal. E..ainda mais...Porque existem espíritos maldizentes, cuja razão de viver é engendrar o boato e extasiarem-se com o infortúnio da victima e...Tu sabes, Senhor, que, contra a agressão destes, não há possibilidade de defeza; porque à energia dos protestos respondem com a difusão do cochicho e ao silencio do sacrificado, apostillam que – quem cala consente. Perdoa-me senhor! Li muito e por

As fotos de família e os registros pontuais das mudanças de escola onde dava aulas são os itens que aparecem em maior quantidade. Eulina foi professora, inspetora e diretora, dando-se a entender, pela longa lista de portarias oficiais, que ela exerceu essas atividades algumas vezes de forma simultânea, em diversas cidades e em quase todas as regiões de Santa Catarina. Nos periódicos da época, encontrei seu nome nos registros da Escola Normal, algumas transferências, licenças, admissões e exonerações, algumas passagens em eventos públicos relacionados à educação e este único texto autoral. Talvez ela tenha publicado também com pseudônimos, como era um costuma dos escritores locais durante as primeiras décadas do século XX, mas não sabemos muito mais até o momento.

Contar uma história de vida, narrar o sentido de uma trajetória (Maluf, 1999), colecionar fatos “comprováveis” por meio de documentos: jornais de um século, imagens em preto e branco, cores borradas pelo tempo e pelas condições de armazenamento das fotografias, escritos esparsos em manuscritos de folha de papel almaço e, aqui e ali, um e outro documento administrativo, portarias de admissão e exoneração, transferências, uns poucos registros do cotidiano escolar. Sobreviventes do ciclo de vida documental entre a promessa organizacional e o caos silenciosamente imposto aos arquivos, fechados em algum armário, de sala em sala, por gavetas, caixas, restando amostras do passado, indo da inventividade burocrática ao limbo histórico das desimportâncias. Têm sua razão os arquivistas quando afirmam que os arquivos não são criados para servir à história (nem à antropologia ou qualquer outro ramo investigativo que venha um dia a acessá-los); antes servem à sua própria burocracia, especialmente em se tratando de arquivos oficiais, institucionais, públicos e dos registros da vida do indivíduo.

A narrativa que vou construindo, tentando unir esses fragmentos e “causos de família” para criar um sentido que dialogue com o apagamento racial e de gênero que, para alguns, pode parecer inevitável, e mesmo totalmente justificável, mesmo no interior da família, talvez se assemelhe ao que Bourdieu implica como ilusão biográfica. Talvez um pouco de ilusão seja necessária para acreditar que esse empreendimento biográfico é possível.

isso desaprendi, istoé, me insubordinei. Os que não lêem, nem meditam, são felizes, porque aceitam o facto e se conformam. Insubordinada? ... Eu?... Mas... quem sou? O que eu devia ser...Ninguém! Vês...até o sentimento nella ri!...E...sem mais poder falar, cahiu para sempre aquella que viveu chorando e morreu fazendo rir. Eulina Marcellino. Araranguá, maio de 1931 (REPÚBLICA DE FLORIANÓPOLIS, 1931).

A minha bisa Paladina era analfabeta. Ela odiava Florianópolis, embora tenha vivido boa parte da sua vida aqui. Não saberia de pronto narrar uma biografia ordinária sobre ela, quando nasceu e onde, como cresceu, como se tornou uma mulher, lavadeira, mãe de seis crianças, umas já cuidando das outras, no chão batido do barraco na cabeceira da Ponte Hercílio Luz. Tinha saído de um sítio no sul do estado com os quatro primeiros filhos na carroça, dentre eles minha avó. Dizia-se que, em um dado momento, um homem muito rico quis se casar com ela, com a condição de que ela largasse os filhos. Ela declinou. O primeiro marido tinha morrido cedo, bêbado, depois de chutar a barriga de grávida dela. Ela amava a cidade de Santos, onde viveu por um tempo e de onde não queria ter saído. Isso foi depois de ter vivido em Florianópolis. Voltou para a ilha porque meu tio-avô, seu filho mais novo, ganhou da minha avó um pedaço de chão onde erguer sua casa, e assim ela veio, reclamando sempre desse povo que “come arroz com feijão e arrota caviar” daqui de Desterro, gente de quem ela lavava as roupas e para quem cozinhava na sua juventude.

Falo de Paladina porque o que me chegou dela foram esses fragmentos narrativos contados por minha avó, mãe e tia; um pouco sobre a infância da minha avó, sua segunda filha: Vera. O pai dessa avó era preto. Um dia alguém quis apresentar ele pra ela, disseram que ele estava morrendo, que ela podia conhecer. Ela se recusou. Ela era a vó Preta. Tinha a Vó Rosa, nora da dona Eulina, e tinha a vó Preta, filha da Paladina. Este trabalho de contar alguma(s) história(s) sobre Eulina precisa incluí-las porque acredito que nos ajuda a acessar o cotidiano das mulheres trabalhadoras, mestiças, comuns – como quem vive em comunidade - movendo a vida nos rios e nas casas a lavar roupas e sustentar a barriga das crianças. Minha avó ajudava a bisa Paladina já desde os oito anos de idade. Frequentou até o terceiro ano do primário. Creio que nunca deve ter tido aula com Eulina, que tinha lá idade para ser sua mãe. Essas histórias a minha avó contava, e minha mãe sobre ela. Assim um sentido de identidade, pertença e reconhecimento delas e do quanto eram responsáveis por mover(se) no cotidiano e aos filhos, surge e tenta, não preencher as lacunas dos arquivos, mas fabular no entorno delas.

Quando elaborei o projeto de pesquisa, ainda não havia entrado em contato com o conceito de etnobiografia. Já ensaiava, no entanto, uma tentativa de aliar narrativa biográfica e etnográfica. A princípio, apoiei-me na ideia de “fazer da intenção biográfica um exercício etnográfico” (Kofes, 2001, p.13) que Suely Kofes nos propõe em seu trabalho sobre Consuelo Caiado. Ao nos apresentar a trajetória de vida de uma “solteirona” de alta classe da antiga capital do estado de Goiás/GO, a autora indaga como

foi que se estabeleceu o esquecimento sobre a pessoa/personagem Consuelo Caiado – ancorado inclusive numa certa reclusão adotada pela própria Consuelo - pontuando que não narrar o sujeito é instituir um tipo de morte sobre ele, e que a memória social se estabelece num “jogo entre lembranças e esquecimentos” (Kofes, 2001, p. 12).

Não entrarei em uma discussão mais aprofundada sobre memória neste ensaio, mas pontuo que meu projeto se apoia no pressuposto de “lembrar de Eulina”, nas memórias que seus descendentes carregam da sua presença e experiência e na importância de registrar trajetórias negras e populares nos espaços de institucionalidade e política. Não busco traçar uma epopeia heroica nem um grande romance histórico sobre Eulina, mas sim lembrá-la como sujeito histórico complexo e atravessado por convenções sociais e culturais - não necessariamente determinado por eles. Seguindo ainda a experiência de Suely Kofes, vou traçando um itinerário de pesquisa que possa ser entrelaçado à trajetória de um sujeito pesquisado, estabelecendo uma narrativa etnográfica que nos permita lembrar de Eulina em seus lugares, em pessoas e objetos que estiveram com ela e alcançaram nosso tempo.

A distância espaço-temporal nos impele a pensar também nessa história de vida em diálogo com as mudanças ocorridas no tempo histórico. Quais acontecimentos foram determinantes para este ou aquele caminho percorrido por Eulina? Como ela se relacionava com as mudanças políticas e culturais de um efervescente século XX? Como foi mudando a cidade de Florianópolis, a estrutura do ensino público no estado, os governos, os partidos? Como ela se coloca nesse mundo masculino e o faz respeitá-la a despeito de todos os marcadores sociais de exclusão que podem tê-la atravessado? Talvez não tenhamos como responder diretamente a estas perguntas, mas seja como for a concepção desse curso de vida, como nos provoca Kirshenblatt-Gimblett (1989) – tratando de autobiografias – buscar conhecer o “repertório de papéis” de Eulina e a sua distribuição social ao longo do tempo, nos permite colocar a memória e sua natureza partilhada, social, como um projeto colaborativo.

Etnobiografar Eulina

Buscar o imbricamento entre pessoa e personagem e a essência do biográfico na fabulação e experiência (Dosse apud Gonçalves, 2012) para compor uma biografia etnográfica – uma etnobiografia, parece ser um caminho possível para lembrar de Eulina. Se a biografia é produto de uma narração, e a etnografia também um modo de autoria, podemos pensar o biográfico e o social nos utilizando do conceito de etnobiografia. Para

Suely Kofes, vida e indivíduo são coisas distintas e a escrita de uma experiência de vida não precisa ser a escrita sobre um indivíduo, num sentido psicologizante. A conceituação de etnobiografia procura reconhecer uma “potência de individuação” (Gonçalves, 2012, p. 30) que surge da relação entre sujeito pesquisador e pesquisado, e das relações que se estabelecem pela pesquisa. A realidade social se faz nesse processo de contar histórias, lembrar de Eulina através de uma etnobiografia é uma maneira de trazê-la mais para perto da realidade, fazendo sua particularidade nos informar sobre ambientes e tempos históricos e socioculturais.

A noção de etnobiográfico problematiza, por assim dizer, o etnográfico e o biográfico, as experiências individuais e as percepções culturais, refletindo sobre como é possível estruturar uma narrativa que dê conta desses dois aspectos na simultaneidade, ou seja, propõe, a um só momento, repensar a tensa relação entre subjetividade e objetividade, pessoa e cultura. (Gonçalves, 2012, p.20).

Diferentemente de Tuhami na etnografia de Crapanzano (Kofes, 2015, p.29) e outros exemplos etnográficos presentes nos textos debatidos neste tópico, Eulina não tem um interlocutor tão próximo de si, não há ninguém que possa saber mais dela em qualquer presente já passado. No entanto, podemos seguir Crapanzano no entendimento de que as narrativas fragmentárias dos descendentes de Eulina também não serão ilusão, mas linguagem, ainda que não expressando nenhum “choque cultural” tão significativo, mas apenas experimentando o choque da ação do tempo e das reconstituições da memória. Os informantes dessa pesquisa, no geral, são pessoas idosas, cujas lembranças estão de certa forma cristalizadas, não havendo necessariamente um entusiasmo no exercício de lembrar para além da consideração pela trajetória profissional de Eulina e por sua figura como personalidade política marcada na história oficial, a quem se deve algum reconhecimento público. Há até uma certa resistência ao registro de certas lembranças que a apresentariam em sua face mais humana, menos gloriosa e mais passível de críticas. É interessante observar a relação cerimoniosa que se estabelece entre meus tios e tia-avó e o processo de memorialização de Eulina que também passa pelo registro oficial, pela fotografia na galeria lilás da Câmara Municipal e pela entrega da medalha Antonieta de Barros *in memoriam*.

O caso de Eulina, como já vimos, não parte de um ato de auto narração. Ela não é a interlocutora de um etnólogo em campo. Não fará testemunhos diretos ou indiretos, não nos trará suas memórias selecionadas e organizadas num sentido heroico, nem fará uma seleção – consciente ou não - do que lembrar e esquecer. Não há entrevistas gravadas, obras publicadas com ou sem pseudônimos, nem grandes registros da sua escrita. Se há

algo de uma “escrita de si”, ela resta camuflada em textos poéticos, versados ou não, apenas um deles publicado em jornal. É no encontro com outros, intermediado ainda por uma descendente-narradora, que fragmentos de experiências com essa pessoa-Eulina vão surgindo das elaborações da parentela sobre a vida de uma mãe-avó-professora e sua convivência com ela. O sentido que dão a ela seus próprios descendentes, bem como a imprensa local, o governo, e os coletivos por onde passou nos permitem vislumbrar um sentido etnográfico passível de ser detectado-construído no seu caminho de pessoa comum-incomum; uma mulher negra “à frente de seu tempo”¹⁹⁸ e apagada para a história local até agora.

A alteridade a ser constituída aqui não se dá diretamente com a pessoa-personagem Eulina, mas com seus descendentes e registros visuais e escritos. Tenho me indagado se essa narrativa biográfica pode ser submetida a um exame etnográfico simultâneo; se pode ser contada, traduzida, através da experiência e interlocução de seus descendentes. Assim alcançamos algum vislumbre das experiências de Eulina, sob os diferentes “títulos” sociais imbricados na sua persona. A narrativa de um neto mais novo, bem distinta de um mais velho, mas ao mesmo tempo o reconhecimento de todos os interlocutores acerca do seu trabalho como educadora, como alguém que dentro mesmo da família letrava aos seus. Ela lecionou também aos seus filhos nas escolas onde trabalhou.

Tenho plena consciência de que a pessoa-personagem que será produzida nesse processo etnobiográfico não é a pessoa Eulina “real”, equivalente ao seu indivíduo biológico em suas etapas de vida, mas uma aproximação fragmentada, como se vários portões nos levassem a diferentes caminhos atravessados por ela, seguissem seus passos, as pegadas já quase apagadas do caminho, apenas podendo imaginar e confabular sentidos que nos levantam questões socioculturais relacionadas à educação e gênero, como a predominância das mulheres como administradoras na educação básica em meados do século XX, exercendo cargos de professoras, inspetoras, diretoras e coordenadoras escolares, muitas vezes, como se pode perceber na trajetória profissional de Eulina registrada em portarias de admissão, exoneração e transferências. Podemos, no entremeio do possível, significá-la de diversas maneiras, por acreditar que há em sua trajetória um

¹⁹⁸ Uma das primeiras formas com que sua filha mais nova se referiu a ela quando começamos a nos comunicar. Minhas duas tias-avós estão vivas, mas a mais velha tem Alzheimer e não cheguei a estabelecer contato com ela diretamente, apenas com uma de suas filhas. Ambas são as filhas mais novas de Eulina, nascidas depois dos quatro primeiros filhos, todos homens.

sentido memorável que pode ser traçado, uma história de muitas estórias que em suas passagens expõe também as estruturas e relações sociais que indeterminam Eulina e outras mulheres, especialmente mulheres negras, no seu processo de ancestralização. É como se elas só pudessem ser lembradas de forma romantizada, representando uma resignação, reconhecendo-se no lugar cujo sentido é adequado para a branquitude.

Nesta tentativa de etnografar uma experiência, que desloca-se do que seria, rigorosamente, uma “história de vida”, “biografia” ou “autobiografia”, permito-me, por analogia, lembrar de uma pergunta de Paul Ricoeur: como poderíamos falar de história de vida, história de uma vida, se esta não estivesse reunida senão em forma de narrativa? Deste ponto de vista, biografia, história de vida ou mesmo trajetórias são indissociáveis de sua narração e também é uma pretensa “etnografia de uma experiência”. (Kofes, 2001, p.123).

O processo de textualização desta vida, portanto, passa por essas relações complexas e pela narrativa que será construída sobre fragmentos. Importa também a posição que ocupo como estudante de antropologia, autora, narradora e descendente de Eulina. Venho buscando nessa espécie de bricolagem ancestralica me reconhecer num lugar de fronteira por onde posso transitar levando alguma reparação às porções negras e indígenas que também nos constituem em práticas, aprendizados e filosofias mestiças contrastando ao branco em nossa pele. Romper com certos silêncios impostos por uma narrativa branca e masculina oficial fortemente estabelecida como modelo hegemônico de história, desconsiderando vidas como as de Eulina em seus efeitos sociais, políticos, culturais. Como nos sinaliza Gonçalves,

é o narrador que, em última instância, decide o que é relevante ou não para ser tomado como fundamentação de sua narrativa, sobretudo o modo como organiza os eventos e o modo com que se pronuncia ou silencia sobre determinados fatos. (Gonçalves, 2012, p.23).

Ainda há muitas lacunas e levantamentos de base historiográfica a serem feitos. Uma imersão nas histórias catarinenses e de Florianópolis, oficiais e contadas nos “causos de família”. Contextualizar a narrativa de Eulina, entrelaçando-a com outras biografias e narrativas locais, problematizar o apagamento de uma identidade negra, reconhecer sua trajetória profissional e sua paixão pela educação, buscando nos arquivos os registros relacionados ao seu nome; também humanizá-la, trazê-la para um cotidiano que pode ser visto por “janelas para o passado”, reconhecer sua contribuição à política local e tentar uma aproximação com seu pensamento, ideais e ideias. Tentar acessá-la nas suas “funções” maternais – seja como mãe ou avó – criando um sentido etnográfico que reúna

o reconhecimento da inventividade individual de Eulina e em toda a sua complexidade de relações e influências.

Referências

- BOURDIEU, P. A. 1996. “Ilusão Biográfica”. In: FERREIRA, M. e AMADO, J. (org.) *Usos & Abusos da História Oral*. RJ, Fundação Getúlio Vargas. pp. 183-191.
- CARDOSO, Vânia. 2013. “Contar o passado, confabular o presente: performances narrativas, poéticas e as construções da história”. In: RAPOSO, Paulo. et al. *A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance*. Florianópolis: EdUFSC.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 2012. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: Gonçalves, M.; Marques, R. e Cardoso, V (orgs.). *Etnobiografia, subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras. p. 19-42.
- HARTMANN, Luciana. 2007. “A memória na pele: performances narrativas de contadores de “causos””. *Ilha. Revista de Antropologia*. v.9 (1,2): 215-245.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. 1989. “Authoring lives”. *Journal of Folklore Research*. v. 26(2): 123-150.
- KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas, Mercado de letras. 2001.
- KOFES, Suely. 2015. “Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?”. In Suely Kofes & Daniela Manica (org.) *Vida & Grafias: narrativas antropológicas entre biografia e etnografia*. Lamparina Editora. Rio de Janeiro.
- MALUF, Sonia. 1999. “Antropologia, narrativas e a busca de sentido.” *Horizontes Antropológicos* 5(12): 69-82.

48 Senhora da Anunciação: a memória em Performance de Aurinda do Prato por Augusto Infanti Ribeiro da Costa

Resumo: Esta é uma etnobiografia de Aurinda Raimunda da Anunciação, ou Aurinda do Prato, Mestre de Samba de Roda e Yalorixá de Candomblé Ketu/Angola da Ilha de Itaparica, Recôncavo Baiano. A partir de uma análise crítica sobre as possibilidades da relação entre pesquisador e pesquisado, utilizo da categoria “memória” e “performance” enquanto repertórios simbólicos para co-construir uma narrativa sobre os modos de viver e os atos ritualizados performados por Aurinda de forma relacional. Aurinda e seu irmão, o hoje falecido mestre de capoeira e de samba de roda Gerson Quadrado, saíram com ranchos e afoxés pelas ruas, além de participarem de inúmeros sambas até começarem a frequentar a “Casa do Samba de Roda” e gravarem o disco com o “Samba Tradicional da Ilha”. Aurinda desde jovem frequentava as festas de caboclo da sua localidade, porém é após ser iniciada no candomblé Ketu que passa a direcionar sua vida para o exercício religioso, se tornando popular para rezas, sacudimentos, banhos, jogo de búzios e pela festa de seu caboclo.

Palavras-chave: Aurinda do Prato; memória; performance; samba de roda; candomblé.

Este trabalho possuiu três objetivos principais: (a) construir com Aurinda uma narrativa sobre a sua vida que terá uma circulação acadêmica - por tanto diferenciada de outras narrativas que ela constrói no seu cotidiano e, assim, (b) refletir sobre a dualidade clássica das ciências sociais entre pesquisador e pesquisado, desenvolvendo um trabalho de perspectiva antropológica baseado na relação que estabeleci com Aurinda, e desta forma, (c) contribuir com os conhecimentos existentes sobre as artes, brincadeiras e religiosidades da ilha de Itaparica.

O uso de biografias em estudos antropológicos e sociológicos remonta a diversos autores clássicos e é pautado na compreensão fundamental de que o indivíduo é construído socialmente e, portanto, demonstra convenções culturais e processos históricos. Na verdade, vai além disso: o “ser” se desenvolve na contradição entre a conformidade social e a individuação pessoal de forma complexa e heterogênea, ou seja, depende das relações sociais realizadas, da estrutura dos grupos sociais presentes, de interesses específicos e possibilidades materializadas. Assim, a narrativa biográfica explicita esses processos no desenvolvimento da alteridade presente nas relações sociais

da pessoa-personagem representada de forma contextualizada e pautada na relação que ocorre entre a pessoa que pesquisa e a pessoa pesquisada.

A etnobiografia, como campo em desenvolvimento, parece acompanhar o desenvolvimento de uma ciência social que busca superar a dicotomia entre “indivíduo” e “sociedade” através da compreensão de que o conhecimento não é outra coisa senão o produto de relações sociais em disputa, sendo relacional, contextual e real, ou seja, não é fixo, estático e ideal. A etnobiografia é o produto de discursos proferidos por sujeitos em constante processo de reinvenção e intermediada por uma relação entre aquele que pesquisa e aquele que é pesquisado. Afastando-se de generalizações de conceitos como “comunidade” ou “sociedade”, não busca-se a categoria “indivíduo”, mas sim a “pessoa-personagem” criativamente criada na relação entre “identidade individual” e “papel social” necessariamente presente na consciência de algo construído individual e coletivamente, ou seja, é a “indissociável junção entre vivido e pensado, dado e construído, individual e social, ação e representação” (Cardoso; Gonçalves; Marques, 2012, p.39).

Essa superação da categoria “indivíduo” é buscada através da compreensão de que não há uma essência individual imutável e plenamente compreensível ao pesquisador, o sujeito é necessariamente pessoa e personagem ao mesmo tempo já que compreendido a partir de um discurso e através de uma narração. Na etnobiografia o sujeito é apresentado a partir de representações situadas em complexas relações pessoais e públicas, tensionando personagens culturais e formas criativas de construções pessoais. Ao falar de si, o sujeito, mais do que mostrar sua história “real”, nos dá acesso ao seu próprio modo de ver e estar no mundo, ou seja, a maneira como expressa a própria experiência cultural na relação com quem o entrevista. É, de fato, a “subjetivação da experiência cultural ou a objetivação da intimidade” (Cardoso; Gonçalves; Marques, 2012, p.36).

A etnobiografia, posta dessa forma, é necessariamente produto de uma relação e suas implicações dentro da interação entre pesquisador e pesquisado, é a construção criativa de um sujeito que é na realidade o produto de uma narração (por isso também “personagem”). A “potência etnobiográfica” (Cardoso; Gonçalves; Marques, 2012, p.24) está exatamente nesta condição de que as pessoas se transformam através do contato, alterando desta maneira suas narrativas. É na relação entre a interpretação cultural da pessoa pesquisada com a tradução construída pelo pesquisador que precipitam-se ideias e noções socialmente e culturalmente definidas.

Dessa forma se faz necessário que o pesquisador não defina por si a direção da pesquisa, permitindo na verdade que o protagonista a direcione, estabelecendo assim os critérios que determinam este diálogo com sua própria intencionalidade e suas formas de apreender a realidade. Ao compreender a relação dialógica entre pesquisador e pesquisado, assume-se a inevitável limitação da narrativa do pesquisador o qual busca comparações que evidenciem essa relação de diferença. O foco da pesquisa e o protagonista da narrativa, entretanto, é o sujeito-personagem que comunica suas formas de compreender o mundo já na enunciação das relações que pretende estabelecer. A performance desse protagonista, desta maneira, é de fato o objeto da pesquisa, a maneira como conta sua história e como se coloca nos espaços públicos é o que constrói essa pessoa-personagem traduzida pela etnobiografia.

A etnobiografia parece carregar em si a crítica contemporânea ao cientificismo antropológico clássico ao buscar aproximar a etnografia da narrativa autobiográfica na busca da formulação de categorias “realmente” nativas. Tomando emprestado o conceito de “equivocação controlada” de Viveiros de Castro, a etnobiografia busca de maneira singular elucidar o processo envolvido na “tradução dos conceitos práticos e discursivo do ‘nativo’” (2004, p.250). Diferentemente da etnografia clássica, a etnobiografia não busca traduzir modos “imaginários” de ver o mundo para uma forma “natural” da realidade objetiva, presumindo uma universalidade de sentido. Ao pautar sua narrativa nos processos de alteridade do sujeito feito personagem em relação com aquele que pesquisa, a etnobiografia comunica através das diferenças, ou em realidade na “diferença entre as diferenças que constituem os termos da relação” (id. ibidem, p.262). Ou seja, a relação etnobiográfica se constrói na medida em que se constituem as diferenças e os termos dessas diferenças, é a “produção de diferença” na medida em que busca dar voz ao sujeito pesquisado através da notação de uma equivocação preexistente na conceituação de naturalização em si.

O meu processo etnobiográfico com Aurinda do Prato se iniciou com a constatação de uma inevitável diferenciação entre a minha forma de entender o mundo e a dela. Em um episódio prático em que eu e um grupo de pessoas fizemos uma reforma na sua casa, ficou claro como concepções de “conforto” e “bem-estar” estavam naturalizados em nós de uma forma muito distinta do que para ela e a maneira que isso influencia diretamente nas diferentes formas de viver e representar o mundo. Digo que o processo começa aí por ser nesse momento que se evidenciou as diferenças que guiaram o processo de escrita do trabalho. Ao mesmo tempo que essa possibilidade se abriu

naquele momento, também a minha vontade de perpetuar de alguma forma as formas de ver e representar o mundo como performados por Aurinda do Prato me incentivaram a escrever esse texto, ainda que isso para muitos invalide a neutralidade necessária para a objetividade científica.

Esta foi uma preocupação presente neste processo etnobiográfico, o qual foi “privilegiado” por não se iniciar pelo estabelecimento da relação científica entre pesquisador e pesquisado, mas sim na relação espiritual de “filho-de-santo” e “mãe-de-santo”, ou ainda de “aprendiz” e “mestra”. A distância que me separa dela, entretanto, no contexto de realidades sociais e raciais amplas, me pareceu garantir o estabelecimento da diferenciação necessária para uma narrativa etnobiográfica como proposta aqui. Este trabalho residiu exatamente neste lugar em que quanto mais tempo de iniciação na casa de Aurinda do Prato, menos capaz de me separar dela como “objeto de pesquisa” eu possuía. Já se confundiu, dessa forma, o que ela gostaria de representar para o “pesquisador” e o que ela gostaria de representar para o seu “filho-de-santo”. Não que essa tenha sido uma preocupação externalizada por ela em qualquer momento. Para quem acompanha ela, no entanto, parece que a falta de conhecimento sobre as minúcias de seu modo de se expressar além do fato de muitos de seus ensinamentos serem feitos através da insinuação e da mímica fazem com que seja necessário um aprofundamento da relação para que sejam minimamente compreendidos.

Uma crítica essencial à natureza desse trabalho, por outro lado, se refere a perpetuação de uma estrutura social que tem o pesquisador em uma posição privilegiada em relação ao produtor do conhecimento em questão, a própria protagonista da narrativa. Esta característica se mostra em diversas facetas, algumas problematizadas no próprio desenvolvimento da proposta metodológica. A própria literatura antropológica como os estudos decoloniais levantam diversas questões acerca das limitações do estudo científico enquanto instrumento de valorização de formas de viver de populações subalternizadas ou indivíduos marginalizados. Também no âmbito dos praticantes das manifestações populares e das religiosidades afro-indígenas o debate sobre apropriação cultural, embranquecimento, intelectualização e mercantilização desses espaços já possuem anos de história. A crítica não se faz por menos.

Uma das filmagens citada no trabalho, usada para a divulgação de um disco de uma famosa banda de Salvador, no Instagram (2019), traz uma das frases mais icônicas de Aurinda do Prato (“ver, entender e decifrar”) e por enquanto, mesmo considerando a entrevista feita por mim, é o único material disponível em que ela traz essa reflexão por

conta própria. É, de certa forma, uma jóia. A entrevista foi feita de forma descontraída, por pessoas aparentemente politizadas e preocupadas e foi intermediada por um jovem e ativo morador da comunidade. Este processo, no entanto, não acompanhou nenhum tipo de contrapartida e nem sequer uma explicação com um pedido formal de permissão por parte dessa produção. Eles chegaram lá para uma simples conversa tirando fotos desde o primeiro instante, até pediram para gravar mas explicaram apenas vagamente o porquê (o que acabou causando grande confusão) e nunca avisaram sobre o produto final, no qual consta o nome “Dona Aurinda” com destaque. Este tipo de atitude travestida de boas e produtivas intenções é corriqueira na vida de Aurinda do Prato e é repetidamente caracterizada por um contraste de raça e classe (embora muitas vezes venha de dentro da própria comunidade da qual ela faz parte). Antropólogos, fotógrafos, produtores culturais, professores, funcionários públicos (técnicos ou eleitos) e aprendizes das manifestações afro-brasileiras vão até lá com o intuito de valorizar o conhecimento dela e sua forma de viver, no entanto muitas vezes o que se percebe é que Aurinda desprende, no mínimo, de tempo e energia para compartilhar reflexões e experiências as quais são depois utilizadas por essas pessoas no desenvolvimento da própria carreira ou forma de viver sem que haja a preocupação com qual o fruto deste encontro para o outro lado dessa relação. Muitas vezes existe a preocupação com o produto materializado daquele encontro, mas não com o efeito daquele encontro para Aurinda e sua família, gerando uma grande antipatia em diversos momentos. Ciente do contexto em que vive, Aurinda se ressentia muito de pessoas que angariam valores financeiros e simbólicos através das trocas que fazem com ela, valorização essa que ela mesma não goza, ela muitas vezes dizendo que “estão ficando ricos às suas custas” (ainda que o ganho financeiro geralmente seja irrisório).

O questionamento que trago sobre esses episódios não deve carregar uma carga moral e individualista, é em realidade uma questão coletiva ampla. A crítica se dá devido ao prestígio que se conquista a partir do contato com a mestra, não em referência a sociedade de forma geral, mas sim dentro de grupos sociais que circulam por certos ambientes e que valorizam determinados discursos e ações, prestígio esse que não deixa de ser mediado pelo conjunto de relações da sociedade contemporânea, repetindo uma estrutura social que mantém a mestra em seu contexto de vulnerabilidade social. Essa foi uma preocupação central para este trabalho e para a escolha metodológica da produção etnobiográfica de forma a buscar diferentes maneiras de desenvolver esse processo de compreensão e valorização de discursos e formas de viver. Um olhar mais ortodoxo, por outro lado, poderia dizer que meu intuito nem se mostra capaz de superar a relação de

hegemonia sobre Aurinda do Prato e nem garante a objetividade essencial para o exercício da ciência. Eu, por outro lado, preferi acreditar na possibilidade de um meio termo.

O caminho que escolhi para essa empreitada foi, na verdade, uma miscelânea de abordagens que pareciam confluir para o desenvolvimento dessa “pessoa-personagem” conhecida como Aurinda do Prato. A complexidade dessa situação específica já me apareceu na própria denominação da protagonista: é Dona Aurinda, Mestreira Aurinda do Prato ou Mãe Aurinda de Obaluaiê? O que fiz para responder a essa questão chega a ser óbvio: perguntei a ela. E segundo ela não faz diferença, não são nomes e categorias que importam, são relações e contextos (ao menos essa foi a minha leitura de sua resposta). Assim escolhi Aurinda do Prato como nome que a marcou em um maior nível de popularidade. Aurinda Raimunda da Anunciação, por outro lado, é seu nome de batismo e é forte por si só. Vale dizer que o nome que ela havia escolhido para o texto, “o ‘A’ aberto”, não foi utilizado. A pesquisa, afinal, foi feita por mim e, ainda que eu busque o protagonismo dela, inevitavelmente houve diversas decisões que demonstram a minha perspectiva mais do que a que ela havia externalizado. Eu pretendo voltar a esse material em outro momento e talvez em um outro contexto escrever o “A aberto” que ela pretendia.

O primeiro passo da pesquisa me pareceu que não poderia ser outro senão uma entrevista livre com ela. Na verdade, era uma entrevista semi-estruturada, mas a realidade se impôs de outra maneira. Após deixar claro o intuito daquele momento e a presença do microfone a sua frente, eu fui buscando que ela apontasse os rumos da entrevista e dessa forma algumas perguntas que eu considerava importantes ficaram sem respostas e novas questões apareceram. Algo que tomei anos para compreender é a necessidade do silêncio; me parece que é apenas com longos silêncios que os mais velhos conseguem realmente comunicar o que querem. E assim ela transformou aquela entrevista em uma contação das histórias que ela teve vontade de contar a partir das provocações que fiz. No trabalho busquei utilizar ao máximo a entrevista *ipsis verbis* por entender que a própria maneira dela se expressar compunha aquele sujeito-personagem e seu modo de viver. Ao mesmo tempo, eu trouxe a descrição indireta de outras conversas e busquei pontuar as histórias que eu a ouvia contar com recorrência, ou que me pareciam essenciais para a construção daquela narrativa. A comparação com outros materiais sobre ela disponíveis na internet serviram para criar comparações que complexificassem as suas reflexões e buscassem diminuir a centralidade da minha perspectiva.

Na redação do trabalho, no entanto, guardei este que é o clímax para o final. Antes busquei contextualizar aquele ambiente em que ela viveu e mesmo o debate que ela

suscita. Na ambição de trazer a história da Ilha de Itaparica e o debate contemporâneo sobre “samba de roda” e “candomblé”, tão importantes para aquela comunidade, de certa forma pequei pela superficialidade. Me parece, entretanto, de suma importância a contextualização de qualquer produção de conhecimento. Outra abordagem que eu trouxe ao trabalho foram descrições etnográficas (com maior ênfase na poética descritiva do que na etnografia) de três episódios marcantes que vivenciei com ela e que demonstram como ela performa o “samba de roda” e o “candomblé de caboclo”. Embora descrevendo episódios específicos com o máximo de detalhes que consegui, também aqui experiências anteriores me ajudaram a aprofundar determinadas características daquelas performances, embora de maneira ainda incipiente em relação a figuras mais experientes de dentro dessas manifestações.

Como fica claro neste artigo, durante todo esse processo me vi oscilando entre aquele que daquilo nada conhece e por isso apreende tudo ali, e aquele que tendo vivenciado por anos aquela relação conhece todos os detalhes dentro de sua já estruturada perspectiva. Não estando de fato em qualquer desses pólos, escolhi com convicção buscar a articulação pelos meios, unindo um objetivo de valorização da trajetória de Aurinda do Prato e seu modo de viver e pensar o mundo junto a perspectiva universalista de objetivação do conhecimento científico.

Conclui o trabalho debatendo principalmente com dois textos: “O Samba de Roda da Ilha de Itaparica” de Cíntia Lopes (2013) e “Sambas de Umbigada” de Renata de Lima Silva (2010); assim buscando aprofundar o entendimento sobre a centralidade do “fazer um samba” para as comunidades tradicionais da Ilha de Itaparica e sua profunda ligação com a ancestralidade Banto de forma complexa. Defendo, no entanto, uma posição diferente daquelas das autoras: nem tanto a mestiçagem, nem tanto a linearidade da linhagem Banto. Busquei, através da narrativa de Aurinda do Prato, demonstrar a complexidade das relações como elas se materializam para que formem individualidades socializadas e assim, como proposto por Érica Guiesbrecht (2015, p.14), “remeter ao corpo as questões mais caras, explorar suas capacidades de interação, mobilização e posicionamentos diante do mundo (...) [e] desessencializá-lo, mostrar que ele não é da ordem das coisas ‘naturais’, (...) mas um poderoso instrumento para se pensar e viver a cultura”.

O “fazer um samba”, a partir da narrativa, parece possuir um sentido primordial no desenvolvimento da comunidade da Ilha de Itaparica e está completamente ligado ao cotidiano das pessoas daquele lugar, a sua história e sua ligação com aquela geografia.

Foram nos terreiros de Candomblé e nas festas católicas que aquelas pessoas passaram a se encontrar e manifestar costumes, rituais e brincadeiras principalmente após a transferência do centro político para o sudeste e o fim da escravidão. Aquelas comunidades descendentes da diáspora africana e do genocídio indígena foram em realidade colocados no profundo anonimato de um lugar místico e idealizado: o Brasil mestiço e o mito das três raças. O turismo e o crescimento da região metropolitana de Salvador, em um novo momento, terminaram de encurralar aquela população de parca estrutura educacional e médica com um alto crescimento do custo de vida e da especulação imobiliária. A crescente desvalorização social dos modos de vida tradicionais também ajuda a afastar muitos jovens das tradições de suas famílias, no entanto redes comunitárias e políticas identitárias buscam de diferentes formas afirmar e fortalecer as tradições dessas comunidades e sua participação ativa na sociedade. “Fazer um samba” aqui tem um sentido amplo e profundo, às vezes aparecendo como sinônimo de festa, em outros de música (canção), mas intrinsecamente conectado às formas de viver e celebrar daquela comunidade.

Dessa forma, através das vivências acompanhadas com Aurinda, poderíamos dizer que há ao menos 4 situações-modelo em que se “faz samba” na Ilha de Itaparica, tomando a partir do que foi proposto por Lopes (2013). Podemos dizer que hoje se faz um samba, como expressado pelas comunidades da ilha, (a) para apresentações junto de ritmos populares, seja no contexto de um palco em show de MPB, num trio elétrico de Pagode Baiano, em um salão de seresta ou numa roda de samba em mesas de bar; (b) para apresentações de “turismo folclórico”, caracterizadas por serem uma representação espetacular do “Samba de Roda do Recôncavo Baiano”; (c) para as festas de “Candomblé de Caboclo”, ligadas às tradições Angola dos terreiros de Candomblé da região; e (d) para celebrações e reuniões festivas nas casas daquelas comunidades ou nas ruas durante festividades populares.

A ligação entre esse “fazer um samba” e a cosmologia do Candomblé parecem ser de tal forma intrínsecas entre si que são difíceis de serem separadas; são, de certa forma, manifestações “irmãs” que se ligam e se dividem de forma complexa. Em realidade, tomando a perspectiva de Silva (2010), podemos considerar que o “fazer um samba” é, de fato, cosmologicamente interconectado com o desenvolvimento dos candomblés Angola, assim como de outras manifestações afro-brasileiras, e parecem compartilhar de forma profunda uma filosofia e corporeidade de origem Banto. O aquilombamento, o desenvolvimento dos terreiros como espaços comunitários e finalmente a valorização

simbólica da mestiçagem, por outro lado, entrecruzaram diferentes cosmologias e formas de viver, transformando profundamente essas manifestações culturais e por fim criando uma demanda por uma perspectiva mais essencialista que não invisibilizasse as especificidades de cada manifestação cultural e seus grupos sociais.

O que me parece que há de mais rico em Aurinda, por outro lado, vai muito além de como é o “Samba de Roda do Recôncavo Baiano” ou o “Candomblé Ketu/Angola”; é na realidade uma filosofia de vida ampla, um modo de vivenciar a realidade e o mundo ao redor. Acontece que nada disso se separa quando falamos de Aurinda do Prato e nem há maneira de se separar, não sem incorrer no erro de idealizar um modelo. E o problema disso é que assim se coloca a ênfase em resultados e não na complexidade de relações e conhecimentos que fundamentam uma realidade enquanto uma categoria simbólica. Aurinda do Prato demonstra um entendimento da vida que esclarece alguns caminhos sobre brincadeiras, ritmos, rituais e a vida em si, mas ela não possui um modelo para isso, mas sim a minuciosa sabedoria da profundidade das coisas.

Referências

CARDOSO, Vânia Z.; GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto. “Etnobiografia: Subjetivação e etnografia”. In: Coleção Sociologia e Antropologia. Karina Kushnir (org.) Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, 2012.

GUIESBRECHT, Érica. “Entre os limites da pele negra: respostas corporizadas aos temores da essencialização”. In: Cadernos de Arte e Antropologia, v.4, n.2, Paulo Raposo & John Dawsey (org.) Salvador: NAVB, 2015.

LOPES, Cíntia. O Samba de Roda na Ilha de Itaparica: um estudo de caso sobre encaixes materiais entre dança e outros textos de cultura. Salvador: PPGDANÇA/UFBA, 2013.

SILVA, Renata de Lima. “Sambas de Umbigada”. In: Textos escolhidos de cultura e arte populares, v.7, n.1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada”. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. In: Aceno, Revista de Antropologia do Centro-Oeste, v. 5, n.10, Cuiabá: UFMT, 2018.

#O Futuro não Demora. Baianasystem. Instagram, 24 de janeiro de 2019. (Disponível em: https://www.instagram.com/p/BtCGoXNgl4/?utm_source=ig_web_copy_link), Acesso em: 08/05/2023.

49 O muro que não separa: a presença e o cuidado (res) significando o aprisionamento por Lourdes Helena Martins da Silva¹⁹⁹ e Maria Luiza Lorenzoni Bernardi²⁰⁰

Resumo: Explorando estudos referentes a prisão e gênero, pretendeu-se dar enfoque, especialmente, ao significado do processo de visitação capitaneado massivamente por mulheres a seus homens privados de liberdade em um presídio masculino. Trata-se de fragmentos de pesquisas de doutorado ancoradas do lado externo da casa prisional, a partir de anotações e entrevistas realizadas com mulheres submetidas ao processo de visitação em uma unidade prisional na metade oeste do Rio Grande do Sul. Através dos fluxos de pessoas, alimentos e informações de fora para dentro do muro institucional, busca-se demonstrar que, frequentemente, as relações conjugais existentes antes/durante o aprisionamento dos maridos/companheiros não sofrem rupturas, e, em certa medida, são incrementadas pelo fazer feminino na manutenção dos laços de afeto, cuidado e proteção. A etnografia desvela práticas, relações e desafios enfrentados por mulheres que vivenciam a prisionização secundária. Denomina-se processo de visitação já que não se trata do mero ato de entrar na prisão, mas de uma multiplicidade de procedimentos, articulações e negociações que submetem as mulheres a sacrifícios e constrangimentos nos seus ingressos nas casas prisionais onde seus maridos/companheiros estão recolhidos. O cuidado a partir do afeto revela a representação moral de uma responsabilidade culturalmente atribuída as mulheres, ressignificando a experiência do aprisionamento.

Palavras-chave: Prisão. Processo de visitação. Mulheres.

Introdução

Neste trabalho, ancorado no Presídio Regional de Bagé, uma prisão masculina no interior gaúcho, pretendeu-se tratar a questão do gênero a partir do deslocamento do olhar das pesquisadoras para o lado de fora de seus muros, quer dizer, para as mulheres livres que visitam seus maridos/companheiros encarcerados.

¹⁹⁹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pelotas/RS; lourdeshelenamartinsdasilva@gmail.com.

²⁰⁰ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas/RS; mbernardi4@yahoo.com.br.

Lago (2019) aponta para a necessidade de pensar nas mulheres “não-presas” que circulam entre a rua/prisão, abastecendo a casa prisional com alimentos, roupas e itens de higiene, reafirmando, assim, o papel de “cuidar” construído para a mulher. As mulheres não-presas que vivenciam o encarceramento de seus maridos, companheiros, filhos exercem um papel relevante na medida em que “é nelas que o sistema prisional se apoia para poder funcionar” (GODOI, 2015, p. 213).

É a partir das conversas com as mulheres na saga das filas das visitas semanais que estão alicerçadas boa parte das pesquisas de campo e foi a partir das várias vezes em que se acompanhou essa movimentação, esse fluxo, que se pode perceber quão relevante é uma abordagem sobre gênero a partir desse processo enquanto atividade essencialmente feminina (LAGO, 2017; PADOVANI, 2017; KLINK, 2023).

Etnografar prisão, especialmente, sob a perspectiva de investigar os trânsitos entre a instituição e a sociedade livre significa considerar as famílias das pessoas privadas de liberdade como parte integrante deste território, cujo afeto, o cuidado e a proteção o muro não separa.

Quando se vive a prisão

Ao se falar das visitas que acontecem nas unidades prisionais, optou-se por nominar a movimentação de entrada e saída da prisão como processo de visitação já que não se trata de abordar apenas o ato de entrar na prisão para encontrar o marido/companheiro preso, mas de uma multiplicidade de procedimentos, articulações e negociações que submetem as “mulheres de presos” (LAGO, 2019) a sacrifícios e constrangimentos nos seus ingressos nas casas prisionais onde seus homens estão recolhidos.

Esse processo que importa no confinamento de pessoas está do lado de fora da prisão denominado de “prisionização secundária” (COMFORT, 2007, p.1055) e produz consequências colaterais do encarceramento já que o dispositivo prisional passa a fazer “parte integrante do funcionamento da relação” (ibidem, p.1056) entre quem faz e aquele que recebe a visita. Como relatam diversos estudos e no Presídio Regional de Bagé, no interior do Rio Grande do Sul, nas diversas vezes em que se esteve acompanhando o ingresso de visitantes nos dias designados para tal finalidade, pode-se observar que essa é uma experiência realizada sobretudo por mulheres. O coencarceramento ou “coreclusão” vivido pelas mulheres que visitam seus maridos/companheiros/filhos

(CUNHA, 2020, p. 9 e 11) diz respeito aos efeitos do aprisionamento também vivenciado por elas.

Padovani (2015, p. 347) aponta para o fato de “os vínculos de afeto e amores nutridos dentro/fora das prisões” articularem “a trajetória da pena que é arrastada para fora de seus muros e portões”. Visitar alguém requer planejamento, preparação e dinheiro. Além disso, são muitas as regulações que envolvem o trânsito de pessoas e de bens entre o dentro e o fora da prisão, e elas se alteram constantemente. Para fazer uma visita é recomendável dominar essas regras e entender em quem se pode confiar para pedir ajuda (LAGO, 2019, p. 14), passando a compreender “os sentidos de liberdade e de aprisionamento” (LAGO, 2017, p. 37).

Falar sobre as visitas revela o lugar das famílias dos presos no dispositivo carcerário contemporâneo que não pode ser ignorado já que “a prisão se transforma numa espécie de ‘satélite doméstico’, ao mesmo tempo que a sua própria vida familiar se torna institucionalizada” (CUNHA, 2008, p. 28).

As visitas

A visita é, assim como a entrada de pertences levados em sacolas, um dos fluxos que acontecem de fora para dentro dos muros (MARTINO, 2019, p. 164). Trata-se de um direito do preso como afirma a Lei de Execução Penal, mas como tal previsão é feita de forma abrangente, termina ela por ser regulamentada pela Superintendência dos Serviços Penitenciários no Estado do Rio Grande do Sul. Recentemente as unidades prisionais tiveram a autonomia de estabelecer algumas regras sobre visitação bastante diminuída na medida em que a edição da instrução normativa nº 14/2023 tratou de forma mais exaustiva as regras sobre visitas nos presídios gaúchos. As modificações nas regras sobre visita e a padronização delas foi objeto de vários protestos²⁰¹ no Estado. Para a SUSEPE a regulamentação das visitas aconteceu com a finalidade de padronizá-las, evitando-se, o “controle das facções criminosas”²⁰². Para os familiares de pessoas presas importa na criação de mais dificuldades e distanciamento do preso de seus parentes que vivem o encarceramento.

²⁰¹ Notícia divulgada no site sul 21, no dia 11 de agosto de 2023, disponível em <https://sul21.com.br/noticias/geral/2023/08/codigo-de-vestimenta-e-proibicao-de-bebes-regras-de-visitas-a-presidios-do-rs-revoltam-familiares/>. Acesso em 14 de setembro de 2023.

²⁰² Idem.

Na regulamentação do direito à visita há a previsão do que se chama de primeira assistência- aquele momento em que o familiar vai até a cadeia para levar roupas, materiais de higiene, para aquele familiar que recém foi preso. Não é desta primeira assistência que se trata aqui porque nem sempre quem a faz, cadastra-se como visitante do preso - seus requisitos são bem menos rigorosos do que aqueles estabelecidos para a visitação.

Os dias de visitas são definidos pela Direção da unidade prisional e depois autorizados pela Delegacia Regional Penitenciária. Em Bagé os dias de visitas são terças e quintas e íntimas nos sábados e domingos.

As mulheres, companheiras, mães, avós, irmãs e filhas maiores de 18 anos integram o grupo um. No grupo dois estão os filhos com idade entre um e dezessete anos que precisam estar acompanhados pelo responsável ou ter uma autorização judicial para poder fazer a visita. No grupo três estão aqueles que não integram os outros dois grupos e que só farão uma visita mensal. Com a instrução normativa nº 14 as visitas de crianças com até seis meses de idade devem acontecer uma vez por mês, de forma assistida. Não há previsão de visitas para crianças com menos de seis meses de idade- a justificativa da SUSEPE é que estes não têm o ciclo vacinal completo ainda.

Para que se possa visitar um preso é necessária a identificação e cadastro como visitante, o que importa na apresentação de uma série de documentos: carteira de identidade com foto, alvará de folha corrida e certidão negativa criminal da justiça federal, certidão de casamento ou escritura de união estável e passaporte vacinal. E ainda devem ser apresentadas duas fotos 3 x 4- recentes. Frequentemente as visitantes têm dificuldades para conseguir tais documentos porque importam em deslocamentos, agendamentos, burocracias que precisam ser combinadas com a rotina de casa e do trabalho- especialmente quando passam elas a ficar responsáveis por isso. As despesas para esses deslocamentos são expressivas já que: “as famílias, em geral já pobres, sofrem mais restrições financeiras, uma vez que deixam de contar com uma das fontes de renda” (MARTINO, 2019, p. 166).

Com a documentação apresentada pela visitante, a SUSEPE acessa sistemas onde busca de informações sobre registros de ocorrências policiais ou condenações – para analisar a conveniência do acesso à visita - só depois da aprovação pela instituição que executada a pena, é que a visitante recebe sua “carteirinha de visitante”. Aceita como visitante, a pessoa é informada dos seus dias de visita o que é definido de acordo com a galeria onde o preso esteja recolhido. Também nesse momento toma conhecimento das

“regras” referentes à visitaçã- pelos funcionários da unidade prisional. Durante as visitas, as outras mulheres vão compartilhando suas experiências e ensinando tudo que precisam saber sobre as regras para visitaçã.

As visitas intimas ou “conjugais” são definidas pela Lei de Execuçã Penal como uma “regalia” concedida ao preso. A visita íntima é também uma forma de se preservar os vínculos afetivos, de onde “restringir esse processo é um facilitador de afrouxamento desses laços” (SANTOS; SOUZA, 2019). Para uma funcionária da instituiçã prisional, as visitas intimas contribuem para que haja um pouco de tranquilidade dentro do Presídio.

Do processo de visitaçã

Visitar preso é muito mais do que só ir até a unidade prisional em um dia de visita. São muitos os preparativos, muitas tarefas e sujeições para que se possa fazer a visita que se traduz em cuidado e afeto com que está privado da liberdade.

Quando o homem é preso, as mulheres das famílias cuidam de seus esposos, companheiros, filhos ou irmãos, esposas/companheiras, mães ou irmãs- cuidar é uma tarefa feminina.

Ao acompanhar os deslocamentos dos familiares nas filas de visitas que acontecem nas terças, quintas, sábados e domingos, constata-se que são elas formadas majoritariamente por mulheres. Estar na fila da prisã não é uma situaçã confortável para muitas das mulheres que lá estão - há um constrangimento que se revela nos olhares- e nas justificativas que muitas delas dão para poderem estar ali. Uma jovem conta que visita seu marido nas filas de sábado (dia de visita íntima) porque conseguiu conciliar esse dia para folgar no mercado onde trabalha, já que seus colegas de trabalho preferem não trabalhar nos domingos. No lugar de trabalho não costuma comentar aonde vai nos sábados.

As mulheres que vem das cidades vizinhas muitas vezes dormem em uma pensã que há na frente do PRB - por R\$ 10,00 se pode dormir em uma cama limpa. Ali também são vendidos lanches. Agora, há um mercadinho ao lado da pensã que oferece outras possibilidades para quem lá está.

Para quem vem de fora, as dificuldades são maiores pois além do maior tempo que precisam dispor, as despesas são mais expressivas. Bete fala das dificuldades que enfrenta para vir de Porto Alegre visitar o marido em Bagé:

O dinheiro que ganho como diarista não dá para vir todas as semanas. Uma vez por mês já é complicado. Não posso pagar um lugar para dormir. Chego na

cidade na noite anterior e venho direto para cá. Durmo aqui na frente do bar. Não trago nada. O dinheiro não dá. Hoje trouxe um bolo porque é o aniversário dele e pode entrar com bolo só no dia do aniversário (BETE, 2023).

Algumas das visitantes que moram em Bagé chegam às 6 horas para garantir lugar na fila, já que quanto antes se consegue entrar na unidade prisional, mais tempo se tem com quem se visita. Menos tempo se fica no sol ou na chuva, já que a fila se forma no espaço aberto em frente ao presídio localizado na zona urbana da cidade.

Mas a maior parte das visitantes chega às 8 horas esperando para entrarem no mínimo uma hora depois. As filas são maiores nos sábados e nos domingos- dias agendados como de visita íntima e quando muitas mulheres não trabalham.

Há dias em que as filas têm uma responsável por sua organização – assim, nas quintas e sábados em que Cláudia coordena as mulheres que esperam a abertura dos portões. Sextas e domingos a fila se organiza por conta. As mulheres vão chegando e guardando seus lugares, mediante a inserção de seus nomes numa folha de papel.

Cláudia é egressa do sistema e agora visita o filho e o marido que cumprem pena por tráfico. A entrada das visitantes no Presídio começa às 9h, por isso, Cláudia às 8h45min, começa a “chamada” para não haver confusão. Na fila, as mulheres reclamam de que não podem usar o banheiro do local destinado aos familiares porque não há responsável por sua limpeza e as condições deles não permite seu uso. As queixas abrangem não só as despesas que têm quando precisam pagar pelo uso do banheiro na pensão da frente como com os R\$ 5,00 (cinco reais) que pagam para deixarem suas bolsas naquele lugar.

Nas sacolas das mulheres não falta comida - sobretudo aquela para ser compartilhada no dia da visita. O compartilhar aquela comida trazida pelas mulheres é, ao mesmo tempo, “um dos mais fortes sustentáculos da identidade individual, pela continuidade que preserva com o mundo pré-prisional e um veículo de expressão e reafirmação de vínculos vivos mantidos extramuros (COMFORT, 2005; CUNHA, 1994; GRANJA, 2017).

O preparo das comidas demanda tempo de mulheres que visitam seus presos- tempo e dedicação. A “percepção de temporalidade” na vida dessas mulheres tem outro sentido – tudo gira em função do tempo da prisão- tempo de pena, de progressão de regime, de visita, de saídas temporárias, de livramento condicional, tempo de visitar,

tempo de preparar a visita- “tempo tem aqui uma tal saliência, ele vem por seu turno tornar mais salientes as lógicas da experiência carcerária” (CUNHA, 2008).

Preparar a sacola para levar ao Presídio começa antes da visita: envolve arrumar o dinheiro para comprar o que vai ser preparado, o fazer a comida e condicionar- porque até isso precisa ser pensado já que até os tamanhos dos potes encontram previsão na regulamentação- agora eles diminuíram de tamanho.

Embora no PRB os alimentos sejam distribuídos para que os apenados preparem sua comida, as reclamações sobre a comida são recorrentes nas filas. As sacolas representam preocupação da família com o preso, com a alimentação do preso, dedicação das mulheres e demonstração de cuidado e afeto com quem está na prisão.

É necessário que se planeje o que será incluído na sacola e o que será preparado de comida. Desde agosto de 2023, com a referida instrução normativa nº 14, cada preso pode receber um limite total de cinco itens e um “kit de higiene e limpeza” por dia de visitação. As reclamações quanto à ausência de itens de higiene e limpeza são frequentes - a “responsabilidade de levar esses itens” é transferido para as famílias diante de o Estado minimizar suas ações na assistência aos presos (SILVA, 2020).

Dentro dos cinco itens, admite-se até dois potes plásticos²⁰³ transparentes que tenham no máximo 30 centímetros de comprimento, por vinte centímetros de largura e quinze de altura, que não podem estar cheios de alimentos para que seja possível revistá-los- mesmo quando todos os alimentos devam passar pelo “scanner”.

Para que esses itens que vão nas sacolas possam ser levados há “negociações que perpassam atores de dentro e de fora do cárcere” para que o visitado “consiga acessar pertences e ter melhores condições de participar dos jogos de poder internos” (MARTINO, 2019, p. 206). Para Maria (2021) – que já esteve presa no PRB e que visita seu companheiro nas quintas-feiras- desde a terça-feira já era dia de pensar na sacola. Não eram muitos os itens que podia levar para o companheiro - que vendia informalmente lanches na sua galeria - fazia os contatos com as outras mulheres que conhecia da fila- porque lá também se tecem e fortalecem as “redes de interconhecimento” (CUNHA, 2020, p. 20) – e comprava “lugar” na sacola de outros presos para assim poder garantir o negócio que sustentava ele lá dentro e pagava o aluguel dela agora já na rua.

A venda do lugar nas sacolas dos presos atende diferentes necessidades. Tati (2023) é diarista e não leva sacola para o marido. Faz de sua entrada um meio de

²⁰³ Potes de plástico e de vidro não são admitidos- artigo 74, inciso IV, da Instrução Normativa 14/2023.

complementar a renda da família ou, quem sabe, de sobrevivência, entrando com a sacola para outras mulheres e, por esta função, cobra R\$ 50,00 (cinquenta reais):

Visito meu marido há seis anos. Não trago sacola pra ele, porque o dinheiro que ganho não é suficiente para pagar aluguel, luz, água e comprar comida para as crianças (TATI, 2023).

Algumas das mulheres que visitam presos já experimentaram a prisionização como presas. Assim Cláudia (2023) e Maria (2021) que se queixava de continuar vivendo em torno da cadeia- não só por sua pena, mas pelo marido que lá seguia, pelo negócio deles que era lá dentro e que importava em uma série de atividades do lado de fora já que ela fazia a cobrança dos lanches vendidos pelo marido junto às famílias dos clientes lá de dentro.

Garantidos alguns itens na sacola das outras visitantes- chega a vez de preparar a comida para o companheiro- e é essa “circulação de alimentos entre o exterior e o interior cultiva e renova vínculos através dos muros da prisão, exprimindo afetos ou relações morais de dever, reciprocidade e compromisso” (CUNHA, 2018, p. 12).

Maria conta com detalhes todas as comidas que gosta de preparar para seus dias de visita. A carne não poderia faltar porque sem ela, parecia que ela não tinha “cozinhado” – nem que fosse um “guisado”²⁰⁴, mas esse item não poderia faltar.

A quarta-feira era o dia de cozinhar para na quinta-feira pegar o “uber” e ir para o Presídio- levava aquelas que tinham “vendido” lugar na sacola, para já aproveitar o “tempo” para arrumar seus itens nas sacolas delas.

Maria pegava o “uber” as seis horas da manhã- para dar tempo garantir bom lugar na fila, mas o dia começa muito antes porque as visitantes gostam de estar bonitas para quem vão visitar. Em dia de visita pode-se ver as mulheres emprestando-se chapinhas e até batom.

Para estar na fila, no dia que o preso pode receber sua visita, não se pode ir com qualquer tipo de roupa e nem há a possibilidade de escolher a cor da vestimenta- já que esses aspectos estão regulamentados pelas instruções normativas editadas pela SUSEPE.

Depois da instrução normativa de agosto, as cores mais predominantes nas filas de visita passaram a ser o rosa bebê e o azul claro. Várias mulheres que aguardavam para entrar na cadeia queixavam-se de não terem dinheiro para comprar as roupas das cores que a nova normativa exige.

²⁰⁴ Carne moída.

Além de observar as cores das roupas que vão usar, as visitantes não podem escolher livremente o que vestirão. A recente regulamentação da visita, no artigo 118, determina que só podem ser usadas camisetas e blusas que não podem ser justas e devem cobrir a cintura, moletoms, calças de moletom ou *legging*, saia só longa, as roupas íntimas não podem ter forro, sandálias só com solado único, baixo e flexível e os tênis só se tiverem solado baixo de até dois centímetros. As camisetas, blusas, calças e *leggings* só podem ter as cores azul, rosa, vermelha e amarela - todas em tons claros. A lista do que não pode ser usado é extensa. A maior parte das mulheres vai aprendendo na fila tudo que pode e o que não pode vestir- com as outras visitantes e nas revistas e negativas de ingresso.

As nove horas começa a chamada. As mulheres entram em grupos de cinco pessoas - primeiro as sacolas são revistadas no scanner. Quem só entrega a sacola, depois de “aprovados os itens trazidos” pela revista feita, fica liberado para ir embora. Quando algum item é rejeitado por não estar na lista dos permitidos, a pessoa que entrega a sacola tem a possibilidade de sair e deixar com alguém o produto cujo ingresso não foi autorizado - esse sair para não perder o item importa em mais despesa já que a visitante precisará pagar para deixar na pensão da frente e voltar para o fim da fila.

Quem segue para visita vai para a revista pessoal em outro aparelho maior de “scanner”. Queixas sobre o comportamento dos “guardas” durante as revistas são comuns.

Márcia narra o constrangimento na revista íntima:

O banco é frouxo e apita por nada. Muito constrangimento! Se a gente está menstruada, temos que trocar o absorvente na frente da policial (MARCIA, 2023).

Argumentam que a maioria deles não tem boa vontade com as visitas, são grosseiros e que a permissão para entrada de certos itens da sacola depende de qual “guarda” está fazendo o controle. Reclamam que uns deixam passar, outros não ou o mesmo item um dia pode entrar, no outro não, além de muitas vezes “debocharem” de algum detalhe, como a marca da roupa, por exemplo (BERNARDI, 2015).

Cláudia (2023) sempre traz seu abraço afetuoso quando chegamos para acompanhar a fila: “hoje com vocês aqui na fila a coisa vai andar melhor, eles ficam com vergonha de não deixarem a gente entrar com o que tem na sacola porque sabem que vocês estão aqui e vão saber”.

A presença das pesquisadoras não deixa confortáveis algumas policiais penais – o que já foi manifestado expressamente em dia que ingressamos na unidade prisional.

Há no processo de visita a sujeição às regras para acesso a quem se visita, o “controle dos corpos” de quem entra na cadeia (VIEIRA, 2022).

Dos fluxos e das redes

Só depois da revista aos itens que estão nas sacolas das visitantes, é que estão liberadas para ir até as celas onde farão a visita. Celas e pátio são compartilhados pelas visitas e pelos muitos presos de uma cadeia lotada.

As visitas revelam toda a “reorganização” das “teias familiares” e vão constituindo “redes prisionais” (MARTINO, 2019, p. 172). As mulheres companheiras/esposas são, em alguma medida, vistas como “continuidade do familiar encarcerado” garantindo “uma condição de supervisão e providência” (VIEIRA, 2022).

Puxar cadeia com o companheiro constrói “redes de solidariedade” que se estabelecem neste tempo, constituindo-se em práticas de resistência à cadeia (SANTOS, 2023).

Clara conta com a ajuda da mãe para organizar suas visitas na fila da cadeia. A mãe garante seu lugar nas primeiras vagas chegando as seis horas da manhã, enquanto a filha termina os preparativos da comida que leva para seu companheiro. Clara conheceu o atual companheiro dentro da cadeia, depois de terminar seu relacionamento com o pai de dois de seus filhos porque soube que ele a traía dentro da prisão. Para Clara, o companheiro, pai de seu filho mais novo, é alguém muito especial que lhe trouxe alguma felicidade naquele lugar ou não-lugar já que para ela, o tempo que cumpriu pena, importou na suspensão do tempo transcorrido de sua vida.

Os fluxos do fora e dentro não são apenas financeiros, mas também afetivos (MARTINO, 2019, p. 185). Os vínculos afetivos se fortalecem nas redes prisionais que criam interdependências entre o fora e o dentro da cadeia. As mulheres ficam encarregadas também de levar as notícias dos processos para seus companheiros/maridos. Se antes elas não ocupavam um “lugar central” na “dinâmica familiar”, há com o aprisionamento uma “reacomodação” a partir do encarceramento. A prisão “renova” a relação, aproximando o preso da companheira/esposa, “reforçando laços familiares” (DUARTE, CHAVES, ARAUJO, 2020).

Os vínculos afetivos com os companheiros/maridos se reorganizam, estruturam-se ou se fortalecem.

Para Clara²⁰⁵ (2023), mulher do plantonista geral²⁰⁶ do PRB, é a visita que” ajuda a fazer a cadeia andar”. Ela conta os dias para que o companheiro possa progredir para o regime semiaberto. Mesmo depois de terminar seu período de encarceramento entende que seu relacionamento afetivo está fortalecido pelos vínculos estabelecidos quando compartilharam o “tempo” da prisão. Em cada movimentação de seu companheiro fora da prisão- já que sofre com severos problemas de saúde- é acompanhado por ela, que está em cada consulta médica com o filho do casal para que ele possa vê-los ainda que por poucos segundos, marcando seu lugar na vida dele, já que o muro da prisão não os separa no afeto, no apoio e no cuidado.

Conclusão

Maria, Cláudia, Tati, Bete são algumas das tantas mulheres que vivem o encarceramento dos seus companheiros/maridos e fazem do aprisionamento uma experiência singular. Com a prisão dos companheiros o tempo delas toma outra dimensão. A reorganização de suas rotinas, das dinâmicas familiares garante a providência que não é dada pelo Estado aos assegurados. Submeter-se à rotina de visitação é uma prática de resistência ao encarceramento. O processo de visitação não é só o ato de entrar na cadeia, envolvendo uma complexidade de procedimentos, articulações e negociações que importam em sujeição e controle de quem é visto como uma extensão do preso. O cuidado a partir do afeto revela a representação moral de uma responsabilidade culturalmente definida como das mulheres.

A mulher que visita o companheiro marca seu lugar na vida do preso, pelo menos no tempo da prisão, já que o muro não os separa no afeto, no apoio e no cuidado.

Referências

COMFORT, M. Partilhamos tudo o que podemos: a dualização do corpo recluso nos romances através das grades. **Revista Análise Social**, vol. XLII (185), 2007, 1055-1079, disponível em

²⁰⁵ Clara é atualmente companheira do plantão geral das galerias. Foi mulher de um dos líderes de uma das facções. Ela cumpriu pena por tráfico de drogas- era tida pela polícia local com a “rainha do tráfico”.

²⁰⁶ Os policiais penais não acessam diariamente todas as celas que constituem as diversas galerias do PRB. Quando precisam falar com algum dos presos – por temas relacionados aos seus processos ou questões de saúde, há um preso responsável por cada galeria chamado de “plantão” e há o “plantão geral” que tem acesso a todas as galerias. Hoje o plantão geral é exercido por um apenado condenado pelo tráfico de drogas que “não está na chefia de nenhuma das facções criminosas” com atuação dentro desta unidade prisional- tendo ele fluxo entre essas organizações.

<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218641625S8vOB3et6Ek37RG0.pdf>. Acesso em 18 de agosto de 2023.

COMFORT, M. Doing Time Together. Love and Family in the Shadow of the Prison, University of California Press, 2005.

CONTRERAS H. J.; GRACIA A. M. Alimentación y cultura. In: **Perspectivas antropológicas**, Barcelona: Ariel, 2005.

CUNHA, M. I. P. da. **Malhas que a reclusão tece: questões de identidade numa prisão feminina**, CEJ: Lisboa, 1994.

CUNHA, M. I. P. da. Prisão e sociedade: modalidades de uma conexão. In: **Aquém e além da prisão: cruzamentos e perspectivas**. Lisboa, 2008.

CUNHA, M. I. Tempo insuspenso: uma aproximação a duas percepções carcerárias de temporalidade In: O tempo, as culturas e as instituições: para uma abordagem sociológica do tempo”. Lisboa: Colibri, 2008. ISBN 978-972-772-788-9. p. 91-104.

CUNHA, M. I. C. da. **Comida, comensalidade e reclusão: sentidos do que se (não) come, como e com quem numa prisão portuguesa**. Trabalhos de Antropologia e Etnologia, volume 58, 2018.

CUNHA, M. I. Fronteiras corpóreas e incorporações prisionais. **Revista Tempo Social**, v.31, n.3, p.17-36, 2020.

CUNHA, M. I. P. da. O género da prisão. In: Anna Uziel, Natália C. Padovani et al (eds.), **Prisões, sexualidades, gênero e direitos: desafios e proposições em pesquisas contemporâneas**. Eduerj, Rio de Janeiro: pp.21-35, 2020.

DUARTE, T. L; CHAVES, L. H; ARAÚJO, I. C. A-6. Cumprindo pena juntos, **Revista Estudos Feministas**, vol. 28, n. 3, 2020, disponível em <https://www.scielo.br/j/ref/a/vYFRbT9PDFbDzZZWWNMDjPz/?format=pdf&lang=pt>, Acesso em: 18 de agosto de 2023.

GODOI, R. **Fluxos em cadeia: as prisões em São Paulo na virada dos tempos**. Tese (Doutorado em Sociologia) – 2015 - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

GRANJA, R. **Para cá e para lá dos muros: negociações de relações familiares na prisão**, Porto: Afrontamento, 2017.

KLINK, A. C. Circuitos cotidianos à sombra do sistema de justiça criminal: prospectando o confinamento extra-cárcere a partir de relações de tempo, espaço e gênero. ENADIR, 2023, disponível em <https://www.enadir2023.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoZNToiYT0xOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSzZPIjtzOjQ6Ijc2NjliO30iO3M6MT0iaCI7czoZMjoiNWl3MTg2ZjIyYjlmOWI2Y2U0MGI1ZDIxNTc2OGZlZjYiO30%3D>, último acesso em 10 de setembro de 2023.

LAGO, N. B. Mulher de preso nunca está sozinha: gênero e violência nas visitas à prisão. **Aracê- Direitos Humanos em Revista**, ano 4, n. 5, fev 2017.

LAGO, N. B. do. **Jornadas de visita e de luta: tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão.** Tese – doutorado em Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2019.

MARTINO, N.C.C. Mulheres encarceradas: cruzamentos entre redes familiares e redes prisionais. São Paulo: IBCCRIM, 2019, disponível em https://ibccrim.org.br/app/webroot/media/publicacoes/arquivos_pdf/revista-25-11-2020-12-50-59-125604.pdf, último acesso em 20 de setembro de 2023.

PADOVANI, N. C. **Sobre casos e casamentos: afetos e amores através das penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona.** Tese – doutorado em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 2015.

PADOVANI, N.C. Tráfico de mulheres nas portarias das prisões ou dispositivos de segurança e gênero nos processos de produção das “classes perigosas”. **Cadernos Pagu**, n. 51, 2017.

SANTOS, A.B. Redes de solidariedade e práticas de resistência através de interações online e offline entre familiares de pessoas encarceradas. *Revista Plural*, São Paulo, v.30, n. 1, p. 108- 127, jan/jun 2023.

SILVA, M. M. Prisão e família: uma análise sobre o cárcere e a vida dos familiares de pessoas encarceradas. Dissertação apresentada no Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 2020, disponível em <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/33174>, último acesso em 15 de setembro de 2023.

VIEIRA, R.S. Entre a luta e o ser família: desmonte das visitas e assistência familiar aos internos do Complexo Penitenciária da Mata Escura em Salvador, apresentação oral na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2022.

50 O Cosmos Sagrado da Barquinha da Madrinha Chica: ecletismo ritual numa religião amazônica por David de Lima Damasceno

Resumo: Desenvolvemos neste artigo um breve resumo sobre a fundação do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (Barquinha da Madrinha Chica). Apresentamos o Cosmos dessa que é uma religião fundamentalmente amazônica, que sincretiza três diferentes matrizes religiosas em seu código de ética, criando uma nova matriz e fundando um Cosmos único. Tivemos como objetivo propor alguns questionamentos sobre o sincretismo vivenciado por esse movimento religioso, buscando entender os fenômenos existentes dentro de tal movimento que propiciaram a criação de um Cosmos multifacetado e diverso. Para tanto, utilizamos os conceitos de Cosmos de Mircea Eliade (1992) e a vasta bibliografia sobre a Tradição Ayahuasqueira, com foco no trabalho de Goulart (2004) e Mercante (2012).

Palavras-chave: Barquinha; Tradição Ayahuasqueira; Religião; Encantaria.

Introdução

O Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, também conhecido como Barquinha da Madrinha Chica, é um dos seis centros criados em Rio Branco - AC, a compor a linha da barquinha. Dissidência direta do primeiro centro dessa linha. A linha da barquinha se refere aos centros ligados a doutrina religiosa sincrética fundada na década de quarenta por Daniel Pereira de Mattos, penúltima a integrar a Tradição Ayahuasqueira²⁰⁷. (GOULART, 2004).

Antes de nos debruçar aos personagens principais dessa história: Daniel Pereira de Mattos, Francisca Campos do Nascimento, à linha da barquinha e ao Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte precisamos dispor algumas linhas para tratar temas relativos à história da Barquinha e seus antepassados²⁰⁸.

Há registros do uso ritual da ayahuasca por nativos da Pan-Amazônia por pelo menos 4000 anos (NARANJO, 1986 apud MERCANTE, 2006). O termo quíchua, *une as*

²⁰⁷ O termo foi definido pela antropóloga Sandra Goulart em sua tese de doutorado: “CONTRASTES E CONTINUIDADES EM UMA TRADIÇÃO AMAZÔNICA: AS RELIGIÕES DA AYAHUASCA” para se referir às religiões que fazem uso do chá da ayahuasca como sacramento, dentre elas: Santo Daime, UDV e a Barquinha.

²⁰⁸ Utilizarei a palavra “Barquinha” ou “Centro” (com letra maiúscula) para me referir ao Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte. Quando quiser me referir a todos os centros utilizarei “linha da barquinha” ou “barquinha” com letra minúscula.

palavras aya e huasca e significa algo como “vinho das almas” ou “cipó dos mortos”. A língua quíchua é uma importante família de línguas do Peru (HOLGUÍN, 1608) e de outros países panamazônicos, presente em regiões que abrangem áreas da Bolívia até o Equador, é um idioma empregado atualmente por diversos grupos de países sul-americanos, e é uma das línguas oficiais do Peru, da Bolívia e do Equador.

O chá da ayahuasca é produzido a partir da mistura de diversas plantas psicoativas, tendo como combinação principal a união do cipó jagube, ou mariri, (*Banisteriopsis caapi*) e da folha chacrona, também conhecida como rainha, (*Psychotria viridis*). Os efeitos do enteógeno²⁰⁹ são produzidos pela presença da N,N-dimetiltriptamina (DMT), presente na folha da chacrona. Os dois princípios ativos do chá atuam sobre os níveis de serotonina do organismo. (MERCANTE, 2006).

DMT é encontrado em diversas espécies de plantas (*Acacia*, *Mimosa*, *Anadenanthera*, *Chrysanthemum*, *Desmanthus*, *Pilocarpus*, *Virola*, *Prestonia*, *Diplopterys*, *Arundo*, *Phalaris*, dentre outras), em alguns animais (*Bufo alvarius* ou Sapo do Rio Colorado) e é sintetizado pelo organismo humano em doses pequenas, sua ação é regulada pela enzima monoamina oxidase (MAO). O jagube é o responsável por inibir os efeitos da MAO, por meio de alcalóides presentes em sua composição, o que evita a oxidação do DMT, prolongando e fortificando os seus efeitos. (MERCANTE, 2006).

De acordo com a literatura, a primeira experiência de não-nativos com a bebida aconteceu no início do século XX (OLIVEIRA, 2002; GOULART, 2004; MERCANTE, 2006). Esse contato foi favorecido pelo povoamento da região amazônica durante o primeiro ciclo da borracha (1852-1912), quando houve a migração de muitos homens para a área, em sua maioria oriundos do Nordeste brasileiro. (REIS, 1954; TOCANTINS, 2001 apud MERCANTE, 2006).

Conforme os textos supracitados, os primeiros não-nativos a utilizar a ayahuasca em rituais religiosos foram os irmãos André e Antônio Costa, naturais de São Vicente Férrer/MA. Em meados de 1910 os irmãos Costa fundaram o Círculo de Regeneração e Fé, CRF, do qual há pouco conhecimento dos rituais praticados. Em 1912 receberam o

²⁰⁹ “A palavra Enteógeno é um termo cunhado por Gordon Wasson e equipe que pretende enfatizar a idéia de que existem plantas usadas como “inebriantes xamânicos.” (Albuquerque, 2005:7). Grunewald (apud Albuquerque, 2005:7) entende enteógeno como “o advento de Deus no homem”. Ao contrário de alucinógeno que produziria nada mais que alteração de percepção, o enteógeno produziria a “comunhão e êxtases”. En significa dentro; Téio: Deus; Geno de Gênese: nascimento. Daí conclui-se que Enteógeno significaria literalmente nascimento/advento de Deus no homem.” (COSTA, 2008, p. 17).

apoio do primo e conterrâneo Raimundo Irineu Serra. (CEMIN, 1998 apud OLIVEIRA, 2002).

Irineu Serra foi o responsável por tornar a beberagem conhecida entre as comunidades urbanas. Após o período entre 1912 e 1920, em que foi iniciado ao uso ritual da ayahuasca por meio do CRF e do contato com nativos da Amazônia peruana, mudou-se na década de 1930 para os arredores de Rio Branco, onde passou a promover encontros com pequenos grupos utilizando o chá da ayahuasca como sacramento em ritual religioso (OLIVEIRA, 2002). Nesse período sofreu grandes ataques, oriundos do preconceito e falta de conhecimento das práticas realizadas, por meio da população e das autoridades locais, “a pele negra exacerbava a estigmatização que ele e seus companheiros sofriam, exigindo que tomassem medidas de precaução, como variar os locais de seu culto (...)” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 113). Sobre este tema, Moreira e MacRae (2011) ainda dizem o seguinte:

De toda maneira, mesmo tendo em mente as diferenças entre as configurações sociais das duas regiões, algumas similaridades não podiam deixar de ser percebidas. Das mais pertinentes para o nosso tema, é a história comum de estigmatização e até perseguição policial sofridas pelos cultos de matrizes africanas e indígenas tanto na Bahia quanto no Acre. Assim, já em 2000, colocávamos em questão a alegada natureza “satânica” dos primeiros rituais ayahuasqueiros dos quais Irineu Serra teria participado no Peru sob a orientação de um xamã indígena ou mestiço. (MACRAE, 2000, p. 15) Também temos chamado atenção, em comunicações pessoais e apresentações públicas, para o fato de a grande maioria daqueles retratados em antigas fotografias de Mestre Irineu e seus seguidores serem negros, algo que raramente é mencionado em relatos de antigos daimistas, nos quais somente o líder é explicitamente apresentado como sendo negro. (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Após o desenvolvimento da doutrina do Daime, fundada por Mestre Irineu, como ficou conhecido entre os seus adeptos, o chá da ayahuasca passou a ser conhecido popularmente pelo vocativo “dai-me”.

A Linha da Barquinha

Após a apresentação dessas personagens, sem as quais seria impossível conhecer por completo como se deu o início da linha da barquinha e a fundação do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, utilizaremos os parágrafos seguintes para descrever os personagens principais dessa história.

Daniel Pereira de Mattos nasceu em 13 de julho de 1888, natural de Vargem Grande, município do Maranhão. Entrou para a Marinha aos 18 anos e aos 24 decidiu fixar residência em Rio Branco, após duas visitas ao Acre à serviço da Marinha Mercante (COSTA, 2008). Acumulou ofícios durante os anos como oficial da marinha, além de barbeiro, profissão desenvolvida antes de se dedicar a vida religiosa, era conhecido por ser um exímio músico, alfaiate, marceneiro, artesão, poeta, *luthier*, dentre outras atividades.

De acordo com Goulart (2004), Irineu convidou Daniel para fazer um tratamento com o daime no ano de 1936²¹⁰, contudo, a relação dos dois conterrâneos tem início no Maranhão, de acordo com Bayer Neto (1992). Segundo Goulart, essa foi a única ocasião na qual Mestre Irineu estendeu esse tipo de convite a alguém.

Daniel estava com problemas no fígado causados pelo excesso de bebida alcoólica e logo após apresentar melhoras em seu quadro abandonou o tratamento e retornou à vida boêmia. Após o agravamento de seu estado de saúde começou um novo tratamento com o daime, o qual finalizou em seis meses. Após livrar-se do alcoolismo a partir de tratamento realizado com o daime passou alguns anos trabalhando na religião de Mestre Irineu e então retirou-se da comunidade de Serra para desenvolver a sua própria doutrina, iniciando a linha da barquinha. Assim como Mestre Irineu, Daniel acessou por meio da miração²¹¹ os fundamentos para desenvolver o seu movimento religioso (MOREIRA; MACRAE, 2011).

A miração fundante da doutrina criada por Daniel apresentava a ele um livro azul, entregue por dois anjos, neste livro estava descrito o hinário (conjunto de salmos) que ele deveria desenvolver e as instruções para a ritualística inicial do culto que seria realizado (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Iniciado em 1945, no bairro Vila Ivonete, em terreno cedido por Manoel Julião e daime oferecido por Mestre Irineu, numa casa de taipa construída por Daniel, a Capelinha de São Francisco, como o espaço ficou conhecido, atendia aos necessitados, em sua maioria, pessoas desenganadas pela medicina tradicional. (MERCANTE, 2006).

Durante o início dos trabalhos desenvolvidos por Daniel, a Capelinha de São Francisco era entendida por Mestre Irineu como o primeiro “Pronto Socorro” do Daime,

²¹⁰ Há divergências sobre a data do ocorrido. Segundo (SENA ARAÚJO, 1999), o ano foi 1936 e de acordo com (OLIVEIRA, 2002), 1937.

²¹¹ “De acordo com Alex Polari (adepto da Doutrina do Santo Daime), a "miração" é um termo que foi cunhado na tradição do Santo Daime pelo Mestre Irineu para designar o estado visionário que a bebida produz”. (COSTA, A. C. 2008. p. 53).

uma extensão dos trabalhos desenvolvidos na comunidade de Serra, por isso era-lhe concedido daime. Após algum tempo, os rituais desenvolvidos por Daniel foram se distanciando dos trabalhos realizados no Daime, quando houve a incorporação de espíritos curadores e outros elementos que aproximavam a ritualística ali desenvolvida a da umbanda. A partir desse momento, Daniel passou a produzir seu próprio daime e continuou a agregar novos elementos ao movimento religioso iniciado por ele. (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Daniel prestou serviços de caridade à comunidade de Rio Branco por doze anos, entre os anos de 1945 e 1958. Após a sua morte, recebeu o título de Frei, dentro da doutrina da barquinha e entre os seus seguidores, seguindo a tradição católica bastante presente na linha que ele fundara. Um ano após a sua morte a “Capelinha de São Francisco” foi registrada oficialmente como “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”. Dirigida à época, após decisão da irmandade, por Antônio Geraldo, cargo assumido por dez anos (1959-1969). (ARAÚJO, 1999).

Desde o falecimento de Daniel o grupo passou por dificuldades que geraram cisões dentro do movimento. As cisões ocorreram, em sua maioria, pelo surgimento de “diferenças, disputas e conflitos internos que deram origem à construção de novas fronteiras.” (COSTA, 2008, p.14). Entre o período de 1967 e 1990 foram criados cinco centros dissidentes da Capelinha de São Francisco: Centro Espírita Luz, Amor e Caridade; Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos; Centro Espírita Santo Inácio de Loyola; Centro Espírita de Obras de Caridade Nossa Senhora Aparecida.

A Barquinha da Madrinha Chica

O último a ser criado foi o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, em 1991. Ele é o que mais difere dos precedentes, agregando ao culto — que já sincretizava elementos do catolicismo, kardecismo e da umbanda — novas matrizes (africana) e novos rituais (desenvolvimento mediúnico, uso do cachimbo e trabalho com pretos velhos e caboclos), criando um Cosmos único. Configura-se como elemento importante para o estudo do sincretismo e hibridismo religioso na pós-modernidade. Além de objeto crucial para entender a importância que a diversidade social, cultural e étnica da região da Pan-Amazônia ocupa na formação de *ethos* semelhantes.

O centro criado por Francisca Campos do Nascimento, primeira e principal médium²¹² orientada por Daniel Pereira de Mattos, que além de conservar o sincretismo presente no culto inicial, integrou outras práticas às performances rituais do centro. Além disso, foi o único a expandir os trabalhos para outras cidades do País (Rio de Janeiro, Fortaleza, Brasília, São Paulo e Salvador). Há, ainda, a inclusão de novas datas no calendário de atividades oficiais do movimento.

Igualmente a muitos frequentadores da Capelinha de São Francisco, Madrinha Chica, como é carinhosamente chamada pelos frequentadores do seu centro, teve o primeiro contato com os trabalhos desenvolvidos por Frei Daniel após ter sido acometida por uma doença a qual a medicina tradicional não conseguia encontrar causa ou solução.

Posterior ao contato inicial com o movimento religioso de Daniel, Francisca Campos curou-se depois de se submeter a um tratamento que durou sete anos, desde essa época passou a integrar o grupo de frequentadores da casa de oração e a trabalhar como médium, sendo o primeiro “aparelho”²¹³ desenvolvido por Daniel, e a primeira a receber, além dele, uma entidade curadora.

Frei Daniel instituiu trabalhos definidos como romarias, remontando à tradição do catolicismo, que foram integradas aos rituais da barquinha de forma simbólica, pois acontecem dentro das edificações do centro e não percorrendo longas distâncias, como de costume, representando, assim, pequenas viagens dentro da grande “viagem”. Esta grande viagem, Araújo (1999) esclarece, segundo relatos de frequentadores, como sendo a vida do praticante dessa doutrina.

Na época de Daniel eram realizadas três romarias: São Sebastião, de 1º a 20 de janeiro; Nossa Senhora, de 1º a 31 de maio, e São Francisco, de 1º de setembro a 4 de outubro. Durante os períodos de romaria as atividades no centro são realizadas diariamente. Além desses trabalhos, aos sábados eram realizados os trabalhos de obras de caridade, sessões onde frequentadores não assíduos e/ou visitantes frequentam os trabalhos visando o atendimento com as entidades espirituais; nas quartas-feiras, o trabalho de instrução é voltado para o desenvolvimento mediúnico dos frequentadores do centro; às quintas, o trabalho realizado tem como objetivo desfazer malefícios. Neste dia, os consulentes (pacientes), visitantes que foram atendidos pelas entidades espirituais no sábado, retornam para dar prosseguimento ao tratamento iniciado no atendimento anterior

²¹² Indivíduo responsável por se comunicar com os seres do mundo espiritual e estabelecer contato entre o mundo material e espiritual.

²¹³ Outra forma de se referir ao médium.

ou receber novo tratamento, neste caso, para “desmanchar” algum tipo de “trabalho” que foi realizado contra esse(a) visitante; e, ao dia 27 de todos os meses é realizado o trabalho de cura e prestação de contas.

Esse calendário, incluído de catecismos e brincadeiras para as crianças, foi mantido no centro fundado após a morte de Daniel. Na Barquinha da Madrinha Chica, porém, foram incluídas duas novas romarias ao calendário litúrgico, a de São José, do dia 1º a 19 de março, e a de Nossa Senhora da Glória, do dia 1º a 15 de agosto. Houve, ainda, a inclusão de trabalhos diários durante os quarenta dias de quaresma; compromisso do santo rosário, durante todos os domingos do ano; comemorações especiais em dias de santos católicos sincretizados com orixás africanos, como São Lázaro (sincretizado com Omulu/Obaluaê), Santa Ana (sincretizada com Nanã Buruquê), São Jorge (sincretizado com Ogun), São João Batista (sincretizado com Xangô), Santa Bárbara (sincretizada com Iansã), Nossa Senhora das Candeias (sincretizada com Iemanjá), Nossa Senhora da Conceição (sincretizada com Oxum), etc.

Em seu trabalho, Araújo (1999) contabilizou o impressionante número de 283 trabalhos realizados, no ano de 1995, no Centro Espírita Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, período que equivale a 77% do ano de 365 dias. Na Barquinha da Madrinha Chica, o número de trabalhos contabilizados, levando em conta as datas fixas, elevou-se para 304 trabalhos no ano, evidenciando a dedicação que o adepto deve ter para cumprir o ano litúrgico da religião.

O Cosmos da Barquinha

Para entendermos o conceito de cosmos utilizado neste trabalho precisamos apresentar outro conceito cunhado por Mircea Eliade (1992) em seu livro *O Sagrado e o Profano*. O autor apresenta a existência de dois modos de viver no mundo, o sagrado e o profano, modos vivenciados por homens diferentes, o religioso e o não religioso, proporcionando a esses homens diferentes formas de enxergar a realidade. Binômio percebido por Sena Araújo (2005, p. 34) ao observar a diferença evidente nos hábitos do adepto da barquinha, tratando esse binômio como “vida passada versus vida presente”.

Segundo Mircea (1992), o espaço do homem religioso não é homogêneo, possibilitando a esse homem perceber suas divisões. "Tal como o espaço, o tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo" (p. 38). Há, de acordo com o autor, uma rotura nesse espaço-tempo, uma quebra que diferencia e limita o tempo e o espaço sagrado do profano. Para o autor, o Cosmos se apresenta para o

homem religioso como “um organismo vivo, que se renova periodicamente”, e, também, "o Cosmos "vive" e "fala". A própria vida do Cosmos é uma prova de sua santidade, pois ele foi criado pelos deuses e os deuses mostram-se aos homens por meio da vida cósmica" (p. 80).

Portanto, podemos sugerir, e, dentro dos limites deste trabalho, visualizamos o Cosmos da Barquinha como o território habitado e organizado — com suas performances rituais, seu calendário litúrgico, a edificação que abriga os cultos, etc. —, como a realidade vivida pelos seus adeptos. Apesar do Cosmos se apresentar tanto para o homem religioso como para o não religioso, é a partir do olhar diferenciado do homem religioso que é possível enxergar e viver o Cosmos, pois é a partir da rotura presente no olhar deste que faz emergir a presença do sagrado, o que o autor define por *hierofania*, como sendo a presença ou irrupção do sagrado no cotidiano. O que para o homem não religioso é caos, para o homem religioso é Cosmos, pois faz parte da criação dos deuses.

Segundo Mercante (2006), “a maior contribuição de uma matriz a um sistema religioso é seu código de ética. (...)”, a combinação de matrizes presentes na Barquinha está formando uma nova matriz para futuras manifestações religiosas, agregando três diferentes códigos de ética — ameríndio, africano e europeu — num único. Essa combinação criou um Cosmos único, mixando, sincretizando e hibridizando diversas influências, que nos oferece a possibilidade de olhar a construção desse Cosmos como um exemplo dos produtos da “nova religiosidade” defendida por Martelli, no tempo de pós-secularização em que atualmente estamos inseridos (MARTELI, 1995).

"penso que a religião na sociedade complexa entrou em "flutuação", ou seja, numa relação de maior indeterminação - e, portanto, de maior liberdade - em relação às outras esferas sociais, especialmente àquela da produção, e à lógica da racionalização instrumental nelas dominantes. Isto é, a religião, constituindo um recurso de sentido e uma reserva de significados, é capaz de assumir em si mesma as relações sociais existentes, conferindo-lhes formas diferentes e favorecendo diversas mixagens entre os elementos da tradição e da modernidade, com resultados não apenas acomodatórios, mas inovadores e até disfuncionais em relação ao sistema social, e governados por uma lógica específica: a da comunicação simbólica" (p. 26)

Apesar de definir o novo contexto da religião a partir das alterações, mudanças e inovações com base nas experiências observadas nas manifestações religiosas em países da Europa Oriental e nos Estados Unidos, Martelli anuncia alterações experienciadas por religiões brasileiras muito antes da década de 80. Como exemplo, citamos o surgimento

das religiões daimistas, fundadas na região amazônica, que já em seu nascimento, na década de 30, fundiram em seus rituais, performances, símbolos e elementos de diferentes tradições e matrizes religiosas.

Citamos, ainda, outro exemplo, este mais antigo, o caso dos cultos criados pelos negros traficados para o Brasil, que para permanecerem em contato com sua cultura e religião, precisaram mixar e sincretizar seus orixás com santos católicos, propiciando o nascimento de diversas manifestações e expressões religiosas afrobrasileiras. Neste exemplo, notamos um conflito à ideia que o Martelli nos apresenta de maior liberdade para a criação de novos fenômenos religiosos. No exemplo das manifestações afrobrasileiras criadas pelos negros traficados, a ideia é o total oposto de liberdade, as novas expressões, ao contrário, surgem como forma de resistência. Aspectos dessa resistência para existir criaram ecos e reverberaram na criação de cultos como o do Daime.

A relação de olhar entre macro e micro, observada pelo autor a partir da aproximação do líder máximo da igreja católica com líderes mundiais vislumbrando uma maior e forte presença da instituição da igreja mediando esses novos processos vividos no fim da década de 80, pode ser comparado, em menor escala, com a relação entre líderes daimistas e líderes governamentais do estado do Acre, que de um lado buscavam legitimação frente ao grande número de eleitores que seguiam essas novas doutrinas e de outro, dos líderes religiosos, buscavam respaldo para as suas doutrinas, visando diminuir o preconceito e a perseguição policial sofridas nos inícios dos seus cultos.

Dessa forma, o sincretismo e posterior hibridismo vivido por essas novas manifestações religiosas se apresentam como formas de resistência, pois sem eles, seria impossível a criação de novos símbolos, ritos, performances e rituais. Ademais, a mistura de diferentes expressões religiosas nos permite observar a capacidade de resistência desses povos, pois é ao resistir aos padrões e à tradição que é possível unir novos elementos para criar novos contextos.

Considerações finais

Diante do apresentado, buscamos meios para propor como se construiu o Cosmos da Barquinha da Madrinha Chica. Quais os principais fenômenos que possibilitaram a construção de um Cosmos único, como o que se apresenta nessa manifestação religiosa, que mixa diferentes matrizes religiosas e funda uma nova e única matriz. Quais as influências, contribuições e interferências da região amazônica para a construção de

movimentos como esse? O que significa pensar em manifestações religiosas como a que se apresenta no Centro da Madrinha Chica na Amazônia da contemporaneidade? Como podemos relacionar experiência religiosa e resistência cultural neste início de século XXI, com vista a esse fenômeno?

A pesquisa empreendida para a escrita deste artigo não nos possibilitou responder tais questões, que seguramente buscaremos enfrentar com o aprofundamento dessa investigação, ainda em fase inicial. Todavia, podemos afirmar que essa primeira aproximação ao nosso objeto de estudos permitiu tangenciar, mesmo que de forma breve, o movimento religioso fundado em 1945 por Daniel Pereira de Mattos, continuado por Francisca Campos do Nascimento e muitos outros que, junto dela, seguem essa doutrina. Na segunda etapa dessa investigação, para além da pesquisa bibliográfica de cunho histórico, buscaremos acionar contribuições oriundas do campo da sociologia da religião e da antropologia cultural, bem como aquelas advindas do debate decolonial, o que, seguramente, nos auxiliará a abarcar com maior precisão as diversas dimensões de problemas que nosso objeto de pesquisas coloca.

Referências

ARAÚJO, W. S. **Navegando Sobre as Ondas do Daime**: História, Cosmologia e Ritual da Barquinha. Campinas: Editora da Unicamp. 1999.

BAYER NETO, E. **Século XIX**: no Maranhão, a Aurora da Vida do Mestre. *Jornal O Rio Branco*, Rio Branco, p. 3, 15 dez. 1992.

COSTA, C. A. **Uma casa de "preto-velho" para "marinheiros" cariocas**: a religiosidade em adeptos da Barquinha da Madrinha Chica no estado do Rio de Janeiro. 2008. 178 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2008.

COSTA, C. A. **Os Sentidos de Cura**: Religião, saúde e performance na Barquinha de Niterói-RJ. 2019. 301 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2019.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 200 p.

GOULART, S. L. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica**: As religiões da ayahuasca. 315 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

HOLGUÍN, D. G. **Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca**. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/profs/romulo/VocabularioQqichuaDeHolguin1607.pdf. Acesso em: 29 de agosto de 2021.

MACHADO, F. B; NASCIMENTO, L. M. L.; SANTOS, N. S.; NASCIMENTO, A. C. **Francisca Campos do Nascimento: Uma caminhada de luz, amor e caridade.** Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2017.

MARGARIDO, S. F. L. & NETO, F. A. H. **Mestre Daniel** – História com a Ayahuasca. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2015.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização.** São Paulo: Paulinas, 1995.

MERCANTE, M. S. **IMAGES OF HEALING: SPONTANEOUS MENTAL IMAGERY AND HEALING PROCESS OF THE BARQUINHA, A BRAZILIAN AYAHUASCA RELIGIOUS SYSTEM.** 2006. 410 f. Tese (Doctor of Philosophy (Ph.D.) in Human Sciences) - Faculty of Saybrook Graduate School and Research Center, San Francisco, 2006.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros.** Salvador: EDUFBA, 2011

OLIVEIRA, R. **De folha e cipó é a capelinha de São Francisco: A religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958).** 2002. 124 f. Dissertação (Mestrado em História) – Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2002.

51 Impactos do Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero nas trajetórias das agraciadas pela categoria estudante do Ensino Médio²¹⁴ por Giuliana Maria da Conceição Vilche Varela²¹⁵

Resumo: presente trabalho analisou os impactos do *Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero*, do *Programa Mulher e Ciência* (PMC), nas trajetórias das agraciadas pela categoria Estudante de Ensino Médio, avaliando se as impulsionou em direção à carreira científica. Usando de método qualitativo e como técnica entrevistas, a pesquisa deu continuidade a um primeiro levantamento realizado pela equipe do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades da UFSC entre 2015 e 2016, com financiamento da Chamada Pública N° 06/2013, SPM/PR, exercício financeiro 2014. Foram realizadas 34 entrevistas com premiadas de todas as edições do concurso, além de outras 3 extras com gestoras da Secretaria de Políticas para as Mulheres, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e Ministério da Educação, órgãos envolvidos no PMC. Embora tenha sido encontrado que apenas 6 das 34 premiadas interlocutoras tenham chegado ao doutorado, e 9 ao mestrado, todas se graduaram ou estão cursando a graduação, havendo mais 12 especialistas. Diante disso, observou-se que o Prêmio foi um fator envolvido na formação de um perfil de valorização do conhecimento, dos estudos e da formação acadêmica, significando para várias das entrevistadas um primeiro contato com pesquisa e com a temática de relações de gênero, mulheres e feminismos, trazendo seu olhar para ambas as questões. Finalmente, conclui-se que a premiação cumpriu um papel relevante de incentivo à entrada no Ensino Superior para as premiadas.

Palavras-chave: Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero; Programa Mulher e Ciência; Secretaria de Políticas para as Mulheres; Impactos; Ensino Médio.

Introdução

Durante meu período como bolsista de Iniciação Científica no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) da UFSC tive diversos momentos de aproximação com premiações científicas que tinham como foco prestigiar o trabalho de pesquisadoras mulheres, assim como outros eventos que colocaram em evidência sua

²¹⁴ Trabalho realizado a partir do projeto de pesquisa “Gênero e Ciências no século XXI: políticas de equidade e diversidade na ciência brasileira”, como bolsista PIBIC 2022/2023 com o apoio do CNPq, sob orientação da professora Dra. Miriam Pillar Grossi.

²¹⁵ Graduanda do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, campus Florianópolis. E-mail: giulianamariavvarela@gmail.com.

importância ao apresentar medidas como espaços de divulgação das suas pesquisas e suas autorias. Tomou destaque na série de encontros com essas ações o envolvimento mais próximo que tive com o Prêmio Carolina Bori Ciência & Mulher, da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), sobre o qual realizamos uma breve análise em equipe junto à minha orientadora Miriam Grossi e colegas de núcleo Carolina Bergmann e Pâmela Reis, em fevereiro de 2023, sistematizando os dados demográficos das indicadas da quarta edição. Além disso, assisti à cerimônia de premiação e aos almoços virtuais realizados posteriormente com exibição dos projetos das agraciadas e comentários de parte de autoridades femininas de cada área do conhecimento à qual pertenciam.

Esse contato, especialmente com esta premiação que em edições alternadas seleciona pesquisadoras jovens, ainda no Ensino Médio, motivou uma reflexão quanto ao alcance das vozes ampliadas pelo lugar de visibilidade conferido, ainda mais quando, em outros eventos aos quais tive acesso por meio das transmissões, a pauta da desigualdade de gênero²¹⁶ no campo científico era sempre presente. Persistiu ao longo de todo esse percurso o questionamento sobre qual é o impacto e estímulo concreto dessas premiações nas carreiras das agraciadas.

Quanto aos efeitos das premiações que têm como proposta o impulso à carreira científica entre os jovens, Betina Lima (2017, 2020)²¹⁷ reflete sobre duas categorias de impactos: o *efeito campo*, referente ao impulso à pesquisa científica dentro do tema através da visibilidade promovida e, ligado a ele e o central para a presente pesquisa, o *efeito individual*, voltado a formar recursos humanos por meio do estímulo a manter-se no campo científico e/ou dar continuidade à sua formação também dentro da temática. “Este estímulo é concretizado pelo reconhecimento do seu trabalho, pelas novas oportunidades que este reconhecimento proporciona e pela oferta de uma bolsa de estudos para continuar sua trajetória acadêmica” (Lima, 2017, p. 255).

Uma análise sobre o *efeito individual* do Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero foi feita entre 2015 e 2016 pela equipe NIGS, traçando as trajetórias das e dos premiados como parte de um projeto maior intitulado *Avaliação do Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero no Brasil*, financiado pela Secretaria de Políticas para as Mulheres

²¹⁶ Joan Wallach Scott (2017, p. 86) define gênero como “[...] elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos [...]” e “[...] forma primária de dar significado às relações de poder”.

²¹⁷ Neste trabalho sigo o princípio das normas de citação da Revista Estudos Feministas que inclui o prenome das autoras e autores na primeira citação como uma forma de dar visibilidade às autoras mulheres. É possível encontrar as instruções completas em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/about/submissions>.

(SPM) através da Chamada Pública Nº 06/2013, SPM/PR, exercício financeiro 2014. Ao longo de mais de um ano de trabalho, a pesquisa coordenada pelas doutoras Miriam Grossi e Tânia Welter analisou diversos aspectos da política, deixando registros acerca das produções premiadas tanto da categoria de Ensino Médio como de Ensino Superior, das trajetórias dos agraciados e das instituições envolvidas, finalmente deixando recomendações, resultando em um total de oito volumes de relatórios²¹⁸.

O Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero foi um dos três eixos de ação do Programa Mulher e Ciência (PMC)²¹⁹, iniciativa pioneira da SPM, do Governo Federal. Iniciado em 2005, os trabalhos selecionados se centravam na temática de relações de gênero, mulheres e feminismos de autorias do Ensino Médio até o doutorado e a partir da 5ª edição, em 2010, incluindo também escolas. Com inspiração no Prêmio Jovem Cientista, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), tinha dois propósitos principais: impulsionar a produção científica relacionada e “[...] difundir a temática de gênero para um público amplo – para as/os estudantes de ensino médio e para as escolas” (Lima, 2017, p. 101), promovendo a ampla conscientização a respeito, simultaneamente gerando um incentivo em direção à carreira científica entre a juventude.

Criado pela SPM em 2005 durante o primeiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o Programa Mulher e Ciência, do qual o Prêmio Construindo Igualdade de Gênero era parte, foi fruto de articulação do governo junto aos movimentos feministas, traduzindo em políticas públicas questões levantadas pelo campo de Estudos de Gênero, Ciências e Tecnologias (EGCT), inaugurado na década de 1960 (Lima, 2017). Autoras pertencentes a ele, como Londa Schiebinger (2008), chamam a atenção para o fato do campo científico ser constituído com base na exclusão feminina aliada à produção de um conhecimento pautado na masculinidade, com a pretensão de ser universal, neutro e objetivo. Está implicado nesse processo um fenômeno de sub-representação principalmente nas chamadas ciências duras e nos cargos e títulos de maior hierarquia no campo científico: respectivamente exclusão horizontal e vertical (Lima, 2017). Esse

²¹⁸ A pesquisa do NIGS se une a diversas outras publicadas ao longo dos anos abordando o Prêmio Construindo a

Igualdade de Gênero e seus impactos, como as de Keila Deslandes (2017), Laura Santos (2019) e Carina Barros (2019, 2023), além da tese de doutorado de Betina Lima (2017), citada aqui diversas vezes.

²¹⁹ Junto a um edital bienal de concessão de apoio financeiro a pesquisas e encontros trienais de núcleos de pesquisa, ambos centrados na temática de mulheres, relações de gênero e feminismos (Sônia Malheiros Miguel, 2023).

afunilamento hierárquico na representação e participação feminina na ciência é explicado por Daniela Vaz (2013) como parte do fenômeno que nomeia de “teto de vidro”.

Como apontado pela autora, não só o número de mulheres nas posições mais altas continuam sendo escasso, como a conquista de reconhecimento que serve ao acúmulo de prestígio e autoridade científica e assume a função de capital específico do campo científico, como explicado por Pierre Bourdieu (1983), é mais lenta no caso das mulheres. Vaz (2013) apresenta duas interpretações para esse estancamento: a discriminação exposta e/ou velada no âmbito científico (comentada acima), resultando em mecanismos institucionalizados que levam à subrepresentação, e a aparente insuficiente iniciativa e persistência das próprias mulheres, provavelmente em razão da falta de incentivo provocada pela socialização patriarcal e pela falta de espelhamento em figuras de autoridade femininas que as motivem. A falta de referências femininas entre os altos cargos de hierarquia é mencionada por Helen Shen (2013) como um fator que mina a confiança de estudantes e pesquisadoras ao comprometer sua sensação de pertencimento ao contexto, gerando uma tendência de evasão nos estágios iniciais das carreiras científicas.

Partindo da relevância dessa área dos EGCT e por consequência da de políticas que fundamenta, direcionadas ao enfrentamento desse panorama de desigualdade pela mobilização em favor de uma transformação no campo científico, no processo dando ênfase à noção de Lima (2017, 2020) sobre o *efeito indivíduo* das premiações científicas, retomei como meu projeto individual de Iniciação Científica a investigação sobre as trajetórias²²⁰ dos agraciados da categoria de Ensino Médio pelo Prêmio Construindo Igualdade de Gênero, especificamente das meninas agraciadas; definindo como objetivo “avaliar os impactos do Prêmio Construindo Igualdade de Gênero nas trajetórias das premiadas pela categoria Estudante do Ensino Médio”, tanto subjetivos como objetivos, e tendo como hipótese inicial que a política foi um incentivador para seguir carreira acadêmica. Conheci e analisei suas trajetórias de vida (com atenção aos seus contextos socioeconômicos e marcadores sociais que as atravessam) e suas experiências com o Prêmio, entendendo por *experiência* a conceituação de Joan Scott (1999), no sentido de que deve ser historicizada e entendida não como evidência inquestionável para explicação, ou algo que passa pelos indivíduos, mas um processo que os forma e produz suas identidades.

²²⁰ No sentido biográfico como proposto por Suely Kofes (2004).

Além disso, para complementar a análise desses impactos, escutei algumas das gestoras que atuaram na construção do Prêmio, averiguando uma série de questões a respeito da sua idealização, seu planejamento e sua implementação.

O presente trabalho é um recorte dessa pesquisa, voltado às trajetórias acadêmicas e profissionais das meninas agraciadas entre 2005 e 2014, agora mulheres. Portanto, me abstenho de abordar a dimensão da pesquisa voltada ao olhar institucional e alguns outros resultados encontrados, aos quais investirei espaço em outra ocasião.

Reflexões metodológicas

Para realizar um novo levantamento sobre as trajetórias das agraciadas pelo Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero, partindo do já mencionado projeto do NIGS *Avaliação do Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero no Brasil* realizado em 2015 e ampliando as análises ali feitas sobre as premiadas no Ensino Médio, esta pesquisa aprofundou algumas questões relativas a elas.

Buscando alcançar uma compreensão mais profunda no estudo chegando à dimensão dos significados, utilizei o método qualitativo lançando mão de entrevistas semi-estruturadas como técnica principal, usando do recurso de videoconferência do *Google Meet*. De acordo com como conceituado por Mirian Goldenberg (2004), a entrevista é um meio de estabelecer uma relação de confiança/amizade junto à entrevistada, uma característica fundamental para a aproximação que buscava com as premiadas, pois pretendia acessar suas motivações e relatos dos eventos que avaliavam como centrais para suas trajetórias. Contei com um total de 34 interlocutoras premiadas de todas as edições. Além destas, entrevistei 3 gestoras e ex-gestoras de organizações promotoras da política: a SPM, o CNPq e o MEC (Ministério da Educação), em função de acessar o olhar institucional sobre a premiação.

Os dados produzidos foram analisados a partir da noção de Suely Kofes (1994, p. 118) de “estórias de vida”, como “[...] relatos motivados pelo pesquisador [...]”. Tratando-se de narrativas, elas contêm tanto os aspectos subjetivos, próprios da interlocutora, como a interação entre ela e a pesquisadora e as referências objetivas que a transcendem.

Sintetizando, as estórias de vida estarão sendo consideradas como: fontes de informação (falam de uma experiência que ultrapassa o sujeito que relata); como evocação (transmitem a dimensão subjetiva e interpretativa do sujeito); como reflexão (contêm uma análise sobre a experiência vivida. Neste sentido, o próprio entrevistado articula reflexão e evocação) (Kofes, 1994, p. 120).

A tarefa da pesquisadora está, então, em ler e *intercruzar* as narrativas recolhidas, abarcando sua complexidade, que comporta mais do que as experiências individualizadas, considerando-se também as revelações trazidas por suas interconexões (Kofes, 1994). Dialogo aqui também com as ideias de Kofes (2015) a respeito de *narrativa biográfica*, um meio de expressão e estruturação da experiência produtora das sujeitas que extrai suas construções e significações próprias no contexto da interlocução.

Durante todo o processo de investigação, minha atenção se manteve nos aspectos subjetivos que despontavam nas narrativas e busquei salientá-los, compreender como a experiência com a premiação, em conjunto com outros fatores, impactou as motivações, escolhas e perspectivas das interlocutoras, à luz do entendimento da Antropologia Feminista de que as emoções e os sentimentos estão ligados à razão, de que o conhecimento que é produzido não é universal, mas situado, sendo o trabalho de campo um *encontro de intersubjetividades* (Susana Rostagnol, 2018). Esse encontro proporciona um reconhecimento mútuo entre as sujeitas envolvidas e a emergência das “[...] sensibilidades marcadas por posições e contextos dos sujeitos no mundo social” (Elisete Schwade; Miriam Grossi, 2018, p. 15). A subjetividade se consolida, assim, como “[...] parte do processo de produção de conhecimento” (p. 14).

A atenção às questões éticas²²¹ foi imprescindível desde o momento do primeiro contato com minhas interlocutoras, através de redes sociais, passando pelo processo de entrevistas e posterior escrita. Tive em mente a delicadeza de trabalhar com histórias/trajetórias de vida/narrativas biográficas, as quais ao serem construídas/narradas trazem consigo forte carga afetiva e tópicos possivelmente sensíveis para as interlocutoras. Colocando sobre mim grande dose de confiança - mais do que como pesquisadora, também como sujeita - fui induzida a tratar as informações recebidas com responsabilidade e respeito ao anonimato. Observei as sugestões de Claudia Fonseca (2018) que argumenta que a pesquisa antropológica está permeada por desafios e negociações éticas, além de riscos que não podem nem é desejável que sejam evitados, mas sim discutidos. Para a autora, o proceder da pesquisa deve orientar-se por esses questionamentos. Ao longo do processo da investigação pude contar com o acompanhamento das coordenadoras do projeto *Avaliação do Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero no Brasil*, realizado pelo NIGS. Ademais, com acesso aos relatórios,

²²¹ Este trabalho segue o código de ética da Associação Brasileira de Antropologia, disponível em: <https://portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>. Acesso em: 24 set. 2023.

foi possível fazer comparações do material produzido em 2023 com alguns resultados encontrados anteriormente.

Trajetórias acadêmicas das premiadas

Como apresentado anteriormente, o Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero foi uma das frentes de ação do Programa Mulher e Ciência: “[...] um instrumento para despertar as/os jovens para a carreira científica e para impulsionar determinado campo, no caso o campo interdisciplinar de ‘mulheres, relações de gênero e feminismos’” (Lima, 2017, p. 101). Para sua categoria voltada a estudantes de Ensino Médio, dividida entre as etapas Unidade da Federação, Etapa Nacional e Menção Honrosa, Lima (2017, p. 103) aponta um propósito específico de promover a ampliação do debate da temática trazendo-a para o público escolar, funcionando como um recurso de formação democrática. Tendo essas observações como orientadoras da análise e fundamentadoras da minha hipótese inicial, destriacho a seguir os caminhos tomados pelas 34 interlocutoras premiadas em sua formação acadêmica, com algumas comparações entre os dados deste novo levantamento e os referentes ao projeto do NIGS de 2015.

Através das histórias de vida narradas em entrevista acessamos a duas dimensões sobre o objeto do estudo: primeiramente, pontos objetivos que é possível mapear em suas trajetórias, como suas ocupações profissionais e titulação, por exemplo, assim como aspectos contextuais políticos. Estas informações se relacionam com a segunda dimensão; a da apropriação subjetiva desses pontos pelas interlocutoras, ou seja, a significação atribuída por elas a eventos das suas vivências, por sua vez influenciados por questões externas às sujeitas. Em razão do número de interlocutoras, em lugar de percorrer suas narrativas individualmente para posteriormente estabelecer as interconexões, dou destaque a elas diretamente, inter cruzando pontos de semelhança entre suas experiências, quando necessário apontando-se as diferenças de caminhos, recorrendo a trechos de entrevista com valor explicativo e/ou ilustrativo. Esse movimento inspira-se na reflexão de Kofes (1995, p. 139): “Compreender e explicar o que é compartilhado, comum, e o que é distinto e desigual, os pontos de junção e os de disjunção, continuam sendo, ainda, um de nossos grandes desafios”.

Cenário político e familiar

Destaco como ponto de partida que todas as agraciadas interlocutoras da pesquisa, com aproximadamente 17 anos na época da premiação e hoje entre as idades de 24 e 37

anos, chegaram ao Ensino Superior. Não só todas buscaram uma formação acadêmica cursando a graduação, como a maioria seguiu para a pós-graduação ou relatou pretender fazê-lo: entre elas, 6 são do doutorado (3 já doutoras), 9 do mestrado (das quais 6 já finalizaram), 12 da especialização (apenas 2 ainda não concluíram) e 7 da graduação (2 em andamento). Observamos que 15 das 34 entrevistadas (ou seja, 44%), seguiram carreira acadêmica, trajetória que o Prêmio tinha como um propósito incentivar, por ter parte do apoio do CNPq.

Com isso em vista, é importante que a maior parte tenha ingressado no Ensino Superior em um momento de democratização de seu acesso, nas décadas de 2000 e 2010 (Wellington Conceição, 2011), com a interiorização das universidades e Institutos Federais (Suely Ferreira, 2012), junto à criação de programas de bolsas de estudos como o Prouni, ampliando-se as oportunidades de ingresso (Wellington Conceição, 2011)²²². Entre as 34 entrevistadas, 27 (79%) cursaram/cursam sua primeira graduação em instituições públicas, sendo a maioria estudante e/ou egressa de universidade federal. Além disso, das 7 restantes, 5 foram bolsistas pelo Prouni, corroborando que as mudanças políticas a favor da educação tiveram influência nesta porção dos resultados observados na pesquisa. Essas condições, que compõem determinado contexto político, foram lembradas em diversos relatos como um fator de importância para os caminhos tomados pelas interlocutoras, sendo uma percepção comum entre elas.

Observamos ademais considerável influência familiar nessa tomada de caminhos, uma vez que a maior parte das entrevistadas têm ao menos um dos pais/responsáveis tendo cursado o Ensino Superior (21 de 34, ou seja, 62%). Esta é uma constatação importante pelo que Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (2014) entendem por *herança cultural*: a transmissão geracional, ou seja, dentro do grupo familiar, de um patrimônio cultural que constitui para seus “herdeiros” uma vantagem em contexto acadêmico, devido a que a dinâmica do sistema de ensino favorece os agentes que têm incorporadas essas propriedades, conceituadas como *capital cultural*. Essa noção se combina com a de *habitus* de Bourdieu, entendida como as disposições duráveis que orientam a prática e influenciam fortemente a subjetividade das agentes, suas aspirações e expectativas referenciando-se em seu contexto de origem (Bourdieu, 2009). Por isso entendendo como fundamental para as trajetórias de algumas das interlocutoras a

²²² É neste mesmo contexto que o PMC é criado, iniciativa pioneira do governo federal atuando no enfrentamento à desigualdade de gênero na Ciência & Tecnologia, entrando somente em 2016 pontualmente nos documentos orientadores da política científica (Lima, 2017).

possibilidade que tiveram de espelhamento em responsáveis que tenham alcançado o Ensino Superior, em especial se isso se estende às mães.

E a minha mãe... que foi ela, na época, que achou o Prêmio e que me incentivou porque ela é... ela é da área acadêmica. [...] minha mãe é antropóloga, o nível de escolaridade dela é doutora já, ela é doutora já há alguns anos. Então ela que é mais dessa parte mais acadêmica, então é dela que eu tenho muito esse incentivo [...] [grifos nossos].

Quando perguntadas sobre o âmbito familiar, foram referenciadas pelas interlocutoras diversas mães graduadas e pós-graduadas, algumas professoras. Nesses casos se fez muito presente nas narrativas a valorização dos estudos. Destacaram-se também uma série de relatos sobre mães solo, alcançando o Ensino Superior depois das filhas ou finalizando-o antes delas no esforço de sustentar sozinhas seus filhos e ter a possibilidade de investir na educação deles, questões enfatizadas em algumas entrevistas:

A minha mãe é técnica de enfermagem. Ela fez uma faculdade à distância e também fez uma pós-graduação à distância. Ela é servidora pública, então ela trabalha ali no município de Ampère como técnica de enfermagem, obviamente não recebe muito bem. E aí tentou se escolarizar o máximo possível tendo três filhos, fez à distância só para que ela conseguisse também melhorar um pouco o salário dela, porque a prefeitura e os concursos públicos, eles fazem isso, Eles dão um aumento conforme seu decorrer, de escolarização. E em relação ao meu genitor... [risos] eu falo genitor porque ele não foi pai, eu não sei, assim, o que que ele fez, o que que ele não fez. Porque a gente não tem um contato [grifos nossos].

É importante ter em conta o perfil familiar em maior parte escolarizado e proveniente de camadas médias das entrevistadas, o que certamente marcou suas trajetórias, muitas vezes podendo contar com auxílio financeiro parental durante o processo da formação superior e tendo já casos de familiares graduados ou pós-graduados, questões destacadas nos depoimentos quando perguntadas a respeito da família. Por outro lado, observo que entre diversas agraciadas principalmente de classe trabalhadora a premiação foi lembrada como um fator que as encorajou a concorrer no vestibular e abriu-lhes os olhos para uma perspectiva de buscar essa formação, até mesmo para a possibilidade de fazer pesquisa.

Vemos por Talita de Oliveira (2020, p. 6) que houve uma entrada “[...] de valores do individualismo moderno-contemporâneo nas trajetórias das classes trabalhadoras. Em determinados segmentos desses grupos sociais, é recorrente um ethos de valorização do estudo, da educação escolarizada, como meio de aquisição de melhores condições de vida”. Percebemos essa tendência manifestando-se nos caminhos seguidos pelas interlocutoras cujas famílias tinham origem popular, entre as quais, segundo a autora,

circulam discursos permeados pela crença no estudo como meio de mobilidade socioeconômica, os quais reverberam em suas histórias de vida, sendo as referências ao incentivo familiar um ponto comum entre diversos depoimentos.

O prêmio como incentivador

Uma vez compreendida a importância dos cenários político e familiar, nos voltamos para os impactos do Prêmio trazidos nas narrativas das interlocutoras a respeito de suas trajetórias acadêmicas. Como já observado, a conquista foi lembrada por diversas premiadas como um encorajador quanto a buscar uma formação superior e um envolvimento posterior com pesquisa científica. Em entrevista com uma gestora, foi discutido como o critério de premiação para a categoria de Estudante do Ensino Médio, redação, não tinha o caráter de ser vinculado a um projeto, mas induzia por meio da proposta a fazer um exercício de reflexão e pesquisa sobre a temática tanto por conta própria como com a orientação de um/a docente. Ademais, o propósito de estimular a continuar a formação, especialmente com pesquisa dentro da temática do Prêmio, levou à implantação de bolsas de Iniciação Científica no Ensino Médio como parte das recompensas. O impacto do Prêmio como fator aproximador do mundo acadêmico fica claro no seguinte depoimento de uma interlocutora, atualmente mestra:

[...] na parte prática mesmo, eu acho que ela acabou me aproximando da... escrita acadêmica, né, da parte acadêmica propriamente dita. Porque até por essa questão de família mais pobre, então, tinha aquela coisa de querer fazer medicina como meio de alavancar socialmente todo mundo e tudo mais [grifos nossos].

A visualização de possibilidades de futuro nesse âmbito, principalmente com a experiência de participar da cerimônia de premiação em Brasília, foi um ponto forte de incentivo. Esse momento não só concretizou a conquista para as premiadas interlocutoras, como lhes proporcionou contato com diversas mulheres cientistas e em posição de autoridade (a exemplo da própria ministra da SPM). A chance de espelhamento em outras mulheres, que desencadeia uma noção de pertencimento ao meio, é um ponto essencial trazido por Shen (2013) como motivador individual. Através da articulação das próprias entrevistadas entre suas evocações e reflexões sobre a sucessão dos acontecimentos e como as atravessaram, fica evidente a influência do efeito do Prêmio na dimensão subjetiva e sua importância no sentido das escolhas tomadas:

[...] teve importância... emocional, psicológica, porque... é algo muito significativo você ganhar um prêmio, assim, na transição dessa... dessa vida

adolescente para a vida adulta. E a escrita sempre foi importante para mim, então aquilo validou algumas coisas para mim. Me ajudou a... andar um pouco de cabeça erguida. Nesse momento da vida que era delicado, era estranho... eu estava estranhando um pouco, também, o universo universitário e estar morando em outra cidade. Foi muito legal psicologicamente, nesse sentido [...] [grifos nossos].

O reconhecimento e a sensação de orgulho potencializada pela cerimônia, geraram nas premiadas um sentimento de pertencimento e de crença nas próprias capacidades quanto a produzir algo de relevância no mundo. A validação da sua capacidade intelectual promovida na ocasião incentivou muitas delas a continuarem estudando e a seguir os caminhos que propuseram a si mesmas, fosse em carreira acadêmica, profissional, ou mista como algumas seguiram. Não só isso como a observação da legitimação institucional do ideal de igualdade de gênero despertou/reforçou nelas um comprometimento pessoal com as mudanças sociais, especialmente no que tange a lutar por aquela igualdade, orientação da maioria que se voltou ao Direito, a área mais escolhida não só entre minhas interlocutoras como entre os premiados da categoria no geral (NIGS, 2016).

O contato com as autoridades femininas da SPM foi muito importante nesse processo de formação pessoal, fornecendo referências para espelhamento e projeção de possibilidades para seus próprios futuros, como fontes de inspiração. O contexto da cerimônia foi chave nesse sentido, espaço em que se deu a interação com essas figuras. Ele foi central não só para esse contato, mas pela vivência do reconhecimento que lhes estava sendo atribuído: *“Tem algo de muito valor... você premiar a escrita de meninas. Eu me senti assim: ‘meu deus, alguém valoriza o que... o que eu crio, o que eu falo, o que eu formo’.* Então, acho que foi especial nessas três vias, né. Emocional... ou melhor, social, acadêmica e emocional também [grifos nossos].” Esse evento foi evocado nos relatos das que o vivenciaram como um momento chave, sendo lembrado nas narrativas como reafirmador de potencial pessoal ou direcionador de percurso, como uma experiência que entre seus efeitos teve influenciar as escolhas de carreira.

Encontramos uma relação do Prêmio com a escolha dos cursos de graduação em dois sentidos principais: 1- a relação com a leitura e escrita das interlocutoras, atividades com as quais tinham afinidade que as motivou a participar do concurso, através do qual posteriormente receberam reconhecimento que lhes deu confiança para tomar a direção de carreira que acreditavam que se conectava mais com sua afinidade pessoal. 2- a identificação com a temática de igualdade de gênero que as levou a trabalhar novamente

com ele em seus trabalhos de conclusão (em alguns casos na pós-graduação também) e/ou em conjunto com grupos e núcleos de pesquisa durante a formação, além de voltar-se a ela e/ou incluí-la suas atuações profissionais.

Destaca-se que 12 entrevistadas fizeram o curso de Direito (35%), escolhido principalmente pela associação feita pelas interlocutoras entre ele e a atividade da escrita, pelo planejamento estratégico de obter a formação que acreditavam que melhor as prepararia para passar em um concurso na área da justiça, por um comprometimento pessoal com fazer mudanças sociais e por uma ramificação desta última motivação voltada à igualdade de gênero. Este curso é seguido, embora com grande diferença, de Letras e Comunicação Social (5 e 3 entrevistadas, respectivamente, 15% e 9%), duas alternativas que também têm a redação como um elemento importante.

Algumas entrevistadas se voltaram a áreas marcadas historicamente por dominação masculina (8 de 34, ou 23,5%), representadas pela sigla STEM, referindo-se a Ciência, Tecnologia, Engenharia e Matemática. Exceto um caso que se trata de uma segunda graduação (ainda em andamento), todas as outras interlocutoras que seguiram para essas áreas chegaram à pós-graduação, três delas seguindo carreira acadêmica e três trabalhando como docentes no Ensino Superior. Encontro aqui um reflexo de um ponto trazido entre as conclusões do levantamento do NIGS em 2015, em que se considerou “[...] possível que a aproximação com a temática de gênero pode ter contribuído para a problematização das representações sociais acerca das carreiras profissionais, é o caso de premiados homens cursando Serviço Social e mulheres estudando Engenharias” (NIGS, 2016, p. 32).

Ademais, o processo de escrita das redações significou para muitas um primeiro contato com pesquisa, um efeito estabelecido acima como parte do que a gestão do Prêmio visava promover. Esse contato foi um despertar tanto para a pesquisa de forma geral como para a possibilidade de trabalhar com o tema da igualdade de gênero nesse meio.

[...] esse prêmio... ele, com essa temática, me mostrou que questões que, eram vivenciadas, cotidianas, banais que passam por nós despercebidas... que na verdade isso é um objeto de estudo da sociedade. E exatamente existem pessoas que se debruçam sobre isso para tentar construir algo que seja menos... menos pior do que a gente vive, sabe [...] isso é um campo profissional, cara. Sabe, assim, isso é... eu não sabia disso, eu achava que isso... era só coisa da cabeça, entendeu? E jovem ainda, imagina, com 15, 16 são coisas que a gente vê, mas que a gente não tem como ter um olhar analítico... científico sobre isso. [...] Foi a partir daí. [...] essa escrita de

redação, ela foi a minha primeira escrita, é... que eu fiz. Fazia e refazia e tinha orientação da minha professora... foi muito parecido com uma monografia. Só que mini. [...] Foi meu primeiro contato, entendeu? [grifos nossos].

Esse efeito não se deu somente pela escrita da redação, mas também pela Iniciação Científica durante o Ensino Médio ligada à bolsa de estudos oferecida às premiadas, trazendo seu olhar para a pesquisa, apresentando-as à universidade e à academia como uma possibilidade tangível para seu futuro. Todavia, entre as 34 entrevistadas, apenas duas tiveram essa vivência promovida pelo Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero. Outras duas receberam a bolsa sem se vincularem a nenhum projeto de pesquisa e orientação. A maioria não pôde se beneficiar da bolsa porque já estava finalizando a etapa escolar quando receberam o prêmio e, segundo as gestoras escutadas, o CNPq não havia previsto bolsa a nível de graduação para estes casos.

Efeitos similares aos mapeados nesta seção foram encontrados também por Priscilla Pereira (2022), colega de núcleo, ao analisar impactos de alguns projetos de incentivo à entrada de meninas e mulheres na carreira científica, como a Chamada de Meninas nas Ciências Exatas, Engenharia e Computação, fruto da parceria entre o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e o Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações. Os resultados observados em comum são principalmente da visualização da possibilidade de inserção no campo científico, como algo tangível a se aspirar para as meninas beneficiadas, e da sensação de pertencimento advinda da representatividade feminina nesse meio com a qual tiveram contato a partir das políticas. Esses efeitos são, como outros pontos mencionados anteriormente, pontos em comum das histórias de vida trazidas em momento de entrevista, evidenciados pelas reflexões das próprias interlocutoras no resgate das suas memórias e reconstrução do devir da sua subjetividade frente às suas vivências.

Outras atividades de formação

Além das interlocutoras que fizeram Iniciação Científica em razão do Prêmio, houve diversos relatos trazendo vivências de pesquisa e demais atividades extracurriculares desvinculadas a ele contribuidoras para a formação acadêmica (como extensão, por exemplo), possibilitadas pelas instituições em que estudavam durante o Ensino Médio, destacando-se as que estudavam em Institutos Federais, cuja proposta engloba o estímulo às atividades científicas e culturais, configurando um “[...] lócus de

produção do conhecimento, com foco na pesquisa aplicada e na produção e transferência de soluções técnicas e tecnológicas para a sociedade, primando pelo desenvolvimento local” (Elisa Daminelli, 2018, p. 17). A participação em outros concursos (e recebimento de outros prêmios), Olimpíadas e nas atividades extra-curriculares diversas nessa etapa de escolarização evidenciam um perfil dedicado à vida acadêmica de parte da maioria das entrevistadas.

Além do impulso institucional na formação desse perfil, que implica por sua vez uma preocupação com a democratização do conhecimento e o retorno à sociedade, baseado na crença da educação como potencial transformador, e do incentivo familiar já abordado, salientamos a ação docente autônoma. Esta surgiu em peso nas narrativas com a figura da/o professor/a divulgando o Prêmio em sala de aula, através de um grupo de estudos e na orientação direta da aluna com afinidade pela leitura e escrita.

*[...] os dois anos eu me inscrevi muito por estímulo de uma professora de redação que tinha na escola que eu fazia o Ensino Médio. Ela gostava muito do que eu escrevia, ela me incentivava muito [...] se eu não me engano foi ela que me apresentou, inclusive. E ela me ajudou nos dois anos. **Eu escrevia, ela corrigia e tudo mais. Tendo esse papel aí de curadora comigo e também de incentivadora [grifos nossos].***

Os grupos de estudos foram espaços centrais para as premiadas que deles eram parte quando concorreram ao Prêmio, sendo esse o meio pelo qual ficaram sabendo da oportunidade e onde encontraram tanto orientação como a possibilidade de produzir em conjunto aos colegas. Nesse contexto, as/os docentes foram também centrais conduzindo as ações coletivas e individuais de orientação, de forma a promover um ambiente de desenvolvimento para as e os estudantes.

Essa participação em grupos de estudos e de pesquisa foi maior na graduação entre as premiadas, questão para a qual foi fundamental que a maioria tenha estudado em Universidades Federais, reconhecidas pelo fomento à pesquisa e extensão, formando recursos humanos para a ciência (Daminelli, 2018). Quanto a isso, apenas dois relatos trouxeram a não participação em nenhuma atividade extra-curricular. A mais presente nas narrativas foi a Iniciação Científica (15 delas foram bolsistas na graduação, 44% do total), seguida de perto pela aproximação com algum grupo de pesquisa (14 das entrevistadas, 41% do total)²²³. O envolvimento com pesquisa, como bolsistas, aproximando-se de

²²³ Esta participação foi incluída porque várias premiadas foram assíduas nas reuniões dos grupos, participaram

núcleos ou mesmo em intercâmbio (o caso de uma premiada) foi fundamental para que várias delas decidissem seguir para a pós-graduação, algumas vezes tendo nesse período o primeiro contato com a área de pesquisa na qual continuariam trabalhando no mestrado.

*[...] eu entrei para pesquisa e **descobri que meu caminho no Direito era um caminho um pouco mais heterodoxo, né? Então, eu... recebi uma bolsa de uma instituição francesa. Fui para lá, passei um ano lá e lá eu comecei a desenvolver a pesquisa sobre ética e justiça social. [...] E aí quando eu voltei para o Brasil, eu fiz meu TCC sobre o conceito de justiça em Nancy Fraser... nesse diálogo entre justiça e ética e no mestrado eu aprofundi um pouco mais [...] [grifos nossos].***

As bolsas de Iniciação Científica foram também lembradas como importantes para o sustento financeiro das premiadas durante sua formação, junto às de estágio (que apareceram 19 vezes) e ao trabalho remunerado, seja com contrato regular CLT ou *freelance* (20 vezes). Com exceção de uma interlocutora que deixou o emprego anterior para dedicar-se a finalizar a graduação, todas as demais estão atualmente inseridas no mercado de trabalho e a maioria (20, ou 59%) já fez concurso/s para tornar-se funcionária pública, provavelmente na busca por estabilidade. Apenas uma atua exclusivamente em pesquisa no momento, trabalhando para o governo de Auckland na Nova Zelândia. As demais que fazem/fizeram mestrado e/ou doutorado e são ou foram bolsistas desempenham atividades profissionais paralelas.

Quanto a essas entrevistadas, a maioria está inserida em instituições de ensino, tanto superior como básico, principalmente na docência. Além disso, das 19 que não seguiram para uma pós-graduação de teor mais acadêmico (mestrado e doutorado), a maior parte (12, ou 63%) fez especialização, o que reforça a constatação de que o perfil das premiadas é de comprometimento com sua formação, seja ela direcionada mais à pesquisa (através de cursos de mestrado e doutorado), seja ao mercado profissional (através de cursos de especialização).

Não só de comprometimento como de excelência nesse âmbito, o que é demonstrado por 6 das 9 que fizeram/fazem mestrado e 4 das 6 que fizeram/fazem doutorado serem bolsistas. Ademais, das que fizeram mestrado, 2 manifestaram intenção de seguir para o doutorado, e o número das que pretendem seguir para o mestrado é maior, 3 das graduadas e 1 das especialistas.

nas pesquisas desenvolvidas e até publicaram em conjunto, ainda que sem vínculo de bolsista do PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica) ou similar.

Finalmente, destaco as experiências de internacionalização das premiadas, que também reafirmam sua excelência: 14 delas fizeram intercâmbio (41%), 3 destas ainda durante o Ensino Médio. Os custos foram arcados por instituições privadas - como os bancos Bradesco e Santander e a ONG American Field Service (AFS)²²⁴ -, por orçamento particular e por órgãos públicos, através do programa Ciência Sem Fronteiras (MCTI, CNPq, CAPES, MEC e outros), das instituições de ensino estrangeiras, das embaixadas e um caso de bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Uma das premiadas foi intercambista através do programa Jovens Embaixadores, da Embaixada e Consulado dos EUA, que seleciona jovens provenientes do Ensino Médio da rede pública.

O programa Ciência Sem Fronteiras, implementado no governo Dilma entre 2011 e 2015, visava expandir a mobilidade internacional e promover o avanço da C&T, “[...] inovação e competitividade industrial” (BRASIL, 2011 *apud* Ferreira, 2012, p. 466) no país concedendo “[...] bolsas para as áreas consideradas prioritárias/estratégicas em universidades estrangeiras” (Ferreira, 2012, p. 466). Das beneficiadas por este programa (3 entrevistadas, 27% das 11 que fizeram intercâmbio durante o Ensino Superior), todas são pós-graduadas, duas delas tornando-se pesquisadoras (uma destas tendo passado a atuar no exterior) e uma atuando na indústria, demonstrando realização do estímulo proposto.

Considerações finais

Em suma, utilizando-se como recurso as histórias de vida das agraciadas pelo Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero, conhecendo suas reflexões sobre suas vivências e destrinchando o desenrolar de suas trajetórias, com atenção aos contextos em que estiveram inseridas e sua formação como sujeitas em relação com esses elementos, entendemos que embora não representando um determinante para que se voltassem à pesquisa, a política teve um efeito de inegável relevância: tornando-se um estímulo em direção ao Ensino Superior e na formação de um perfil de valorização do conhecimento e da formação acadêmica, ainda nos casos em que o contexto socioeconômico/de classe, demandando por um retorno mais imediato por renda, impeliu as entrevistadas a buscarem em seguida a inserção no mercado profissional no lugar do campo científico.

²²⁴ Disponível em: <https://afs.org/>. Acesso em: 31 ago. 2023.

Esse cenário resulta da validação intelectual experienciada pelas premiadas, reconhecendo-as como sujeitas capazes de contribuir à sociedade com produção de valor intelectual e de ideais, legitimação transformada individualmente por elas em orgulho e motivação para voltar seus esforços aos estudos. Além disso, o Prêmio promoveu um primeiro contato e aproximação para várias delas com a atividade de pesquisa, apresentando-as ao universo acadêmico como uma possibilidade. Por outro lado, observamos que um fator fundamental no processo foram também as demais políticas a favor da democratização e do incentivo à educação e produção científica: a interiorização das instituições federais de ensino, a criação do Prouni, o programa Ciência Sem Fronteiras, os programas de bolsa de doutorado sanduíche no exterior, dentre outras ações que, junto do Programa Mulher e Ciência, compuseram um modelo de política pública federal progressista comprometida com o desenvolvimento educacional e científico nacional.

Referências

BARROS, Carina Zacarias. **Construindo a igualdade de gênero: escrevivências, outras subjetividades e a (re) construção das identidades sociais juvenis**. 2023. Dissertação (Mestrado em Educação: Currículo) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: Currículo da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

BARROS, Carina Zacarias. **Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero: narrativas, escritas de si e identidade de gênero**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia), Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.

BOURDIEU, Pierre. Estruturas, habitus, práticas. *In*: BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 86-107.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. *In*: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, p. 122-155.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Os herdeiros: os estudantes e a cultura**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014, 171 p.

CONCEIÇÃO, Wellington da Silva. **Trajetórias de jovens de origem popular rumo à carreira acadêmica: mobilidade social, identidades e conflitos**. 2011. 161 p. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura Comunicação em Periferias Urbanas, UERJ, Duque de Caxias, 2011. Disponível em: <https://www.bdttd.uerj.br:8443/handle/1/10100>. Acesso em: 01 ago. 2023.

DAMINELLI, Elisa. **A pesquisa e a produção de conhecimento nos Institutos Federais de educação, ciência e tecnologia no RS: um estudo sobre a iniciação científica com estudantes do ensino médio técnico**. 2018. 280 f. Tese (Doutorado em

Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRGS, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/181860>. Acesso em: 08 set. 2023.

DESLANDES, Keila. Promovendo o feminismo pelo Estado: uma análise do Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero, da Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM). In: Seminário Internacional Fazendo Gênero, 2018, Florianópolis. **Anais do XI Seminário Internacional Fazendo Gênero: 13th Women's Worlds Congress**, 2017.

FERREIRA, Suely. Reformas na educação superior: de FHC a Dilma Rousseff (1995-2011). **Linhas Críticas**, [S. l.], v. 18, n. 36, p. 455-472, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/3962>. Acesso em: 8 set. 2023.

FONSECA, Claudia. Pesquisa ‘risco zero’: é desejável? é possível? In: GROSSI, Miriam; SCHWADE, Elisete; MELLO, Anahi; SALA, Arianna. **Trabalho de campo, ética e subjetividade**. Tubarão: Copiart; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018, p. 195-212.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004. 107 p.

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. **Cadernos Pagu** (3) 1994: p. 117 – 141.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: MANICA, Daniela; KOFES, Suely (org.). **Vidas e grafias: narrativas antropológicas entre biografia e etnografia**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015. p. 20-39.

KOFES, Suely. “Os papéis de Aspern”: anotações para um debate. In: KOFES, Suely (org.). **História de vida: biografias e trajetórias**. Campinas: Unicamp, 2004. p. 5-16.

LIMA, Betina Stefanello. **Políticas de equidade em gênero e ciências no Brasil: avanços e desafios**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2017. 307 p.

LIMA, Betina Stefanello. Um olhar sobre o prêmio Construindo a Igualdade de Gênero. In: GROSSI, Miriam Pillar; REA, Caterina Alessandra (org.). **Teoria feminista e produção de conhecimento situado**. Florianópolis: Tribo da Ilha; Devires, 2020. p. 109-134. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/217561>. Acesso em: 23 set. 2022.

MIGUEL, Sônia Malheiros. Nilcéa Freire: política para as mulheres, compromisso de todos os dias. In: DA SILVA, Janine Gomes *et al* (org.). **Falas, percursos, práticas e modos de (r)ex(s)istir**. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023. p. 30-56.

NIGS - Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades. **Volume IV - Trajetórias de premiados/as** redações de ensino médio. [Florianópolis: UFSC], 2016. Disponível em: <https://nigs.sites.ufsc.br/novo/trajetoria-dos-premiados-nivel-3/>. Acesso em 06 de ago. de 2023.

OLIVEIRA, Talita de. Educação e ascensão social: performances narrativas de alunos da rede pública federal na baixada fluminense. **Revista Indisciplina em Linguística Aplicada**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rila/article/view/27264>. Acesso em: 08 set. 2023.
PEREIRA, Priscilla Gusmão Pinto. Estudo do Edital CNPq/MCTIC No 31/2018 -

Meninas nas Ciências Exatas, Engenharias e Computação. **Relatório final PIBIC/CNPq 2021-2022**. Florianópolis, 2022. 37 p.

ROSTAGNOL, Susana. Antropología Feminista o cuando el adjetivo se torna substantivo. **Revistas Feminismos**. Salvador, v. 6, n. 1, p. 117-126, 2018

SANTOS, Laura Lima de Souza. Gênero e narrativas: uma análise do prêmio construindo a igualdade de gênero. **LexCult: revista eletrônica de direito e humanidades**, v. 3, n. 2, p. 147-164, out. 2019.

SCOTT, Joan Wallach. Experiência. *In*: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (org.). **Falas de gênero: teorias, análises, leituras**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999. p. 21-55.

SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. *Educação & Realidade*, [S. l.], v. 20, n. 2, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 6 ago. 2023.

SHEN, Helen. Inequality quantified: mind the gender gap. **Nature**, [s. l.], v. 495, p. 22-24, mar. 2013. Disponível em <https://doi.org/10.1038/495022a>. Acesso em: 24 fev. 2023.
SCHIEBINGER, Londa. Mais mulheres na ciência: questões de conhecimento. Apresentação de Maria Margaret Lopes. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 15, supl., p. 269-281, jun. 2008.

SCHWADE, Elisete; GROSSI, Miriam Pillar. Trabalho de campo e subjetividade: recuperando itinerários de diálogos. *In*: GROSSI, Miriam; SCHWADE, Elisete; MELLO, Anahi; SALA, Arianna. **Trabalho de campo, ética e subjetividade**. Tubarão: Copiart; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018, p. 9-18.

VAZ, Daniela Verzola. O teto de vidro nas organizações públicas: evidências para o Brasil. **Economia e Sociedade**, v. 22, n. Econ. soc., 2013 22(3), p. 765–790, dez. 2013.

52 O gosto da memória: reflexões a partir das fotografias de uma família mineira por Mariana de Carvalho Ilheo²²⁵

Resumo: Este trabalho tem como pano de fundo o tema da culinária e afetos tecidos a partir dela, evidenciando a relação entre memória e experiência sensorial por meio da comida – o que envolve aspectos como os espaços de socialidade e a transmissão de conhecimentos diversos, mas também gostos e hábitos compartilhados relacionados à alimentação em um determinado contexto. O objetivo é desenvolver uma reflexão antropológica sobre as potencialidades das fotografias para a produção de narrativas, considerando os atravessamentos entre memórias individuais e coletivas para o tema escolhido. O material analisado combina a imagens do acervo familiar com apontamentos pessoais e lembranças, além de relatos de pessoas próximas e questões observadas através da pesquisa etnográfica, partindo do sul de Minas Gerais. Nesse sentido, responde a uma tentativa de identificar as conexões entre a prática de um pequeno grupo de pessoas com as práticas alimentares regionais, tanto quanto a conexão destas com a chamada culinária tradicional mineira. Mas também tensiona aspectos metodológicos e aponta desafios para a pesquisa antropológica desde uma perspectiva “familiar”, tendo o estranhamento como um pressuposto e sem ignorar questões relativas à especificidade das fotografias e do acervo.

Palavras-Chave: Culinária; Fotografia de família; Memória; Narrativas; Antropologia.

Introdução: comida, cozinha e culinária mineira

A comida costuma faltar ou sobrar por motivos alheios ao apetite (DE ANDRADE, 2019, p. 51).

A culinária é a arte de fazer obras-primas que logo se desfazem. A cozinha de um país é comparável à sua língua, há línguas que jamais serão faladas (DE ANDRADE, 2019, p. 61).

Uma das sedes da nostalgia da infância, e das mais profundas, é o céu da boca. A memória do paladar recompõe com precisão instantânea, através daquilo que comemos quando meninos, o menino que fomos. O cronista, se fosse escrever um livro de memórias, daria nele a maior importância à mesa de família, a cidade de interior onde nasceu e passou a meninice. A mesa funcionaria como personagem ativa, pessoa da casa, dotada do poder de reunir todas as outras, e também de separá-las, pelo jogo de preferências e idiossincrasias do paladar –

²²⁵ Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/Unicamp) e bolsista CAPES. Membro do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/Unicamp). E-mail: marianacarvalho.i@outlook.com.

que digo? da alma, pois é no fundo da alma que devemos pesquisar o mistério de nossas inclinações culinárias (DE ANDRADE, 2012, p. 104).

Para um dos principais escritores mineiros, Carlos Drummond de Andrade (1902-1987), comida e culinária não são sinônimos, ainda que duas ideias remetam a um mesmo espaço, que é a cozinha. Sua definição de comida ultrapassa o cateter subjetivo, apontando não só para o que poderia se supor aspectos que determinam não só o fato de uma pessoa ter ou não com o que se alimentar, como deixa implícito aspectos que definem o próprio apetite no terreno sociocultural. O que passa pela formação dos gostos pessoais e padrões de consumo, diante de diferentes necessidades; por condições materiais que envolvem o plantio e o cultivo de espécies animais e vegetais para serem utilizadas na alimentação, bem como utensílios, técnicas, modos de preparo e hábitos informados em função do contexto de que uma pessoa ou grupo faz parte; mas também passa por dinâmicas de poder que impactam diretamente na relação com a comida na vida cotidiana. Aqui a experiência individual emerge como atrelada ao local, sendo este um fator de modulação da relação com a comida.

Já a culinária é colocada por ele no patamar de arte, cuja especificidade tem a ver com as particularidades do processo criativo do mesmo modo que com o produto que dele resulta – pois, diferente de outras artes como a pintura ou a escultura, a comida então logo se desfaz; não sem antes nutrir o corpo, deixando na memória permanentemente marcadas sensações que incluem o paladar, o que não se desfaz tão facilmente na medida em que passa a ser compartilhado. Entende-se tratar, em sua visão, de um saber-fazer que sobrevive de diferentes formas: com uma duração mais curta, se olhada da perspectiva material, com a necessidade de comer e o consumo de um alimento, mas também por estes serem em grande medida perecíveis; outra duração mais longa, quando tomada desde as memórias e das experiências despertadas, a partir do ato de alimentar-se junto a toda a ritualística que o envolve – e atravessa dimensões como as técnicas, os ingredientes e a preparação.

A tradução da comida em culinária, por sua vez, é lida como um tipo de linguagem: algo como elementos que se conectam a partir de lógica própria e a partir do que se torna possível estabelecer algum tipo comunicação, o que lhe assegura uma particularidade compartilhada por meio de uma identificação com os significados constituídos através de símbolos-ingredientes. Mas também é através da ruptura na identificação que se produz diferenças e separações – ou seja, servem para determinar diferenciações e classificações. Isso vai de encontro ao que assinala Claude Lévi-Strauss

(2009 [1968]) – em um ensaio clássico sobre a aplicação do método estrutural no qual aponta estruturas elementares comuns a todos os sistemas culinários, relacionadas às técnicas de cozimento e procedimentos utilizados para preparar alimentos entendidas como universais –, quando afirma que no plano da culinária as variações se dão a partir de contrastes sociológicos, econômicos, estéticos e religiosos, entre outros. A forma com que esse arranjo se desdobra e produz efeitos na organização e na estrutura social reproduzida pelos sujeitos, portanto, é sua particularidade (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 17). Essa particularidade é considerada como a linguagem particular através da qual uma sociedade traduz sua estrutura, podendo revelar também suas contradições, lida como um sistema conceitual que ordena a vida social (Idem).

Por meio da perspectiva de Drummond se observa que, em Minas Gerais, essa linguagem remete a relações culturais e históricas situadas. Pode-se reunir ou separar a partir do paladar; mas é certo que a culinária atua na mediação e produção de relações sociais, de apropriações do espaço, de organizações individuais e coletivas, de possibilidades de engajamentos sensoriais, de produção e de transmissão de conhecimentos. Da relação intrínseca entre comida e identidade emergem sabores particulares caracterizados em relação ao sistema traduzido como a culinária mineira, onde a cozinha é um espaço central. A importância da culinária é documentada não só na literatura e sua relação com a diversidade cultural é observada como parte do processo de formação social. Luis da Câmara Cascudo (2011) observa o atravessamento desta característica pela história da alimentação no Brasil: diversidade de receitas, sabores e texturas fruto do caldo cultural que compõe a culinária.

Quando o assunto é comida, em Minas Gerais, aparece em relatos históricos o consumo de alimentos como milho e mandioca desde antes da ocupação do território por portugueses (CHRISTO, 1984; 1977; FRIEIRO, 2021). O processo de colonização também se associa ao local a oferta de potenciais alimentos em função das atividades econômicas desenvolvidas e, por isso, gradualmente tem-se alterações e mudanças nos padrões alimentares. Diversos autores notam registros sobre o consumo de outras plantas – incluindo verduras, que hoje em dia se entendem como convencionais e sobretudo aquelas consideração não convencionais, como a vinagreira, taioba e a ora-pro-nobis, e frutas típicas dos biomas característicos, como o pequi do cerrado ou a jabuticaba da mata atlântica – e carne, especialmente de porco e galinha. Outro artigo apreciado de longa data é o queijo, assim como outros derivados de leite; a combinação entre o polvilho de mandioca, ovos e queijo rende a descoberta – cuja origem não é consensual – daquela que

talvez seja a comida mais emblemática para representar a culinária mineira: o pão de queijo. Também fazia parte do repertório documentado outros grãos como o feijão – este, junto com angu e couve, considerados a base do cardápio em boa parte do extenso território (FRIEIRO, 2021). E chama atenção – até os dias atuais – a variedade de doces, compotas e “quitandas”, ou seja, pães, bolos e outros quitutes que acompanham um bom café (CHRISTO, 1984; 1977).

A história de Minas Gerais é atravessada por rotas comerciais e um fluxo maior de pessoas com o desenvolvimento das zonas mineradoras nos moldes coloniais, enquanto uma característica rural e agrícola se mantém em outras regiões como a zona da mata e o sul – compreendido como uma região cultural específica, reconhecida por Antonio Candido (2017) como a Paulistânia, porção que engloba ainda o oeste paulista e o Vale do Paraíba, e onde se consolidou um estilo de vida próprio, a vida caipira; e, por conseguinte, um modo próprio de comer, a culinária caipira (DÓRIA E BASTOS, 2021). Após o declínio do ciclo do ouro se tornam rentáveis atividades como o cultivo de café e a criação de gado, além da produção de carne e de leite; nesse momento que a culinária se diversifica ainda mais, contemplando grande quantidade de produtos artesanais e manufaturados ligados às culturas alimentares. Conforme Martins, a culinária mineira é “[...] dinâmica, reelaborada, predicado resultante da grandeza física do território, diversidade de climas e abundância de recursos naturais, condições que produziram estilos de vida próprios em cada região” (MARTINS, 1991, p. 73).

Vale ressaltar a aproximação entre a consolidação do mito da mineiridade (ARRUDA, 1990) e o imaginário em torno da cozinha mineira. Como apontou Monica Chaves Abdala (2007), se identifica uma tendência, presente tanto na oralidade como em registros escritos – produzidos por viajantes estrangeiros, além de crônicas, ensaios ou outros tipos de texto produzidos por moradores –, para a associação entre comida, cozinha e as pessoas. Segundo ela, isso já aparece desde o século XIX e, durante a segunda metade do século XX tal trinômio se consolidou em meio a um esforço de preservação e difusão da identidade e dos modos de sociabilidade considerados tipicamente mineiros – ao que se somam os trabalhos de autores como Eduardo Frieiro (2021) e Maria Stella Libânio Christo (1977; 1984), integrantes de um grupo estruturado pelo governo do estado, em 1985 (ABDALA, 2007, p. 24). A percepção dessa associação revela que a culinária mineira típica faz parte de uma cultura mineira típica (Idem). E revela uma confusão entre as duas coisas, fazendo valer características de personalidade e temperamento atribuídas

a partir da cozinha, o que se desdobra, por exemplo, na construção de uma imagem estereotipada do povo mineiro.

Os livros de receita aparecem como testemunho dessas realidades, considerando as condições de sua produção; entendidos a partir de estilo narrativo e formato específico que desempenham uma função própria – a de transmitir conhecimentos sobre a arte culinária ao registrar e classificar os ingredientes utilizados, assim como os procedimentos necessários, técnicas e modos de preparo. Portanto, são materiais que traduzem elementos culturais e sociais dos processos de sentido, revelando uma lógica e linguagem; e que, ao mesmo tempo, estão relacionados a estratégias produzir e preservar os conhecimentos construídos através de um sistema culinário (BOMFIM et al, 2016; CHRISTO, 1984; 1977; DE MAGALHÃES, 2021; DE MORAIS, 2004; LIFSCHITZ E BONOMO, 2015; NUNES E NUNES, 2001).

Assim, o que passa a ser entendido como cozinha mineira vai muito além de um conjunto de hábitos alimentares ou do modo como a comida é preparada: tem a ver com convívio e relações sociais, atravessada por dinâmicas de poder; é associada com apropriações do espaço, tendo a cozinha e a casa como lugares privilegiados; diz respeito a relações com o mundo, entre e as pessoas e das pessoas com outros seres, como plantas e animais, mas também com o território enquanto uma extensão do próprio corpo; e tem a ver com operações intelectuais e corporais, envolvendo a memória e a produção de sensações, entre outras coisas. A culinária mineira emerge como criativa e amplamente diversa, atravessando a existência de forma integrada e muito além da comida.

Essa diversidade tem sido pensada como elemento constitutivo para o imaginário em torno do sistema culinário – o que, por sua vez, já é debatido desde a década de 1980 – e mobilizada para o reconhecimento da cozinha mineira como Patrimônio Cultural Imaterial no âmbito do estado. O processo de reconhecimento é atravessado por movimentos em diferentes sentidos. De um lado, o impacto das dinâmicas globais para o acesso de boa parte da população à alimentação básica em vista da insegurança alimentar como uma realidade histórica nos contextos brasileiro e mineiro, assim como modificações na alimentação com a introdução de ultraprocessados e da modernização no processo de produção de alimentos (DIEZ GARCIA, 2003). De outro, esforços voltados ao resgate e à preservação das tradições gastronômicas mineiras, o que envolve o surgimento do chamado turismo gastronômico e a criação de circuitos que contemplam experiências com produtos como queijos, cafés, azeites, vinhos e outros alimentos, englobando comida e bebida (GIMENES-MINASSE, 2013).

Nos últimos anos, são observadas ações ligadas à patrimonialização da culinária (SILVA, 2022), com o registro de saberes associados à preparação de alimentos em função da localização geográfica – como os Modos de Fazer Queijos do Serro e da Canastra – e a percepção da dimensão culinária em relação a outros bens de interesse, como as comidas de Festas e Celebrações. Isso acompanha um esforço sistemático do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG) para mapear os processos e produtos artesanais, ampliando o conhecimento sobre sua diversidade – que culmina na criação do Selo Cozinha Mineira e na produção do primeiro Dossiê para Registro dos Sistemas Culinários da Cozinha Mineira, abordando a importância do milho e da mandioca (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS, 2023). Também surgem iniciativas pontuais nas diferentes microrregiões e localidades (CORREA et al, 2017; DA SILVA CARDOSO E FARIAS, 2020; RIBEIRO, 2021; SILVA, 2016). No sul de Minas, alguns trabalhos apontam para esse campo pouco explorado: o das especificidades culturais associadas à cozinha e ao comer (FERREIRA, 2014; PINTO, 2017).

A memória aparece nesse debate como recurso para a construção da subjetividade, como um elemento mediador entre a memória individual e a memória coletiva (HALBWACHS, 1990). Ela também emerge como elemento fundamental para reativar modos de conhecimentos tradicionais e suas expressões – seja por sua presença na produção de registros históricos e representações, ou por sua capacidade de promover pertencimento gerando um engajamento sensorial a ser reativado por meio do exercício de lembrar. Para Jack Goody (2012 a), a memória está intimamente associada à produção de conhecimentos e esse processo tem a ver com operações distintas na medida em que passa, por exemplo, de uma transmissão transgeracional pautada na oralidade para uma transmissão escrita. Então a forma como a memória e os conhecimentos são transmitidos no âmbito de uma sociedade ou grupo cultural tem a ver com aspectos da linguagem e, sobretudo, de tecnologias que mediam essa experiência – o que inclui o corpo, outros suportes como os escritos e até mídias digitais.

A culinária parece uma importante dimensão ligada à identidade e à memória social de famílias (GUSMÃO E NERY, 2023; DE BARROS, 1989; SANTOS, 2005) – um agrupamento de relações subjetivas e pessoas que compartilham hábitos culturais informados por um contexto local. A cozinha pauta afetos e trocas através da comida, assim como atravessa momentos da vida cotidiana e marca eventos cíclicos individuais, a passagem da vida; além de festas e celebrações coletivas ou mesmo experiências

transitórias e que não chegam a se tornar tradicionais. A lembrança do gosto aparece como forma de registrar uma realidade dinâmica difícil de capturar, transitória, que perpassa a experiência de comer.

Esse tema tem a ver com os sabores, mas também com afetos e saberes tecidos através da culinária, evidenciando a relação entre memória e experiência sensorial por meio da comida, as formas de fazer e habilidades artesanais para sua preparação. Além de pensar na memória como objeto de conhecimento (VENSON E PEDRO, 2012), trata-se de notar a associação entre as sensações e a memória. Intersecção que permite experimentar estratégias para contemplar a produção e a transmissão de conhecimentos a partir da combinação de memória oral e escrita (GOODY, 2012 a; 2012 b). O que culmina na tarefa de compor uma cartografia afetiva das memórias culinárias familiares, ampliando as possibilidades narrativas sobre o cotidiano e as experiências. O recorte escolhido para tratar de tal tema responde a um interesse pelo resgate da culinária através das memórias associados à comida no contexto familiar. O objetivo deste projeto mais amplo é produzir narrativas e reativar lembranças associadas a espaços como cozinhas e quintais; recuperando elementos das paisagens, dos utensílios, dos ingredientes, dos processos, dos saberes, das habilidades e das receitas que culminam na preparação de uma comida, mas também utilizando o paladar como um gatilho para ativar memórias. Isso irá mobilizar posteriormente relatos e experiências narrados por pessoas do grupo familiar a fim de preparar esse inventário de forma colaborativa.

Este trabalho trata-se de um exercício reflexivo inicial conduzido por lembranças relacionadas à comida e aos hábitos alimentares no âmbito do grupo familiar; isso combina minhas próprias memórias com aspectos retomados a partir de imagens recolhidas através do acervo de familiares, nas quais podem ser vistos reunidos em torno de uma mesa para comer. Seu objetivo é desenvolver uma reflexão antropológica sobre as potencialidades das fotografias para a produção de narrativas, utilizadas como gatilho para acionar memórias relacionadas à culinária. Além de memórias pessoais, o material contemplado conta imagens do acervo familiar e questões observadas através da pesquisa etnográfica no sul de Minas Gerais (ILHEO, 2017; 2018; 2022). Nesse sentido, responde a uma tentativa de identificar conexões entre a prática de um pequeno grupo de pessoas com as práticas alimentares regionais, tanto quanto a conexão destas com a chamada culinária tradicional mineira. Mas também tensiona aspectos metodológicos e aponta desafios para a pesquisa antropológica a partir do cruzamento entre memória, modos de conhecimento, saberes e experiência sensorial através de uma etnografia engajada. Dessa

forma, pensar junto com as imagens do acervo fotográfico familiar (MAUAD E RAMOS, 2017) permite ativar a memória do gosto para evidenciar um conjunto de relações sobre a forma como a comida é feita ou como se come.

O gosto da memória

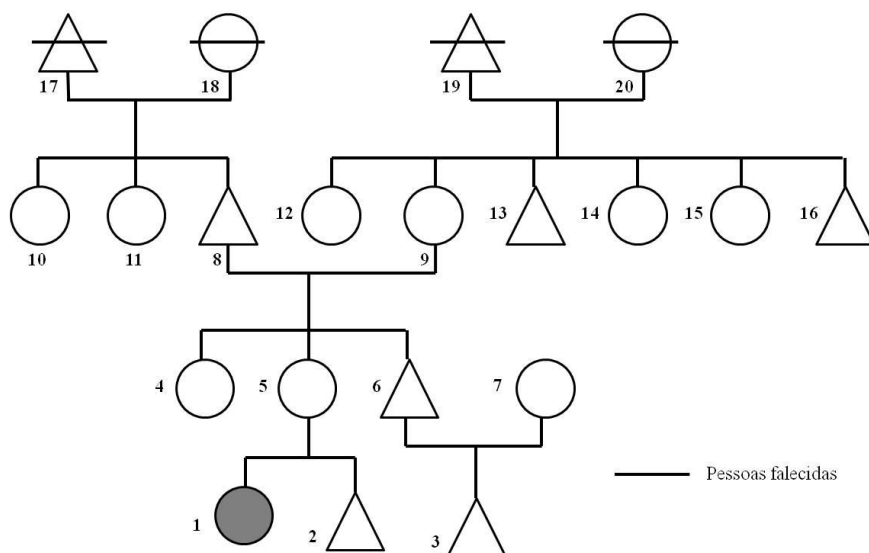
Foi através das tramas da benzedura que iniciei uma incursão etnográfica na região sul de Minas Gerais: tomando Campestre como cenário inicial e, a partir daí, seguindo um fluxo relacionado ao ritual (ILHEO, 2022; 2018; 2017). Busquei entender como esse fenômeno possibilita o emaranhamento de diferentes linhas – isto é, pessoas, materiais, animais, ideias, entre infinitas possibilidades – e entendimentos pautados pela forma como tais linhas se emaranham (ILHEO, 2022). Assim, considerando a habilidade de produzir cura e bênção como uma tarefa artesanal, por vezes relacionada a um dom divino herdado ou transmitido, desenvolvida com base em uma dinâmica de dádiva em que benzedoras e benzedores emergem como mediadores de trocas simbólicas e materiais. O que envolve preces, orações, simpatias, rituais e procedimentos curativos associados a coisas específicas – como tesouras, agulhas, panos, plantas, água, carvão, óleo, velas ou imagens de santos, aplicadas de acordo com um problema específico que se quer tratar – e privilegia uma costura entre aspectos do corpo, da mente, do espírito e do meio em que os sujeitos estão inseridos; bem como uma conexão com o sagrado e com saberes ancestrais, cuja especialidade faz com que sua realização se torne um ofício tradicional amplamente difundido na cultura brasileira.

Reflexões sobre as ações específicas e as ações gerais mobilizadas pela prática do benzimento – abençoar, bendizer e curar – mostram dimensões da cultura regional local como os saberes, as festas, do patrimônio cultural; os rituais e as manifestações da religiosidade e das devoções; mas também para simpatias, remédios e receitas da medicina popular (ILHEO, 2022; 2018). Se observa também a importância das mulheres para a manutenção da vida – costurando pelas brechas suas possibilidades de existência, o que também passa pela culinária. Nota-se a sobreposição entre ofícios artesanais; especialmente a especialização naqueles dedicados ao cuidado do corpo de mulheres e suas crianças, assim como possibilitam dádivas que nutrem sua existência tanto material, como espiritual (ILHEO, 2017). Assim, parteiras, benzedoras, curandeiras e ervateiras aparecem como figuras emblemáticas no imaginário social mineiro tanto quanto cozinheiras ou costureiras.

Aparece nesse contexto desde longa data a associação de determinadas tarefas com o que se imagina ser o papel social da mulher; isso torna evidente o que Yvonne Verdier (1979) verificou no interior rural da França, o entendimento de que coisas como costurar, lavar e cozinhar são “ofícios femininos” que acompanham as pessoas ao longo de todo seu ciclo vital, do nascimento à morte. Essa associação aponta ainda a apropriação destes espaços de socialidade destinados às mulheres, bem como estratégias criativas para burlar as limitações de cada época para produzir e transmitir saberes-fazer. Através desses espaços de convívio e das relações estabelecidas com outras mulheres é que o conhecimento circula.

Esse movimento de pesquisa exigiu aprofundar entendimentos sobre os modos de combinar as linhas, ou tecer a trama artesanalmente; seja através de rituais como o benzimento ou de diversos tipos de saber-fazer, como o bordado ou a costura (ILHEO, 2022, p. 25-6). Com isso, tem sido possível não só compreender hábitos e formas de vida em sua complexidade, como também ampliar a percepção acerca de um contexto familiar ou reativar a transmissão de saberes matrilineares para compreender sua importância na constituição de minha própria subjetividade e origem, ou atravessamentos na trajetória pessoal e de pesquisa.

Emprestar um olhar antropológico sobre tais questões fez com que pudesse refletir entre outras coisas sobre a composição do grupo familiar – tendo como referência as relações pelo lado materno –, diverso e composto por pessoas com quem tive convívio direto em uma mesma casa (**Pessoas 1 a 9**) ou indireto (**Pessoas 10 a 20**), conforme o diagrama (**Quadro 1**). Vale mencionar que nasci no ano de 1995 e morei até os 18 anos na zona urbana de Campestre. E que tive uma infância cuidada pelos avós maternos e as pessoas do núcleo familiar restrito, marcada por uma lembrança muito vívida das duas bisavós maternas, mas especialmente a mãe de minha avó. Nesse sentido, um referencial matriarcal pauta não só minha memória como também a dinâmica das relações familiares na qual o papel das mulheres não se restringe ao âmbito doméstico e ao cuidado, mas é diversificado.



1 – Mariana	6 - Edson	11 - Aliomar	16 – Alexandre
2 - Otávio	7 - Renata	12 – Edir	17 – Tarcísio
3 - Pietro	8 - José César	13 - Edwalto	18 - Juvencira (Cicia)
4 - Fabiana	9 - Maria Edith	14 - Elba	19 - José Jorge (Zeza)
5 - Flávia	10 – Dinorah	15 – Edna	20 - Maria Lina (Lia)

Essa família principal vai se ramificando em pequenos núcleos formados a partir das mulheres e suas próprias casas – sozinhas ou casadas, constituindo grupos menores nucleados. Nossa família é composta por pessoas brancas e pardas da classe trabalhadora, que carrega influência italiana marcada pela figura de Dona Lia (**Pessoa 20**) – que era costureira, cozinheira e benzedeira, entre outras coisas. Sua casa, desfeita após sua morte, era o local onde se reuniam suas outras filhas e filhos, com os respectivos genros e noras, depois netos e bisnetos. Além de ter sido referência na formação de novas casas com seus hábitos e costumes, esse espaço permitia também a circulação de saberes e sua transmissão entre suas filhas e netas – incluindo minha avó (**Pessoa 9**) e minha mãe (**Pessoa 5**), chegando até mim. Entre um dos principais aspectos desses saberes, tem-se uma memória subjetiva compartilhada em relação à culinária, a lembrança do gosto da comida, e aos modos de fazê-la – mais que aos ingredientes, ainda que se observam a importância de sua qualidade e a influência de elementos sazonais regionais no cardápio familiar.

Uma das estratégias escolhidas para ampliar esse movimento tem sido olhar para as coisas da casa, que revelam aspectos narrativos da história da família. O que inclui imagens reunidas a partir do acervo fotográfico familiar, que contempla fragmentos de acervos guardados pelas mulheres da família e tem como principal referência a casa de meus avós maternos, com registros de sua vida e a de seus filhos e netos. A essas imagens

somam-se ainda fragmentos de um acervo de seus pais e familiares de núcleos afins; com a morte de pessoas mais velhas e suas casas desfeitas, tais lembranças entre outros pertences são distribuídos entre a família para cultivar essas memórias afetivas. Nesse conjunto há imagens mais antigas que remetem ao segundo e terceiro quartos do século vinte, mas a grande maioria retrata a vida da família já no núcleo urbano, durante as décadas de 1970, 1980, 1990 e 2000, chegando até 2010 já com uma redução considerável em substituição às fotografias digitais. Além de fotos soltas, algumas delas se encontram organizadas – alguns intencionalmente e outras não – em álbuns, alguns de papelão com sacos de plástico transparente, do tipo que era recebido de brinde junto a revelação de filmes em mini rolos, com a popularização das câmeras portáteis analógicas. São registros de eventos significativos para sua família e flagrantes da comensalidade que orientava a lógica no espaço dessas casas.

A culinária aparece como uma dessas dimensões que emerge desse esforço reflexivo e de pesquisa, na medida em que pude crescer e ser alimentada nesse contexto, compartilhando o gosto pela “culinária caipira” tradicional e muitas lembranças saborosas. Assuntos culinários também se materializam através de uma série de imagens que compõem esse acervo familiar. Um tipo de foto recorrente nesse conjunto de imagens ainda não catalogado minuciosamente, das que não se reconhece a autoria, é o registro do momento das refeições em dias de reunião dos núcleos familiares, em ocasião da chegada de alguma visita da família estendida ou amigos, bem como de eventos como Semana Santa e Natal, aniversários ou batizados. A partir de uma seleção de algumas delas, alguns pontos podem ser elencados.

O primeiro ponto diz respeito à organização da casa que recebe todos os núcleos do grupo familiar, a casa da mãe; mas que também era pensão e servia marmitas para pessoas mais chegadas, local para a realização de benzimentos em todas as pessoas ou ainda paragem para a peregrinação de Folias de Reis, por obra de seu marido, o Vô Zeza. Lembro que a disposição espacial da casa contemplava um terreno duplo, onde se distribuía os cômodos em torno de um quintal rodeado por um canteiro de flores; a presença de uma mesa com cadeiras e de diversos bancos indicava logo que aquele era um espaço de fluxo por onde muita gente passava, sentava e, obviamente, comia. O lado de dentro, era visto como a casa: incluía o quarto de Vó Lia e mais dois quartos coletivos, onde ficavam filhos e netos que moravam fora e vinham de visita, assim como um quarto menor destinado à hospedes mulheres, que eram acomodadas de modo a compartilhar a estrutura e a intimidade da família; havia sala de estar e de jantar, um banheiro, além de

uma cozinha com fogão, pia geladeira e armários que era utilizada apenas para comer algo fora de hora, ou então quando todas as mesas da casa estavam sendo ocupadas simultaneamente, em uma comemoração. Do lado de fora, havia nos fundos uma horta e um forno de barro rústico, que quase não era usado; ao lado ficava área de lavar roupas, que eram estendidas no quintal, e a despensa; e também alguns quartos destinados a hóspedes homens que alugavam por temporada, quando chegavam a trabalho na cidade, pagando pela moradia e pelas refeições diárias. Todas as refeições eram feitas e servidas, para familiares e hóspedes – e eventualmente para pessoas que parassem sem qualquer distinção entre elas – em um anexo chamado por todo mundo de “casinha”: havia um fogão à lenha vermelho, um fogão à gás vermelho ao lado da janela e da pia, também vermelha, uma geladeira (vermelha); depois passou a ter um armário que não poderia ser de outra cor; havia também uma mesa grande, com cerca de oito cadeiras e que frequentemente acomodava mais de dez, que eram trazidas para perto na hora de comer. Assim, a cozinha era a casinha; e a casinha era ainda local onde as pessoas se reuniam para conversar, para resolver problemas, para tomar decisões, para dar risadas...

segundo ponto é a relação que cada pessoa e que o grupo familiar estabelece com o espaço da casinha, e que fica nas entrelinhas das fotos, considerando aspectos como a divisão do trabalho – onde a matriarca era a chefe da cozinha, com quem filhas e noras contribuíam enquanto aprendiam seus artifícios culinários – e a socialidade em torno da mesa e do fogão; sendo o fogão a lenha ele próprio um personagem dessas narrativas, possibilitando trocas em seu entorno e encontros e narrativas atreladas à transformação através do fogo. As imagens documentam a disposição de utensílios, artefatos e objetos mobilizados para a arte de cozinhar; assim como coloca em primeiro plano o centro da mesa de refeição. Logo, o terceiro ponto remete às formas de comer – com a mesa quase sempre cheia de alimento e de afetos; muitas vezes, sendo necessário emendar uma mesa em outra ou então ocupar as mesas existentes em outros espaços da casa e mesmo improvisar locais para sentar e comer – e à comida que se come. Outro aspecto relatado nesse contexto é o fato de que, antigamente, muita comida era recebida como presente ou como retribuição em um sistema de dádivas; que era posteriormente preparada e revertida em uma refeição compartilhada. Nestes detalhes é que reside o que venho chamando de sacralidade nas relações cotidianas (ILHEO, 2022).

A comida, por sua vez, contempla refeições como café da manhã e principalmente o café da tarde – quando costuma ser a hora das quitandas –, ainda que as fotos sejam de outros tipos de refeições: o almoço, uma reunião mais corriqueira, e o jantar, geralmente

escolhido com uma motivação comemorativa. Nas refeições intermediárias o cardápio costuma contemplar produtos feitos com polvilho, como biscoitos fofos e secos, com farinha de trigo – como pães, bolos, bolachas, roscas – e com fubá de milho, como a broa; tudo isso acompanhado de café e laticínios, incluindo leite, manteiga e queijos frescos. Outra coisa servida nestes momentos é o chá, uma infusão – especialmente das folhas secas – que pode servir como alimento, mas também como remédio, revelando a sobreposição de propriedades alimentares e medicinais de plantas como hortelã, camomila, erva cidreira e alecrim (Cf. ILHEO, 2022; 2017). Algumas dessas plantas servindo não só como chá, mas como tempero – como o alho –, juntamente com a cebola para refogados e outras coisas para preparos salgados como limão e pimenta, salsinha e cebolinha; ou ainda o uso de especiarias como cravo e canela para doces em geral, tanto durante a cocção como na finalização. As frutas aparecem tanto entre refeições – como lanche, como no caso de banana, maçã, mamão, maracujá e jabuticaba –, como sendo o principal ingrediente para a doçaria. Os doces aqui preparados substancialmente à base da fervura com açúcar, na forma de geleias, compotas e doces de corte; além do leite, tem-se a utilização da cidra, da abóbora, do figo, do coco, da goiaba e do marmelo para essas preparações, além de outras culturas sazonais regionais, como o marolo, que serve também para licor. O queijo aparece não só na base de outras receitas doces mais elaboradas, geralmente assadas, ou como acompanhamento de doces de fruta; mas também vai bem com comidas salgadas. Já nas refeições principais, costuma haver verduras e hortaliças cultivadas no quintal em forma de salada, como couve e alface, além de outras que são compradas para serem cozidas, como tomate, cebola, batata, mandioca, abobrinha; arroz e feijão são a base e podem estar acompanhados por outras variedades, a fim de aumentar sua sustância – como angu, maionese de legumes, farofa, macarrão ou nhoque ao molho de tomate e queijo “relado”, como a Vó Lia dizia. A carne é de galinha, incluindo ovos, e de porco, incluindo alguns embutidos como o chouriço – preparado com sangue suíno cozido – ou a “carne de lata”; o consumo de carne de peixe e de vaca é menos frequente. Para acompanhar, além de suco e refrigerante, as bebidas com álcool são escolhidas para celebrar e são cerveja ou vinho. Também há aspectos relevantes como os pratos típicos relacionados ao calendário agrícola local – como a preparação de pamonha, curau e bolos com milho verde – e ainda aspectos alimentares relacionados ao calendário religioso, como a interdição do consumo de carne vermelha durante a quaresma como forma de penitência.

Outros pontos ficam como ponto de continuidade para as reflexões desdobradas a partir desta; por exemplo, uma mais geral relativa ao desenvolvimento dos gostos a partir das origens geográficas do grupo familiar e do contexto regional, assim como das tradições culturais dos familiares ancestrais. Tratar a culinária com uma abordagem que a trata como uma prática artesanal que pressupõe habilidades específicas sobre os modos de preparo e sua transmissão, associadas a tecnologias específicas e que possibilita a produção de memórias geracionais em torno da comida. Também interessa compreender futuramente detalhes como os utensílios de uso doméstico no espaço da cozinha e da casa, sua percepção enquanto objetos de memória – sejam através das coisas herdadas ou de objetos específicos que remetem a elas – e de desenvolvimento do saber-fazer comida. A isso está atrelada uma reflexão a respeito da produção desses conhecimentos e de sua transmissão a partir de espaços de convívio, de socialidade e de lembranças entre as mulheres da família. Disto pretende-se desdobrar uma cartografia afetiva e coletiva da culinária familiar.

De todo modo resta uma pergunta para a qual não se pretende achar a resposta definitiva, ou ao menos experimentar infinitas possibilidades para respondê-la: afinal, a memória tem gosto de quê?

Considerações finais

Este trabalho parte do interesse em estudar o tema da culinária e afetos tecidos a partir dela, evidenciando a relação entre memória e experiência sensorial por meio da comida. O contexto escolhido para situar as reflexões parte do sul de Minas Gerais, envolvendo relações familiares e a própria perspectiva como parte desse grupo familiar junto com movimentos possibilitados pela pesquisa etnográfica na região, considerando a busca por especificidades desse local e seus cruzamentos com as trajetórias familiar e individual. A memória aparece como um elemento central para este exercício, que consiste em uma primeira aproximação ao tema visando o desenvolvimento posterior de outras etapas de uma pesquisa mais aprofundada, pensando no resgate da culinária afetiva através das memórias e do registro dos saberes e fazeres associados à comida familiar. Projeto que envolve não só o tratamento adequado do acervo fotográfico, como a ampliação das narrativas sobre a culinária de uma família mineira, dentre as inúmeras que existiram e existem. Essa primeira reflexão evidencia uma figura feminina matriarcal como fio condutor que emaranha o convívio e comensalidade ao fazer de sua casa um espaço de trocas, por onde circulavam sua família e quem mais chegasse. A partir desse

núcleo se replicam os saberes e fazeres associados à culinária, assim como se transmitem os gostos e um repertório que tem seus próprios segredos e receitas, relacionados ao sistema culinário mineiro e às particularidades regionais. As fotografias aqui oferecem possibilidades narrativas que recriam, pela memória, as relações e elementos presentes no que envolve a comida e a cozinha; mas, especialmente, servem para ativar uma “memória do gosto”, relacionada à lembrança daquilo que foi vivido e compartilhado.

Referências

ABDALA, Mônica Chaves. **Receita de mineiridade: a cozinha e a construção da imagem do mineiro**. Uberlândia, MG: EDUFU, 1997.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. **Mito da mineiridade: imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil**. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1990.

BOMFIM, Filomena Maria Avelina; GOUVÊA, Laura Vaccarini; VICENTE, Vanessa Carolina. “A Culinária Mineira: Signo Da Identidade Cultural De Minas Gerais”. **Razón y Palabra**, v. 20, n. 94, p. 487-512, 2016.

CANDIDO, Antonio. Os parceiros do Rio Bonito. 12 ed. Rio de Janeiro, RJ: Ouro sobre Azul; São Paulo, SP: Edusp, 2017.

CASCUDO, Luis da Câmara. **História da alimentação no Brasil**. 4 ed. São Paulo, SP: Editora Global, 2011.

CHRISTO, Maria Stella Libânio. **Fogão de lenha: quitandas e quitutes de Minas Gerais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

CHRISTO, Maria Stella Libânio. **Minas de forno e fogão**. São Paulo, SP: Editora Ática, 1984.

CORRÊA, Ana Alice Silveira; QUINZANI, Suely Sani Pereira; DE MELO, Zenir Aparecida Dalla Costa. “Doce bordados de Carmo do Rio Claro: patrimônio artesanal das doceiras mineiras”. **Contextos da Alimentação–Revista de Comportamento, Cultura e Sociedade. São Paulo: Centro Universitário Senac**, v. 5, n. 2, p. 49-62, 2017.

DA SILVA CARDOSO, Virginia Arlinda; FARIAS, Rita de Cássia Pereira. “Patrimonialização das tradições gastronômicas de São Bartolomeu, Minas Gerais, como fomento ao turismo e à identidade cultural”. **Patrim. e Mem.**, v. 16, n. 2, p. 313-342, 2020.

DE ANDRADE, Carlos Drummond. **O avesso das coisas**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.

DE ANDRADE, Carlos Drummond. “Céu da boca”. In: **A bolsa e a vida**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.

DE BARROS, Myriam Moraes Lins. “Memória e família”. **Revista Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, 1989, p. 29-42.

DE MAGALHÃES, Sônia Maria. “A escrita culinária em Minas Gerais nos séculos XIX e XX: o caderno de receitas de Plautina Nunes Horta”. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 72, p. 133-160, 2021.

DE MORAIS, Luciana Patricia. **Culinária típica e identidade regional: a expressão dos processos de construção, reprodução e reinvenção da mineiridade em livros e restaurantes de comida mineira**. Dissertação de Mestrado em História Social. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2004.

DE MORAIS, Luciana Patricia. “Comida, identidade e patrimônio: articulações possíveis”. **História: questões & debates**, v. 54, n. 1, 2011, p. 227-254.

DIEZ GARCIA, Rosa Wanda. “Reflexos da globalização na cultura alimentar: considerações sobre as mudanças na alimentação urbana”. **Revista de Nutrição**, v. 16, n. 4, 2003, p. 483-492.

DORIA, Carlos Alberto; BASTOS, Marcelo Correa. **A culinária caipira da Paulistânia: a história e as receitas de um modo antigo de comer**. São Paulo, SP: Fósforo, 2021.

FERREIRA, Ana Cláudia Fernandes. “Uma Especialidade Culinária do Sul de Minas e a Demanda pela Patrimonialização”. In: ORLANDI, Eni P. (org.). **Linguagem, Sociedade, Políticas**. Pouso Alegre, MG: UNIVÁS, 2014, p. 121-138.

FRIEIRO, Eduardo. **Feijão, angu e couve**. 2ª Ed. Belo Horizonte, MG: Editora Garnier, 2021.

GIMENES-MINASSE, Maria Henriqueta Sperandio Garcia. “Comida como cultura? Notas sobre a patrimonialização alimentar e sua relação com o turismo gastronômico”. **Gestión Turística**, n. 19, 2013, p. 41-56.

GOMES, Paulo César da Costa; RIBEIRO, Letícia Parente. “Cozinha geográfica: a propósito da transformação de natureza em cultura”. **Espaço e Cultura**, n.29, jan/jun, 2011, p. 69-81.

GOODY, Jack. “A memória escrita e a memória oral: a importância do ‘lecto-oral’”. In: **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 a, p. 142-150.

GOODY, Jack. “A receita, a prescrição e o experimento”. In: **A domesticação da mente selvagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 b, p. 139-154.

GUSMÃO, Laís Silveira; NERY, Maria Salete. “O cozinhar na construção de identidade e de uma memória social de famílias”. **Observatório de la Economía Latinoamericana**. 21(8), 2023, p. 8239–8250.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, SP: Vértice, 1990.

ILHEO, Mariana de Carvalho. **Benzimento em movimento: materialidade, bênçãos e curas no sul de Minas Gerais**. São José dos Campos, SP: CECP / FCCR, 2022.

ILHEO, Mariana de Carvalho. “Senhoras do sagrado, médicas do povo: a atuação das benzedeadoras em Campestre (MG)”. **Koan – Revista de Educação e Complexidade**, ed. 5, 2017, p. 109-130.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS. Dossiê para Registro dos Sistemas Culinários da Cozinha Mineira: o milho e a mandioca. Belo Horizonte, MG: IEPHA, 2023.

LÉVI-STRAUSS, Claude, “Le triangle culinaire”. **Le Nouvel Observateur Hors-Serie**, novembre-décembre, 2009, p. 14-17.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro; BONOMO, Juliana. “As quitandadeiras de Minas Gerais: memórias brancas e memórias negras”. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 51, n. 2, p. 193-200, 2015.

MAUAD, Ana Maria; RAMOS, Itan Cruz. “Fotografias de família e os itinerários da intimidade na história”. **Acervo**, [S. l.], v. 30, n. 1, p. 155–178, 2017.

MARTINS, Saul. **Folclore em Minas Gerais**. 2ª Ed. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 1991.

NUNES, Maria Lúcia Clementino; NUNES, Márcia Clementino. **História da arte da cozinha mineira por dona Lucinha**. Belo Horizonte, MG: Ed. da autora, 2001.

PINTO, Liliane Faria Corrêa. “A comida como patrimônio no ICMS Cultural mineiro: o Pastel de Farinha de Milho de Pouso Alegre, a Queca de Nova Lima e os Biscoitos de São Tiago”. In: **Anais do XXIX Simpósio Nacional de História**, 2017, 12p.

RIBEIRO, Isadora Moreira. **Do tabuleiro aos festivais: a tradição culinária das quitandas de Minas Gerais**. Tese de Doutorado em Extensão Rural. Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, MG: 2021, 125p.

SANTOS, Carlos Roberto A. “A alimentação e seu lugar na história da memória gustativa”. **História: Questões e debates**. Curitiba: Editora UFPR, n.42, p.11-31, 2005.

SILVA, Inácio Andrade. **Patrimonialização, tradição e transmissão: o caso do saber-fazer doces artesanais no distrito de São Bartolomeu (Ouro Preto/Minas Gerais)**. Dissertação de Mestrado em Extensão Rural. Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, MG: 2016, 148p.

SILVA, Inacio Andrade; SOUZA DE DEUS, José Antonio. “A patrimonialização alimentar em Minas Gerais: da memória à política pública.” **Colóquio do Museu Pedagógico**, v. 14, n. 1, 2022, p. 456-460.

VENSON, Anamaria Marcon; PEDRO, Joana Maria. “Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia”. **História Oral**, v. 15, n. 2, 2012.

VERDIER, Yvonne. **Façons de dire, façons de faire: la lingère, la couturière et la cuisinière**. Paris: Gallimard, 1979.

Jejuador aberrante da arte: a importância de conquistas a realidade que é nossa por Karoliny Flor de Medeiros²²⁶

Resumo: No conto o artista da fome, Kafka fala do artista enquanto jejuador, e diante de toda a vigia é o único que poderia ser espectador totalmente satisfeito do próprio jejum. Portanto, o artista fica durante quarenta dias sem comer e sua privação se transfigura em glória de continuar se privando, a fim de com paciência superar a si mesmo. A multidão não mais se interessa pelo artista e no fim de sua vida ninguém mais contava seu desempenho ao longo dos dias. O conto se assemelha aos movimentos aberrantes que socialmente faz morrer o que não é necessário para a potência da vida, sendo assim, ser artista é ser jejuador aberrante e estar na linha tênue, algo que para Deleuze é a vida que implica a morte de algo dentro de cada pessoa para que a vida seja liberada, é saber morrer em vida. Uma vida que contagia a maneira de pensar em perspectiva animada, de modo que a presença seja contágio. Portanto, não basta apenas resistir por meio de linhas de fuga, mas como ser capaz de pensar, imaginar, sonhar e criar? A arte na maneira de ser não se apresenta de maneira oposta do mais cotidiano, mas sim pensar em pleroma, cuja plenitude do mundo se enriquece a cada novo gesto. Dessa maneira, torna-se mais real a existência da qual temos direito de legitimar nossa presença, sendo assim, a experiência artística tem uma intensa relação social. O artista da fome representa a animalidade e a corporeidade a qual nos conectamos com a arte, sendo por meio do divertimento, do riso, e do prazer carnal. Nenhuma pretensão de divinação ou criação, mas a pura presença com a qual o jejuador pacientemente se coloca sob o olhar da multidão, sem legitimidade social por meio do sublime, de acordo com Kafka, resta a confirmação de sua existência e a conquista da realidade que lhe falta. Fazendo do corpo o palco para a ocupação da arte de existir.

Palavras-Chave: Corpo; contágio; arte.

Para Clifford Geertz os artistas mais integrados analisam a produção de elementos formais artísticos com base em uma enorme amplitude de representações, pois, para uma compreensão mais vasta era preciso considerar a experiência artística localizando seu

²²⁶ Licencianda de ciências sociais na UFRJ, bolsista de iniciação científica fomentada pela FAPERJ e orientanda do professor doutor André Bocchetti

poder estético nas relações estabelecidas com os sons, as imagens, os volumes, os temas e os gestos.

Segundo o autor, a arte não significa a mesma coisa em diferentes partes do mundo, apesar de sua potência emocional. Por meio de tambores, pinturas, cantos e danças há a presença de diferentes modos de estar no mundo, nesse caminho de arte e vida se torna transmodal pois se relacionam inseparavelmente.

Signos traçados em sociedade cujo valor não está na finalidade da obra, da sua contemplação, mas na relação estabelecida e em seu potencial de transformação. A variedade com a qual a arte se apresenta tornando-se uma experiência dinâmica e diversa que é apresentada em modos visíveis, tangíveis, audíveis e revelam o gosto que formam tais sentidos.

Assim acontece com a estética que utiliza categorias transculturais, pois arte e vida não se excluem, mas são íntimas e indissociáveis. Maria Acselrad em seu livro *Viva Pareia! Corpo, dança e brincadeira no cavalo-marinho de Pernambuco* diz que pensar a antropologia da arte só é um caminho viável quando também é ao mesmo tempo uma antropologia da vida, na qual não é pensada a finalidade da arte ou o genial criador da obra, mas toda a elaboração e relação, orientada histórica e culturalmente pela percepção de vida.

Entretanto, não trabalho com essa imagem, trabalho com a imagem de quem venceu. Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais. (Bispo, Antonio. 2018. Pág 9)

Para o autor Antonio Bispo pensar em contracolônização é reeditar as rotas a partir das matrizes, a confluência e transfluência de saberes se relacionam intimamente com o cosmos. De modo que toda a natureza também constitui cada ser, a arte se articula com a memória e a identidade de um bem viver orgânico.

Nessa cosmovisão o pensamento é cultivado a partir de pertencimentos, a produção de saber não mono, nem linear, muito menos vertical. Mas é baseado na oralidade que tem poder, atitude e relação inseridos na palavra. O pensamento é circular, não tem fim, mas sempre pode recomeçar em rodopios, curvas e dimensionando o espaço.

Os espaços e movimentos abrem caminhos e incluem diferentes trajetórias e constantemente se enriquece com cada criação que se junta. No trecho destacado, o autor

parte da memória e da história que escolhe contar de quem venceu. Além de sua resistência, destaca tudo aquilo que ainda vive, apesar de tantas destruições.

A autora Leda Martins fala da performance contida nas oralituras, utilizando o termo teórico conceitual encruzilhadas ela traz consigo outras possibilidades de leitura. O tônus da narração que prova o sabor da textualidade oral, sem ser algo imitado. Sendo assim, a inscrição dos saberes orais não se tornam meramente conhecimento escrito, mas inscrito de outros modos, inscrição que acontece no corpo e pelo corpo.

Na performance corporal há a inclusão da voz, e o corpo se torna lugar da inscrição da memória, havendo a tradução da performance oral e do saber, tal como Bispo fala sobre ser um tradutor de seu povo, aqui para Leda a tradução assume gesto, movimento e se torna a relação estabelecida com o entorno.

Nesse cenário, a escuta se torna presente como caminho para outras histórias serem contadas, adaptadas e continuarem vivas, pois o corpo de quem recebe as contações se torna incluso nas histórias que sempre se atualizam ao serem contadas, e nesse movimento porosamente afeta outros corpos que se inscrevem e recebe a palavra.

Contar história é recriar, no fazer cotidiano de continuar vivendo, pode ser bem simples,mas não deixa de ser uma maneira de continuar existindo. E nessa memória corporal repleta de correspondência, restauramos vivências. Enunciar algo no mundo é criar, invocar existências. O silêncio, desse modo, tem poder também. Assim como os olhos e gestos artesanalmente conduzem as histórias.

Dialogar com a memória pode ser um gesto testemunhal, cuja tarefa de narrativa compõe um compromisso coletivo e complexo dentro da política da memória. Ainda com a impossibilidade de falar e toda violência que uma sobrevida sugere, é gerado também o desejo de renascimento. Essa construção simbólica da vida da sobre-vida à vida e a cena ganha tridimensionalidade.

Cada vez fica ainda mais urgente convocar a outros modos enunciativos, de atenção, de escuta e o que é atravessado por dimensões de corporalidade. O que é e tudo aquilo que deixa de ser fazem parte do mesmo processo, inclusive quando pensamos no gesto testemunhal, ele é uma mistura de temporalidades, é o tempo espiralar e a continuação da vida, retomando o presente para pensar o passado que gesta futuros. Pois o acontecimento tem dobras e retornos cíclicos, que partem das coisas, cria um estado de coisas e se efetuam nelas segundo Deleuze.

O sobrevivente assume o papel de tradutor que está submetido a um duplo vínculo. Tendo um corpo estranho dentro do corpo do sobrevivente. E não só tentar viver outra

vida, mas imaginar outros cenários de mundos possíveis é um ato político. A montagem da memória é algo artístico. Pois é quase manual a qualidade com a qual escolhemos relatar.

“Nos seus olhos embaciados persistia a convicção firme, embora não mais orgulhosa, de que continuava jejuando” (Kafka, Franz. 1988. Pág 19).

Utilizo o exemplo do artista da fome como alguém beirando a vida, mas que não tem só suas forças consumidas, como também a sua legítima existência. A superficialidade das coisas vivenciadas por ele é lida como testemunho possível, pois é inclusive na casca que a árvore se exprime. Dentro da legitimidade de vida, memória e narração, a pele pode ser testemunha para qualquer condição de dialogicidade.

Portanto, partindo do gesto testemunhal, a presença do artista, sua impossibilidade de relatar dão continuidade ao jogo do que fica e do que parte. O trecho destacado é a confirmação de que através da maneira com a qual olhou, o artista pode responder a pergunta do inspetor.

Jogo de sensibilidades que acontecem por meio do olhar, muita das vezes é no meio de zonas inabitáveis que o discurso poético surge, ainda que seja por meio de um movimento mínimo. Pensar em correspondência é também pensar como a transformação das coisas possibilitam novos nascimentos. Os corpos, dançando, vivendo ou performando possuem gestos vitais intencionados, até mesmo o mais antivital dos gestos clamam por vida em algum nível. Pois de acordo com Simas e Rufino, o contrário da vida não é a morte, mas o desencanto.

Além disso, esse momento do conto relata o que Benjamin chamou de “inesquecível a florado, autoria máxima” que são os repentinos gestos e olhares que acontecem ao morrer, sobretudo ao morrer para os vivos ao redor. Subjaz um saber transmissível na hora da morte. Segundo o autor, as narrativas são feitas dessa substância, é quando a história de saber e sabedoria da existência vivida se legitima e sanciona.

Quem pode contar histórias?

Se para Leskov o tempo em que os planetas conversavam com os homens passou, para Krenak e para muitos povos essa relação é condição básica na vida e na construção de pessoa, memória, identidade, pertencimento e continuidade. Não se torna mero capricho astrológico. Mas são os rios, as montanhas, e toda a natureza com nome, humor e significado, são os heróis fundadores.

Na natureza é que os povos originários encontram-se com os espíritos de seu povo que ali recebem as respostas verdadeiras. Para Krenak, nesse momento a tradição é atualizada, pois sai e volta, ficam e partem, sendo o suporte da vida em si. O sentido mais corporal da vida com suas roupas, coreografias, danças e cantos. O sonho como fonte e casa de sabedoria.

O sonho é outro plano de conhecimento, onde há troca de saberes com os fundadores do mundo, em um momento em que o tempo não existia. As narrativas não tinham data, mas movimento. Existia a memória relacionando o sentido e a fundação das coisas com o jeito que as pessoas vivem gerava o imemorial e o sagrado.

Os movimentos buscam a fundação do mundo em sua memória, é o mesmo movimento de um peixe, do caminho das estrelas ou do vento, pois o corpo se torna central na relação com o mundo. Isso faz com que possam ser e ver de diferentes maneiras, pois as diferentes formas de se mover carregam consigo processos de aprendizagem e transmissões de saberes.

Além disso, cantam para as montanhas, para os rios, pois eles merecem cerimônias. Assim, em silêncio esperam que o vento os ensine uma cantiga nova, uma cerimônia nova para que repitam e aprendam, e atualizem o acervo. Podemos perceber que a fonte de saber vem da natureza como a própria contadora de história e o arquivo da memória é vivo. Não seria corpo arquivo conhecedor em processo?

E a partir do que chega ao corpo o mundo vai se construindo e sendo ainda mais percebido, e o corpo, assim como afirma Le Breton, não é mais um dado biológico, mas se torna, na medida em que experiencia o mundo que vive, se constrói emaranhado com as histórias que o cerca. Pensar desse modo é pensar no tempo espiralar que acontece em movimento, mas acontece também em continuidade. Sendo assim, não há antes e depois, velho ou novo, mas sensações comunicáveis, não novo a ser explorado e velho descartado. Porque o mundo está sempre sendo criado, e todo instante é a criação do mundo, e tudo está conectado, incluindo as temporalidades.

O que o corpo conta?

Para servir-se de seu corpo, há diferentes processos de incorporação dos modos corporais em um mesmo corpo. Assim, uma pessoa pode ser muitas, como muitos podem estar em um só corpo. Nesse feixe de relações que coexistem, o corpo do artista da fome incorpora uma natureza humana.

A história que esse corpo conta é a concepção estética da vida prática, construindo-se a partir de um mundo desagregado o artista traz o realismo grotesco. Seu corpo passa a ocupar a cena central, tornando público o que deveria ser privado, ou sequer deveria existir de acordo com a sobriedade racional. Desse modo explode com as linguagens da razão o corpo que é desavergonhado e múltiplo.

No século XVIII o corpo fazia estética, pois *aisthesis* era maravilhamento a partir dos afetos, arte entrelaçada com a vida, em transe carnal das sensações mais humanas, antes da legitimação do sujeito e a colonização do corpo, a estética e sensualidade faziam parte das afetações mais banais e relacionalmente sensíveis com o mundo.

Sendo assim, o que o corpo do artista da fome (não sabemos seu nome) conta, ou confunde, hiperboliza, ou deixa de ser ele para tornar seu corpo coletivo- invadido, assim como sua exibição pode invadir as superfícies sensoriais alheias, é uma intimidade com sua existência, e a maneira que ela o atravessa.

De acordo com Bakhtin esse exagero é na verdade uma maneira de tornar a vida mais significativa, ou ser visto menos insignificante aos olhares alheios, diante do mundo e de sua incompreensão sobre ele. De volta para o conto, próximo aos animais e das atrações realmente saudáveis e de artistas exemplares, o artista da fome se coloca vulnerável, o que diante dos olhos do mundo pode ser considerado falta de solidez ou fraqueza, para ele é contínua força. Pois apesar da fome alimentar, ele poderia estar se nutrindo durante todos os dias (que foram incontáveis) por outros crescimentos que o saciavam, transgredindo essa condição, pois o artista diz que se encontrasse alimento que o agradasse ele mesmo não hesitaria. Assim como é preciso saciar outras necessidades para garantir uma vida plena.

Tão urgente quanto sua necessidade alimentar e o direito ao ridículo, esse personagem, ao final, conquista a realidade do diálogo. Para Hampaté Bâ, o testemunho oral, transmitido de boca para ouvido, recebe a desconfiança da veracidade, mas ao fim, testemunho oral ou escrito são diferentes versões da mesma raiz, pois ambos são testemunhos humanos. Antes de virar escritos, essas palavras eram diálogos, até mesmo internos.

A relação com o corpo e a palavra é tão sagrada que quando Maa Ngala fala além de ser possível ouvir, há a possibilidade de cheirar, saborear e tocar a fala. Tal percepção do tempo e da palavra é de um enorme envolvimento e entrega total para o momento presente. Toda força é levada em conta nessa ocasião.

Isso me lembrou de uma experiência que pude ter ao contar histórias infantis para um menino na UTI. Por fazer parte da extensão alunos contadores de histórias podemos semanalmente contar diversas aventuras e fantasias para crianças de diversas idades no IPPMG- Instituto de Puericultura e Pediatria Martagão Gesteira, UFRJ . Não tinha o costume de contar nessa ala, mas por perceber que meus colegas contadores evitavam essa parte do hospital, arrisquei contar, mesmo sabendo que seria um contexto de dor, tanto para a criança quanto para quem estivesse acompanhando. Pois é o setor que atende os casos hospitalares mais graves.

No momento em que entrei, uma senhora ficou contente e disse que adoraria que eu pudesse contar histórias para seu filho, pois ele gostava. Apesar de toda dor e do choro que parecia querer se derramar a qualquer instante, o menino parecia ouvir atentamente a história, até que ao final da história, segundos depois de dizer que havia chegado ao fim, fechei o livro e ele chorou de dor.

É difícil interpretar nesse cenário o que essas palavras poderiam ter causado em seu corpo, assim como é difícil dizer o que de fato a história causou, mas parecia que no momento de escuta e contação de história o tempo do choro se fez suspenso. Outro momento um pouco diferente, mas que demonstra os impactos e relação entre fala e corpo é quando crianças sorriem, mesmo não tendo a visão, quando bebês ficam atentos, outros chegam a dormir, e tudo isso próximo do fim da história. Talvez pela maneira de performar, enunciar e até a cadência das palavras contadas ativem algo ainda em repouso.

De acordo com Hampaté Bâ , toda manifestação de força, seja qual for a forma que ganhe, é considerada fala, então a seu modo, com sono, agitação, sorriso ou choro crianças em contextos hospitalares graves, falam. Exteriorizam a força do universo que também habita dentro de cada um. Apesar de Maa Ngala ser um agente ativo da magia africana, a fala pode tornar os seres humanos ainda mais animados, no fluir dos movimentos de seres animados.

O que é anunciado artesanalmente é fruto de uma correspondência que se desenvolve naquele momento. Sendo assim, ainda que repetida e já conhecida, aquele livro de histórias infantis se atualizam no corpo de quem conta e de quem escuta. Desse modo se inscrevem não apenas palavras, mas sonhos, poesias, imaginações que já se tornam políticas realidades na medida em que germinam.

Cada gostos dos sentidos, sons de bichos ou bruxas, volumes de monstros e fantasmas, temas, imagens instauram modos de pensar, sonhar e bastam para que a afirmação de uma vida mais enriquecida surja, ainda que seja um novo e pequeno gesto.

Algo similar acontece quando há a relação entre o jejuador e seu modo de estar, que ainda em silêncio, manifestava as forças dentro de si e exteriorzava no constante sim que entregava ao jejum. O silêncio aprofunda os gestos. Além disso, o artista da fome também dançava, pois a dança das entranhas consiste em colocar intenção em cada movimento que muda a pessoa que dança e o lugar dançado. Deslocamento que traz uma nova ambiência, alargando assim a realidade.

Na apresentação performática realizada na Unicamp no instituto de artes, a performance que levei buscou encarnar essas palavras, em minhas mãos havia fanzine, em minha cabeça havia uma máscara de caveira e com duas setas que se cruzavam. Palavras de vida que proferi com a máscara que simboliza morte, mas que ao ser colocada na parte de trás da cabeça tinha a intenção de provocar as ações que driblam a morte. Ao final, passei um chapéu com o intuito de provocar as variadas formas de dar de comer a um jejuador. A ideia era que dessem poesia, sorrisos, ou qualquer expressão que correspondesse a esse encontro.

Para Rudolf Laban por meio da dança é possível penetrar poeticamente no mundo dos silêncios, onde gestos utilitários não são necessários, mas um que antecipe seu futuro. O jejuador convocava outras enunciações na urgência de seu desejo, ele escrevia no espaço. A pouca mobilidade de estar em uma gaiola, aprofunda o sentido da ação do jejuador, que poderia estar disposto no espaço tomando maiores distâncias, relacionando movimentos grandes. Mas estar ali mobiliza a provação para uma abertura afetiva. Pois dançava no corpo, fazendo do espaço de seu corpo, o espaço. O zelo do processo ruminante do jejum aponta para o encantamento que o artista nutre.

A imobilidade faz com que os fluxos internos sejam percebidos e traz maior atenção às camadas que habitam os espaços. Sendo assim, tocar delicadamente o espaço é também perceber suas histórias. No mínimo, a energia se expande, no ínfimo ele extravasa. Potencialidade de dançar as sombras, dando a vida, afluindo composições. No morrer-viver o corpo está sempre inventando um novo começo para si. Existir é variar a força da potência de ação, os movimentos que traçam de maneira determinante a sobrevivência.

Referências

ACSELRAD, Maria. **Viva Pareia! - corpo, dança e brincadeira no Cavalo Marinho de Pernambuco**. Recife: EDUFPE, 2013. ALBERNAZ, Lady Selma

BENJAMIN, Walter. 1985. “**O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas, v.1. SP: Editora Brasiliense, pp.197-221

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Cascas**. (3a. edição). São Paulo, Editora 34, 2017.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. 2010. “**A tradição viva**”. In: Ki -Zerbo, Joseph (org), *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, pp. 167-212.

KAFKA, F. **Um artista da fome e A construção**. Trad. de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, s./d.. (Introdução, capítulos 9 e 12).

KRENAK. Ailton. 1992. “**Antes, o mundo não existia**”. In: NOVAES, Aduino (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, pp.201-204.

LAPOUJADE, David. **As existências mínimas**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

SOURIAU, Étienne MARTINS, Leda. 2003. “**Performances da oralitura: corpo, lugar da memória**”. *Letras*, (26), pp. 63–81

SANTOS, Antonio Bispo. 2018. “**Somos da terra**”. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n.12, pp. 44-51.

Simas, Luiz Antônio, Rufino, Luiz: **Encantamento: sobre política de vida**. Editora Mórula Editorial (2020).

53 Conversar com a mãe-de-santo, escutar a pomba-gira: uma abordagem (etno)biográfica das histórias de vida das Entidades e Sacerdotes de Umbanda por Lucas Alberto Baumgarten²²⁷

Resumo: Na Umbanda todo mundo tem história para contar! Entre as narrativas mais instigantes está a biografia de Entidades e sacerdotes, os pais/mães-de-santo. As biografias dizem muito. Quando o/a sacerdote revela como “foi parar no terreiro,” quando fala sobre si, menciona a família, trabalho, saúde, e a religião na qual cresceu (se foi ou não na Umbanda). Muitas vezes, ele(a) ressignifica retrospectivamente (BOURDIEU, 2006) os eventos de sua vida em função de sua religiosidade, dando sentido coerente e coeso a narrativa, (re)fazendo sua trajetória, e produzindo cosmopolíticas (de la CADENA, 2017; HARAWAY, 2011, 2023). A Entidade é Espírito de luz, mas já foi pessoa. Sua vida terrena é narrada nos *pontos*, durante a *gira*, nas entrelinhas de comentários passageiros que eles jogam para a *assistência*, ou quando alguém se aventura a perguntar-lhes diretamente. Suas histórias normalmente giram em torno de seus vícios e virtudes, de seus erros e acertos quando em vida terrena, contrastando o seu conhecimento enquanto pessoa com a sua sabedoria de Entidade. Aqui, temos a fonte discursiva da autoridade das Entidades sobre assuntos terrenos ou espirituais. As biografias (cosmo)lógicas dos umbandistas são informações etnográficas privilegiadas para entender certos aspectos das sociabilidades coletivas do povo-de-santo da Umbanda. A proposta do presente trabalho é refletir sobre a potencialidade da biografia etnográfica na Umbanda fazendo uso da “técnica” da *história de vida* (QUEIROZ, 1991), explorando como as trajetórias (cosmo)lógicas (RAMOS, 2016) permitem viver a religiosidade na Umbanda, a partir da narrativa de uma mãe-de-santo e uma Pomba-Gira, segundo a ideia de sua “*missão*.”

Palavras-chave: Biografia; Etnografia; Umbanda; Entidade; Sacerdote.

*Mas que caminho tão escuro
Que vem passando aquela moça (repetir)
Com vestidinho de chita,
Estalando osso, osso por osso. (repetir)
Mas a Pomba-Gira é a Tatá Mulambo
Mas ela é a Pomba-Gira é a Tatá Mulambo,
Com vestidinho de chita,*

²²⁷ Mestrando em Antropologia Social - PPGAS/UFSC.

*Estalando osso, osso por osso
Mas que mulher é aquela
Que vem de rua em rua
Bebendo marafo,
E caindo na rua?!
Ela é a Pomba-Gira!
Ela é Maria²²⁸ Mulambo! (repetir)*
(Ponto cantado de Pomba-Gira Tatá Mulambo)

Muitos textos, hoje clássicos, que à época se pretendiam ‘manuais de antropologia’ – quando a ‘teoria’ era pura sociologia (MALINOWSKI, 1970 [1941]), separada da etnografia, então um simples método (PEIRANO, 2014) – postulavam a *biografia*, as histórias de vida, como mera técnica processual, se é que chegavam a mencioná-las. Pouco tempo depois, ainda antes de ser produto de uma relação dialógica entre pesquisador e sujeito-pesquisado, antes mesmo de ser ‘informação,’ quando era ‘dado etnográfico,’ objetivo (ou objetificável), a biografia era uma estratégia metodológica (QUEIROZ, 1991: 77). Ao narrar a sua vida, registrar a sua história a partir de estórias, o sujeito-de-pesquisa possibilitava ao antropólogo: 1) desvendar questões inesperadas, 2) compreender uma realidade social internamente, e 3) oferecia uma boa oportunidade para corrigir sua visão equivocada sobre o assunto em mãos. A biografia, enquanto ‘trajetória de vida,’ era usada como escarva do complexo teórico para ligar ‘projeto’ a ‘possibilidade’ e fazer a máquina etnográfica funcionar (VELHO, 2003: 40).

As pretensões antropológicas das *histórias de vida* como método de coleta de dados, ou da biografia como aporte teórico da ciência social foram em parte abaladas pelas críticas de Pierre Bourdieu. Contrapondo-se ao que identificou como a concepção de ‘senso comum’ da história de vida, Bourdieu (2006 [1986]: 184-5) sublinha alguns de seus pressupostos, como: 1) a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado; 2) essa vida organizada como uma história transcorre segundo uma ordem cronológica, que também é ordem lógica; 3) o relato, seja biográfico ou autobiográfico, tendem ou pretendem-se organizar em relações em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis; e 4) que esse relato se baseia sempre, pelo menos em parte, em dar sentido, extrair uma certa lógica, criar consistência e constância nas sequências e suas relações,

²²⁸ Na nomenclatura das Entidades de Umbanda, a expressão ‘Maria Mulambo,’ além de se referir a Entidade homônima, também exerce a função de pronome de tratamento para o conjunto de Pombas-Gira mulambas. Portanto, o ponto ‘Maria Mulambo’ não se refere à outra Entidade, mas cordialmente à própria Tatá Mulambo, com o sentido aproximado de ‘Senhora Pomba-Gira’ (apesar de Ela não gostar de ser chamada de ‘Senhora’).

tornando-as inteligíveis. Tudo isso seria a *ideologia histórica*. O autor defende a necessidade de reconhecermos o real, ‘aquilo que aconteceu mesmo,’ como algo descontínuo, formado de elementos justapostos, sem razão própria e/ou interna, cujos eventos surgem imprevistos, sem propósito, de forma aleatória. É nesse sentido que “produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja *conformar-se com uma ilusão retórica*, uma representação comum da existência...” (BOURDIEU, 2006 [1986]: 185 – *grifos meus*). É uma crítica poderosa, que põe em questão a veracidade das narrativas e, portanto, o valor do conhecimento antropológico a partir da biografia etnográfica.

Dentre as várias tentativas de rebater essa justa crítica – contra-críticas que surgiram, especialmente, depois da tradução do texto para o português (note o período de 20 anos entre 1986 e 2006) – algumas arriscam reafirmar a biografia etnográfica, reabilitando conceitos. Entre múltiplos trabalhos, a noção mais interessante a surgir recentemente é a *etnobiografia*. O *conceito de etnobiografia* se apresenta como uma possibilidade de escrever uma vida (GONÇALVES, 2012: 19). Situada nos movimentos de deslocamento do conhecimento de coletivos genéricos – p. ex., ‘*Os Nuer*,’ de E. Evans-Pritchard, ‘*Nós, os Tikopia*’ de R. Firth, os *argonautas do pacífico ocidental*, de B. Malinoski –, para os sujeitos de carne-e-osso, ainda pensados como pessoas-em-coletivo – p. ex., ‘*Muchona, a Vespa*’ de Victor Turner –, operado na década de 1960 em diante (CARDOSO, 2012: 44; GONÇALVES, 2012: 28 e ss.), a etnobiografia aposta na individuação da pessoa (CARDOSO, *ibid.*; GONÇALVES, *ibid.*). Toma as experiências individuais dos sujeitos, que contam suas estórias ancorados em suas razões culturais, construindo uma história que se estende na própria historicidade, e cuja situação concreta – o momento em que o sujeito-de-pesquisa conta sua estória e o pesquisador ou antropólogo registra em narrativa – reconhece a simultaneidade de ambos os aspectos, biográfico e etnográfico (GONÇALVES, MARQUES & CARDOSO, 2012: 9). A etnobiografia, portanto, reconhece tanto a relação entre passado e presente, como a relação entre sujeito-de-pesquisa/narrador e antropólogo.

Neste ensaio, pretendo explorar as implicações e as consequências éticas, políticas e estéticas da (etno)biografia, suas possibilidades e limitações, a partir da noção própria de Missão Maior, que aproxima as narrativas de duas figuras importantes na Umbanda (aqui, Almas e Angola), uma mãe-de-Santo (sacerdote) e uma Pomba-Gira (Entidade). Permitam-me fazer isso em duas partes: primeiro, seguindo a trajetória da mãe-de-Santo,

repensar a crítica de P. Bourdieu às histórias de vida; segundo, a partir da narrativa cosmológica da Pomba-Gira, explorar de maneira mais sistemática a própria noção de (etno)biografia e suas possibilidades. Espero com isso poder demonstrar como a narrativa biográfica permite aos sujeitos-de-pesquisa experienciar suas religiosidades.

O papel da Umbanda na educação infantil, um projeto de vidas

A matriarca Rosana da Silva Arruda, conhecida como Mãe Rosana de Obaluaê²²⁹, hoje professora aposentada, apresenta-se como pedagoga, pós-graduada em educação infantil. Deu aula principalmente nos anos iniciais, mas ajudou a organizar projetos e ações coletivas no Ensino Médio e Ensino Superior. Trabalhou a sua vida inteira dentro da educação pública, e chegou a ministrar durante dez (10) anos uma Escola de Educação Infantil. Espiritualmente, Mãe Rosana está dentro da religiosidade – Umbanda Almas e Angola, Religião – desde 1982, ano em que se iniciou na *Tenda Espírita Santa Rosa de Lima*, à época dirigida pela *saudosa* – é assim que a maioria de seus filhos se refere a ela – Mãe Hilca de Iansã, filha-de-santo do grande Pai Evaldo de Oxalá, neta-de-santo da pioneira Mãe Ida de Xangô, a umbandista que trouxe o Ritual de Almas e Angola para Santa Catarina (ver BAUMGARTEN, 2022: 47-56). Sob orientação de Mãe Hilca, Mãe Rosana fez toda a sua iniciação, dentro da parte espiritual, onde desenvolveu sua mediunidade e as Entidades baixaram, firmaram-se e se identificaram, todas, dentro da [Tenda Espírita] Santa Rosa de Lima. Foi nesse terreiro que a mãe-de-santo fez todas as suas obrigações referentes ao grau hierárquico do Ritual, executando a obrigação de 21 anos (*tatalorixá*). Foi também na [Tenda Espírita] Santa Rosa de Lima “[...] de onde a gente trouxe toda a bagagem, todo conhecimento, [que] foi se lapidando.” E foi no próprio terreiro que mãe Rosana conheceu Antônio Carlos, conhecido como Pai Toninho, seu esposo, ogã e sobrinho carnal (‘biólogo,’ parente que não é [só] parente ‘de-Santo’) de Mãe Hilca. Com a morte de Mãe Hilca no ano 1996, surge a questão: saber se o terreiro seria reaberto e, caso assim fosse decidido, quem seria o seu novo(a) dirigente. Há uma disputa e, no final, uma mãe-de-Santo torna-se a nova dirigente da Tenda²³⁰ –

²²⁹ Toda pessoa, quando passa a desenvolver a sua mediunidade (ou espiritualidade), descobre que, na Umbanda, um dos nove Orixás (divindades africanas) cultuados é o dono de seu *orí* – ou *ôrí*, palavra iorubá que significa, literalmente, ‘cabeça’ (CACCIATORE, 1997: 195) –, e passa a ser referida como sendo filho(a) deste Orixá – ou, mais comumente, ‘do Santo,’ devido ao sincretismo (por isso pai/mãe-de-santo ou filho(a)-de-santo). Assim, como o Orixá-de-Cabeça, dono d’*orí* de Mãe Rosana é Obaluaê, refere-se a ela como ‘Mãe Rosana de Obaluaê.’

²³⁰ A história está registrada, ver (PEDRO, Vanessa. *Almas e Angola: ritual e cotidiano na umbanda*. 1999).

eventualmente, o terreiro passa sob a orientação espiritual de Pai Geninho, irmão carnal mais novo do Pai Toninho, que dirige o Santa Rosa de Lima até hoje. Mãe Rosana e seu ogã-esposo permanecem na Tenda até o final da década seguinte, mas como a mãe-de-Santo relata, esse período conturbado, ‘o caminho,’ foi levando-os para um novo momento de suas vidas: assentar um terreiro, abrir uma Casa.

Em 2010, Mãe Rosana e Pai Toninho, saíram de seu conforto no Campeche (Ilha), bairro no qual ainda residem, em direção ao Alto Aririu, um bairro do Município de Palhoça, na região da Grande Florianópolis (SC), por determinação da Mentora da Casa, Vó Francisca, Preta-Velha (Entidade) da mãe-de-Santo. Esse deslocamento não aconteceu sem propósito. Sua Missão, afirma ela, era formar uma família-de-Santo comprometida com a proposta que sempre acreditou, uma religiosidade organizada que contempla estudos prático-teóricos, projeto social, acolhimento afetivo e orientação para a vida, além do trabalho religioso *gira*). Toda a proposta fundamentada no Ritual de Almas e Angola²³¹. O perfil do seu terreiro – Associação Espírita Águas de Oxum (AEAO) –, foi pensado com esse propósito em mente. Desde sua fundação até os dias de hoje, esse perfil se mantém e os projetos são expandidos.

A ‘comunidade Águas de Oxum’ passou a praticar sua proposta desde o início. Quando chegaram no local do Alto Aririú, logo perceberam que era uma comunidade muito esquecida, muito desassistida; nas palavras de mãe Rosana, “carente de tudo.” Bem no início, entre o terreno da Associação, havia um ‘casebrezinho’ de um lado, um casebre do outro, e algumas casas espalhadas pelas redondezas, conectadas por um atalho feito-a-mão no mato. Foi com a fundação da Águas de Oxum que diversos serviços públicos, e público-privados, chegaram à comunidade: abriu-se uma estrada de terra, que foi oficialmente registrada como [R. Mário Sérgio Moreira - Alto Aririu, Palhoça - SC]; estendeu-se uma rede de encanamento, para tratamento de esgoto e saneamento básico, e para levar água até as residências; colocou-se postes e se passou fiação, para garantir iluminação, energia e internet; por fim, conseguiram estabelecer a comunidade como parte da rota [coleta de lixo] no bairro. Como muito precisava ser feito em pouco tempo, empregou-se uma vasta mão-de-obra e, por iniciativa do terreiro, foram dando trabalhos

²³¹ A Umbanda Almas e Angola, ou Ritual Almas e Angola é uma entre as várias vertentes umbandista dos sincretismos afro-católicos, que recupera sua ancestralidade africana a partir da *macumba* e dos cultos cariocas, e ao mesmo tempo aprofunda-se nas suas influências cristãs, principalmente o catolicismo popular brasileiro. A Almas e Angola se diferencia de outras Umbandas pelo culto às manifestações de Orixás, pela feitura-de-Orixá, pelas *obrigações de Camarinha*, pelo culto aos graus de hierarquia-ritual e pela *matança* de animais (aves). E, mais recente, pelas *obrigações de reforço* (ver BAUMGARTEN 2022; DELATORRE, 2020; MARTINS, 2008).

para as próprias pessoas da comunidade, aumentando a renda de muitas famílias, por um tempo. Assim, assentada a Casa de Umbanda, (re)fundam-se de certo modo a comunidade local. (Não surpreende quando Mãe Rosana relata como a comunidade recebeu os *médiuns* de uma maneira muito tolerante e calorosa).

Como uma Casa de Umbanda, na Águas de Oxum têm-se a *gira*, o trabalho religioso, em que a prática ‘tradicional’ da Missão é mais aparente. Todas as sextas-feiras à noite, normalmente entre 20h00-24h00, forma-se a *corrente* e as Entidades ‘baixam’ no terreiro. Durante a *gira* de Pretos-Velhos e Caboclos, as Entidades dão passe, fazem o benzimento, escutam e aconselham as pessoas em ‘consultas privadas.’ Exus e Pombas-Gira também ajudam as pessoas da sua maneira, normalmente aproveitando para marcar os seus trabalhos. Na verdade, se uma pessoa precisa de alguma ajuda mais elaborada, uma *limpeza*, p. ex., qualquer Entidade pode encaminhá-la para fazer o trabalho religioso. A Entidade lista os elementos-ritual que é preciso para a atividade, a pessoa os traz, e assim é feito o trabalho. Mas para pôr em prática seus projetos – como se entende na Casa, ‘cumprir com a Missão’ –, é preciso ir muito além dos trabalhos religiosos, e ajudar as pessoas de modo mais amplo. Com esse propósito, a Associação atua em várias frentes na ajuda à comunidade. Entre elas, há o Projeto *Espiritualizar-se*, de formação cívico-religiosa para os *médiuns* jovens/adultos; há o Projeto *Comunidade Fraterna*, um conjunto de vários programas de assistência social para a comunidade feitos ao longo do ano, segundo o calendário-ritual da Almas e Angola. E, por último, o que aqui é mais biograficamente significativo, o Projeto *Sementes do Bem*.

O Projeto *Semente do Bem* atende os filhos e filhas dos médiuns do terreiro e as crianças da comunidade, todas que acompanham seus pais nas noites de *gira*. Disse-me mãe Rosana que teve a ideia do projeto por achar que, de certo modo, a Umbanda separa famílias, especialmente os pais e as crianças nos momentos dos trabalhos. Isso porque, muitas vezes, os pais não têm com quem deixar suas crianças e acabam levando-as junto para o terreiro, onde elas normalmente ficam sem ter o que fazer, já que não podem participar das sessões como médiuns, e não têm nenhum interesse no ritual fora o *passe*. Sendo assim, o Projeto *Sementes do Bem* acolhe as crianças durante o trabalho religioso nas noites de *gira*. As crianças participam do momento de oração no início e no final da sessão e, ostumidamente, são as primeiras a serem atendidas no *benzimento* de Caboclos e Pretos-Velhos para o *passe*, além de brincar com as *beijadas* (Crianças). Porém, durante os outros momentos das sessões, as crianças ficam no Salão de Festa, em frente ao salão principal do terreiro, sob a supervisão e os cuidados do monitor-regente, coordenador do

projeto, e dos monitores-auxiliares. Aqui, trabalha-se a religiosidade com as crianças, como se fosse a ‘catequese’ da Umbanda – nas palavras da própria Mãe Rosana. Ao final da sessão, as crianças saem do salão de festas, entram no salão principal, e socializam com os médiuns adultos, demonstrando coletivamente o que foi aprendido na noite de estudo. A mãe-de-Santo acredita que as crianças devem ser introduzidas na cosmovivência do terreiro desde cedo, para que elas possam entender que fazem parte da religiosidade umbandista, que elas não podem ter medo nem vergonha de ser macumbeiras, e que devem ser respeitadas, em qualquer espaço onde estiverem, para afirmar com orgulho ‘sou da Umbanda!, de Oxalá! Axé.’ É um projeto louvável.

Contudo, na opinião de Mãe Rosana, a comunidade d’Oxum precisa de algo mais. Neste ano, o grande projeto em estágio embrionário é o Instituto Vó Francisca. Sua função: atender as crianças da comunidade, numa faixa etária entre 6-12 anos, em contraturno – relativo ao período escolar. É outra maneira de estabelecer diálogo com o poder público, explica Mãe Rosana, já que as escolas públicas têm dificuldade de manter o ensino integral, de manter a criança acolhida dentro da Escola. Assim, o Instituto será um espaço seguro, funcionando integralmente, para sustentar o contraturno dos estudantes, com alimentação, apoio pedagógico, atividades esportivas e artísticas dentro desse lugar familiar à comunidade. (O Instituto já está legalizado. Legalmente, já existe – com CNPJ e toda a documentação. Começou há alguns meses a divulgação e a busca de recursos e parceiros público-privados). Se estivéssemos perseguindo uma ‘abordagem crítica da biografia,’ da história de vida, aqui seria oportuno novamente remeter à *ilusão biográfica* de P. Bourdieu. Seguindo sua tese, sublinharia o fato de que a mãe-de-Santo inicia sua narrativa falando da sua formação como pedagoga e encerra no presente descrevendo o *Sementes do Bem*, aproveitando para divulgar, como acha necessário, o Instituto Vó Francisca, ambos projetos voltados à educação infantil. Depois, apontaria que Mãe Rosana atribui à figura da Entidade, a Preta-Velha Vó Francisca, que dá nome ao Instituto, a saída da praia do Campeche até um bairro remoto de outra cidade:

...dentro aqui da [Associação Espírita] Águas de Oxum, que até pela determinação da Mentora da Casa, que é a Vó Francisca [Preta-Velha], que trouxe todo esse processo. Viemos para aqui no Alto Aririu [Palhoça - SC], por uma orientação da espiritualidade. Porque é a única forma que a gente entende ter chegado aqui em 2010.²³²

²³² Entrevista (20/05/2023): Mãe Rosana de Obaluaê – Associação Espírita Águas de Oxum (AEAO).

Concluiria, passando por cima da própria mãe-de-Santo, que ela interpreta sua Missão Maior, que na verdade é ‘missão missionária,’ como o projeto de construir um futuro melhor para a comunidade através da edificação de um ambiente propício ao desenvolvimento das crianças, o seu ‘futuro.’ Por último, deslocaria essa análise etnográfica para a crítica sociológica, afirmando que Mãe Rosana articula racionalmente sua formação profissional a sua religião, fazendo uso da figura da Entidade, sua autoridade-maior, para dar sentido à própria vida. Afinal, ela mesma confessa: ‘é a única forma que a gente entende ter chegado aqui em 2010.’

Tendo isso registrado numa mídia formal qualquer – revista de artigos, ensaio, livro –, a biografia da mãe-de-Santo tornar-se-ia mais um exemplo do fenômeno sociológico da ‘ilusão retórica auto-imposta’ (BOURDIEU, 2006 [1986]: 185). Segundo essa ‘teoria crítica,’ nesse movimento de ‘olhar para trás’ e reviver a própria vida, ao contemplar a sua trajetória, as pessoas abstraem partes importantes de sua vida, reinterpretando-as e, através da narrativa, da disposição causal ordenada de eventos em sequência, conectam-nas em um eixo coerente, criando a ilusão de unidade biográfica – parte do que chamo de *ressignificação retrospectiva*. Constatando o fenômeno sociológico, seríamos forçados a reconhecer o perigo de tomar tudo que as pessoas-da-pesquisa contam como ‘verdadeiro,’ como ‘aquilo que aconteceu mesmo’, como o que ‘foi, de fato, assim mesmo.’ A biografia, a ‘estratégia’ das histórias de vida, enquanto método da ciência social para coleta de dados qualitativos estaria, assim, arruinada. Ao final do ensaio, prudência e cautela no manuseio e manipulação de dados de campo seria, ainda mais uma vez, prescrita. Nossa contribuição, aqui, não iria muito além disso.

Apesar de concordar com o conselho sobre dados de campo – e que pesquisador concordaria? –, não vejo essa operação intelectual como uma ‘ilusão.’ Como sublinha A. MacIntyre (2001 [1981]: 351), momentos vividos passíveis de narração, enquanto episódios individualizados, identificáveis na trajetória e claramente definidos só fazem sentido como ‘acontecimento’ quando dispostos causal e continuamente, enquanto elemento-possível-na-sequência. E como é só retrospectivamente que podemos caracterizar o episódio vivido em sua temporalidade, disposta em sequência – com começo, meio e fim –, e em sua causalidade (*ibid.*, p. 356), a vida torna-se inteligível apenas enquanto narrativa. Para que P. Bourdieu possa julgar a trajetória de uma vida, enquanto narrativa coerente, a partir de suas eventuais continuidades ou discontinuidades, não pode tomar os episódios isoladamente, pois eles só fazem sentido em contexto (vida). E, assim, afirmar que certos episódios são contínuos entre si, ou

completamente desconexos, que um episódio é a causa, e o outro, consequência só pode ser feito de modo narrativo, dispondo-os em trajetória como sequência contínua e causal. Portanto, as pessoas não se iludem com suas próprias vidas, como quer P. Bourdieu, escolhendo como se em uma fila do *buffet* momentos de sua trajetória que julgam importantes, mas que, por supostamente serem desconexos – em sua historicidade, e nada mais –, precisam operar malabarismos mentais, para encontrar continuidades e causalidades que não existem e, assim, dar-lhes algum sentido. Viver é produzir significado. É a possibilidade de dispor episódios – incertos quanto a sua continuidade e causalidade –, em sequência contínua e causal, que permite a pessoas entenderem suas próprias vidas, retrospectivamente, e que permite P. Bourdieu, ele mesmo, dizer que a operação é uma ilusão. ‘A nossa vida só é inteligível como narrativa.’ Nisso, A. MacIntyre tem toda razão.

Nessa discussão, o conceito de (etno)biografia nos ajuda a situar melhor o problema. Aqui, reconhecemos a biografia como um modo de tomar a vida enquanto algo objetivado (GONÇALVES, 2012: 22). Não podemos assumir que, no ato mesmo de contar sobre a vida, a pessoa esteja disposta a revelar tudo sem censura. O sujeito-de-pesquisa é um ser humano. É esse ser humano, a pessoa no papel do narrador que no final das contas decide o que é preciso ser dito e o que pode ser dito, o que não deve ser dito e sobre o que é silenciado; é quem julga o que é ou não relevante para a história; e, sobretudo, é quem determina a ordem dos ‘fatos’ a serem apresentados (ibid., p 23). Do mesmo modo que não podemos verificar que é dito pelo interlocutor é verdade, também não podemos afirmar que é falso. Do mesmo modo que não podemos comprovar a veracidade de cada evento relatado com registros históricos, não podemos colocar em questão ‘se isso aconteceu mesmo’ como algo definitivo. Como nós, antropólogos, as pessoas também tentam encontrar significados nas suas vidas. E, enquanto cientistas sociais, nós criamos narrativas tão ambíguas quanto as histórias dos nossos interlocutores, e nem por isso elas deixam de ser consideradas como ‘ciência.’

Iria eu mais além, antecipando a aproximação do sujeito-de-pesquisa que narra sua vida com o papel do antropólogo que as registra (ver mais abaixo). Enquanto antropólogos, não pretendemos produzir conhecimento ‘verdadeiro,’ falar sobre a realidade incontestável, mas através de uma socialidades estabelecidas, obter informações, problematizar questões, analisar e, com isso, produzir significado. A história de vida, mesmo que só fosse, na prática, produção de significado retrospectivo a partir de acontecimentos que aparentam desconexos, essa criatividade na construção da

própria narrativa, ela mesma, possui valor simbólico intrínseco para a pesquisa etnográfica. Assim, mesmo que o relato biográfico seja menos um esforço de apresentação de si, e mais um de produção de si (BOURDIEU, 2006 [1986]: 189), devemos reconhecer o valor antropológico deste empreendimento ‘subjeto.’

Aqui, o conceito de (etno)biografia reconhece como a ‘invenção,’ o ‘improviso,’ a própria performance dialógica; em suma, a *parole* criativa permite a pura agência, agregando significados ao mundo, aos seres e às coisas, (re)criando representações, produzindo pessoas e reinventando a si (self) mesmo (GONÇALVES, MARQUES & CARDOSO, 2012: 10, 17). No caso da Umbanda, a história de vida contada, a biografia, permite ao *médium* construir narrativamente sua mediunidade em jogo, retrospectivamente fazendo-se experienciar a própria espiritualidade desde os primeiros momentos de sua vida. A vivência biográfica da religiosidade é algo que ficará mais claro com a cosmovivência de uma Entidade Exu-Mulher, a Pomba-Gira que gentilmente me contou sobre sua última vida. E, além de mostrar a face religiosa da biografia, espero poder dar um exemplo do que Vânia Z. Cardoso (2012: 53) chamou de “**socialidade** própria do contar as histórias dos espíritos.” (É sempre bom contribuir para o crescente repertório de etnografias).

Ainda fraca, uma luz de Exu perdida pelo Umbral

Eu não sou da *macumba*, não pertencço à religiosidade umbandista. Mas em 2022, estava fazendo o meu primeiro trabalho de campo na Religião, surpreendendo a mim mesmo. Eu acompanhei as atividades semanais de uma Casa de Umbanda do Ritual Almas e Angola, na *Tenda de Umbanda Obaluaê e Caboclo Ventania* (TUOCAV), no bairro da Trindade, Ilha. Eu não sabia muito sobre Umbanda, e menos ainda sobre o Ritual Almas e Angola – eu não sou de Florianópolis, nem da grande região. Mas Pai André de Oxum Opará, André Luis Pini, um dos dois pai-de-Santo do terreiro, se dispôs a me ajudar. Com o tempo, o pai-de-Santo passou a me alertar sobre alguns momentos diferenciados do cotidiano da Casa, que julgava possibilidades interessantes para eu aprender mais sobre o Ritual, oportunidades etnográficas.

Há algum tempo pai André vinha me lembrando de conversar com a sua Pomba-Gira, uma Maria Mulambo – a ‘*mulamba*,’ como o pai-de-Santo se refere a Ela –, pois segundo ele, Ela tem um caráter ‘bem de professora,’ ou seja, a paciência e a disposição para me explicar a cosmologia que *fundamenta* a Lei de Umbanda e tirar algumas dúvidas sobre as Entidades. Era uma quarta-feira no meio do mês de Maio (5), perto das 22h00,

depois de uma sessão de desenvolvimento. Eu já estava acostumado a ficar depois do horário da sessão, aguardando Pai André, que entre os problemas a serem resolvidos e que demandam sua atenção, adorava usar esse tempo para conversar com os filhos(as)-de-Santo da Casa. Mas naquela noite, logo após o término da sessão (antes mesmo de eu sentar no banco da assistência interno ao salão para termos nossa conversa, como de costume), após ter conversado com o pessoal no pátio, pai André veio direto falar comigo, dizendo que iria colocar ‘a Mulamba’ para trabalhar um pouco naquela noite, e que se eu quisesse ficar para falar com Ela, eu poderia ficar à vontade. Estabelecida a dinâmica da noite, lá estava eu mais uma vez sentado no banco da assistência, com o terreiro vazio e pouco iluminado, ainda mais tarde do que o de costume, esperando... só que dessa vez para falar com uma Pomba-Gira, Entidade de Umbanda.

Feliz, ansioso... preocupado e, acima de tudo, curioso. Essa não seria só a primeira vez que eu iria conversar com a Pomba-Gira de Pai André, mas a primeira vez que eu estaria pessoalmente na presença de um Exu(-Mulher) na minha vida, e não sabia o que esperar. Enquanto sentimentos contraditórios e centenas de pensamentos confusos passavam pela minha cabeça, eu observava Pai André preparar o salão para a chegada da Entidade. Ele acendeu uma vela, caminhou até o congá, e do *peji* (armário) retirou um de seus *adjá* (‘sineta de *babá*’), um pequeno sino, menor do que o sino-de-mão que costuma usar durante as sessões (*gira*), e fechou quase que completamente a cortina que protege o *congá* (Altar), deixando só uma fresta aberta, escondendo a maior parte das imagens consagradas aos Orixás, como é de costume nas Umbandas ao invocar Exu. Por causa disso, quando ele se posicionou na frente da porteira, perto da proteção de Exu (*tronqueira*), e começou a tocar a sineta e puxar o *ponto* da Maria, eu achei, por algum motivo – ou simplesmente por burrice –, que eu não poderia ver a incorporação. Desviei a cabeça pro lado esquerdo e olhei para baixo. Eu me assustei com o som estridente do metal batendo contra a madeira, quando a sineta foi de encontro ao chão (Pai André deixa de segurar qualquer coisa no momento da incorporação). Eu tinha que saber quem era, e depois disso não consegui tirar os olhos Dela. Estava na presença da Sr.^a *Tatá Mulambo*.

Logo após descer à Terra, Ela se levantou. Maria Mulambo cruzou as *guias* que usava, no formato de duplo círculo do número oito (8) oito, colocou o círculo de baixo sobreposto com o círculo de cima no pescoço, formando um adorno que lembrou-me uma grossa gargantilha. Ela então *cruzou o terreiro*, começando por bater-cabeça na porteira, veio na minha direção e me cumprimentou com um abraço, desejando – “Boa noite, *homi*.” Ela foi em direção a mesinha de madeira, mexer nas suas coisas, colocando a

bebida no cálice, acendendo o cigarro na chama da vela. Dirigiu-se a mim, perguntando o que eu gostaria de saber, e eu sem saber o que dizer, comecei a fazer algumas perguntas aleatórias, até conseguir organizar os meus pensamentos. Confirmei o que o pai André disse sobre seu caráter, pois Ela realmente teve a paciência de me explicar as coisas mais simples (que eu já sabia, e que Ela de fato sabia que eu já sabia). Depois de um breve momento, suficiente para eu decidir precocemente que a conversa seria um fracasso de minha parte, fui salvo por três filhos(as) que saíram dos fundos da Casa. Quando viram Maria Mulambo no terreiro, foram cumprimentar Ela perto da porta do salão, que até então permanecia fechada. Depois que um deles acompanhou os outros até a saída, retornou ao terreiro, fechou a porta novamente, e trocou umas breves palavras com Maria, momento em que escutei Ela se referindo a mim como ‘muito curioso.’ De qualquer forma, a situação me permitiu tempo o bastante para me acalmar e ‘parar para pensar.’ Passei, então, a fazer algumas perguntas sobre as Entidades (como é a reencarnação, as vidas sucessivas, como se dá o processo de ‘tornar-se Entidade,’ e o que esse elemento *kardecista* significa na Umbanda). Ela me respondeu com ricos detalhes (ver BAUMGARTEN, 2022). E, para ilustrar, a Maria Mulambo me contou sua história.

Era viva! (Falamos da sua última vida antes de vir a ser Espírito de Luz, Pomba-Gira). Maria Mulambo viveu no período do Brasil Colônia, época das grandes fazendas familiares, quando há enorme quantidade de negros escravizados forçosamente deslocados da África para as Américas, mas já no momento em que os quilombos eram conhecidos por todos e muito populares no imaginário social brasileiro. Seu pai era cigano e sua mãe uma ‘bugre,’ que ele encontrou e ‘pegou para si.’ Ela cresceu com alguns irmãos. Quando já mais velha, seu pai conseguiu com que Ela fosse prometida em casamento ao filho e herdeiro de um Barão da região em que viviam. Esse Barão morreu, e Ela foi obrigada a se casar com o filho que tomou o lugar de seu pai como o novo Barão – um homem com o qual Ela acabaria conectada para além de sua vida terrena. Maria não gostava do marido, ele era má pessoa. Dono e ‘sinhô,’ do tipo que tinha prazer em açoitar seus escravizados, sua ‘propriedade,’ vendia mulheres negras grávidas ou com criança-de-colo, e nada fazia para prevenir que elas passassem por circunstâncias, na época muito comuns, onde poderiam facilmente perdê-las, e deliberadamente vendia os escravizados separando-os de seus familiares, destruindo famílias. Segundo ela, ‘naquela época o [B]ranco travava o [N]egro como um animal.’

Maria Mulambo fazia o que podia para aliviar as pessoas das maldades do Barão. Usou o amor que ele tinha por Ela a seu favor (– segundo Ela, se havia algo que ela não

podia reclamar do seu casamento era do genuíno amor que seu marido sentia por Ela – amor que, no entanto, não o impedia de ter amantes). Durante a sua vida teve 7 filhos, 5 deles bastardos, crianças do seu marido com suas (muitas) amantes, que Ela criou como se fossem suas. A mãe de uma dessas crianças era uma mulher negra escravizada que foi ‘vendida’ quando ela ainda estava grávida com o filho do Barão, mas Maria Mulambo a ‘comprou’ novamente e cuidou da criança. Ela também conseguiu acabar com a ‘venda’ de familiares em separado, ‘vendendo’ agora somente a família toda junta. Maria conta que tinha um capacho leal a Ela, e que eles orquestraram diversas ações juntos para salvar algumas pessoas. A estratégia era a seguinte: quando podia, longe dos olhos do seu marido, Ela organizava uma festa de fachada, convidava todos os homens livres que trabalhavam na fazenda, com a intenção de embriagar os capachos de seu marido com vinho forte e imobilizá-los por algumas horas. Desacordados, eles deixavam o caminho livre para seu capacho leal, o único deles que não bebia na festa, poder resgatar alguns escravizados e levá-los a quilombos próximos. Era uma prática comum Sua presentear as pessoas que ajudava com seus acessórios de ouro (‘pra fazer caridade, precisa ter ouro,’ como sempre diz), e Ela conseguia mais abusando do amor de seu marido, inventando desculpas como ter perdido os anéis quando estava mexendo a mão no mato, ou coisas do tipo (no momento em que Maria me contou isso, eu tive que rir, e Ela riu junto). Segundo Ela, essa era a maneira que encontrou de ajudar essas pessoas, dado as condições que possuía e a necessidade de cada situação. (Mas Ela também admite que abusou do poder, talvez por ciúme, ao mandar embora várias escravizadas que eram amantes de seu marido. Convencia ele dizendo coisas do tipo – ‘Se tu me ama *mesmo*, manda ela embora’ –, o que, ainda segundo Ela, sempre ‘colocava o Barão na parede.’

Os negros escravizados da fazenda realizavam sessões (*gira*), num salão improvisado, assentado em um piso contruído com terra-batida, aos pés de uma grande árvore nos fundos, incorporando Entidades que aparceiam vestindo os trapos sujos que eles mesmos usavam, fazendo trabalhos uns para os outros. Maria Mulambo adorava ficar no meio deles. Foi ali, na ‘*assistência*,’ onde Ela aprendeu seus feitiços, principalmente com as mulheres negras. E isso indiretamente por causa do marido. Muitos escravizados faziam feitiços contra o Barão, e alguns contra Ela. Mas mesmo os feitiços contra ele também acabavam respingando Nela. Toda vez que tentava alertar Seu marido, ele a desconsiderava, dizendo que não queria saber dessas coisas, o que a forçava a procurar as mulheres e pedir para que quebrassem os feitiços. Aproveitava para fazer alguns trabalhos e coibir discretamente um pouco das maldades do Barão. Foi assim que Ela

aprendeu os feitiços com as escravizadas, pois elas lançavam e quebravam feitiços na sua frente. E Ela aprendeu muito com as mulheres, já que tiveram que fazer isso tantas vezes. De fato, eram muitos feitiços destinados contra seu marido – porque, segundo ela, ‘o Barão era o demônio.’ Todos os odiavam, naquele momento. Presa no casamento com um marido que Ela não amava, Maria Mulambo tinha um amante chamado Igor, o seu ‘verdadeiro amor.’ Ela conseguiu que seu marido colocasse o homem como cocheiro de sua mulher. Um dia, Igor a levou em um distrito de ‘luz vermelha,’ ou seja, num ‘puteiro.’ (Ela não contou nada explícito desse episódio, só comentou, sorrindo, que aquela noite ‘foi a primeira e única vez na vida em que ‘fui puta’’). De alguma forma, Seu marido descobriu a história, e quando a informação chegou no seu amante, Igor foi ao Seu encontro e implorou para que Ela fugisse com ele. Ela, por algum motivo, mesmo tendo certeza de que morreria, decidiu ficar e mandou Igor embora, dando-lhe alguns anéis de ouro. Quando foi confrontada por seu marido, ele desferiu duas apunhaladas nela com um punhal. Conta Ela que, pela segunda apunhalada, ele visivelmente tinha se arrependido do que fez, mas naquele momento já era tarde. Quando Ela desencarnou, ao invés de ir para algum lugar, ou reencarnar, Ela se transformou numa Entidade Pomba-Gira, que ficaria conhecida como Sr.^a (*Maria*) *Tatá Mulambo*. Encontrou-se na obrigação de voltar à vida terrena, e passou a aparecer como assombração para o seu marido, agora viúvo, realizando alguns trabalhos – que Ela não entrou em detalhes – para ‘mudar ele.’ Com o tempo, aquele homem que era, antes, a figura romântica exemplar do Barão escravagista de açoite na mão e sorriso maléfico, estava irreconhecível para todos, inclusive para os negros escravizados. Quando ele morreu, seu espírito foi para o *Umbral*, o lugar das Almas que precisam de salvação.

O Umbral é um lugar de trevas, com pouca ou nenhuma luz dependendo dos Espíritos que por ali caminham, no qual é possível ver as almas ‘lá embaixo,’ como se alguém olhasse da beirada de um abismo para o fundo do precipício. Maria diz que ‘os da terra’ (nós) falam sem saber do Umbral como ‘Inferno’ (cristão), mas que lá não tem fogo, nem demônios. O Umbral funciona mais como uma espécie de ‘purgatório,’ onde as almas, que (em teoria) sempre têm salvação, permanecem em certos ‘andares,’ dependendo das suas ações em vida – quanto mais ‘pecados,’ e quanto mais graves foram, nos andares mais profundos estarão. A Maria fala que o Umbral é um lugar sem amor. Os espíritos ou almas, quando desencarnam, encarnam noutra vida, ou permanecem na terra como *encosto*, ou vão para o Umbral aguardar salvação como Eguns, espíritos de ‘pouca Luz,’ ou viram Entidades. Os Exus e Pombas-Gira vão até onde os Orixás não conseguem

ir, podem entrar no Umbral. São eles que, a mando de Oxalá, seu chefe, resgatam as almas presas nesse limbo (Umbral). Maria Mulambo conta que, por Ela ter mudado um pouco o Barão antes de sua morte, e jogado um pouco de luz no seu espírito, quando foi até o Umbral para resgatá-lo, Ela conseguiu enxergar sua figura em meio a toda aquela escuridão, o que a permitiu recuperá-lo, trazendo ele para os andares mais próximos da superfície. Com a sua grande sabedoria, adquirida por tornar-se Entidade, e facilitado pelo grande amor que ele ainda sentia por ela, Maria ajudou o espírito do Barão a evoluir rapidamente, e Ele também se tornou Entidade, um Exu Tranca-Rua, segundo o que me disse. Atualmente, essa Entidade está por aí trabalhando com um *médium*, enquanto Ela trabalha com Pai André. Nesse ‘olhar para trás’ na sua longa vida, Maria Mulambo (re)interpreta a sua existência terrena na época como a Missão que lhe foi incumbida, dizendo que seu propósito era fazer *essa* caridade, sofrer materialmente para ajudar o espírito do homem que foi seu marido encarnado a encontrar luz. Pela caridade, e para cumprir com ela no final, Oxalá permitiu que Ela se tornasse Entidade.

É uma estória extraordinária, digna da história. Só que o mais interessante são as implicações dessas narrativas para o papel etnográfico da biografia na antropologia. O primeiro passo, aqui, é reconhecer, como aponta a professora Vânia Z. Cardoso (2012: 43), que em se tratando da Entidade de Umbanda, sempre falamos de um espírito em particular, de uma Entidade específica, mesmo que de maneira generalizada. A Entidade, enquanto Ser, é uma figura ambígua. Ela possui o que poderíamos entender como ‘dupla identidade.’ As Entidades existem como Ser (*ontos*) ‘genérico,’ a Entidade Tatá Mulambo, visto que existem várias Marias Mulambo, e ao mesmo tempo como ser ‘específico,’ a Sr.^a Tatá Mulambo do Pai André (*médium*). Há, de fato, muitas estórias diferentes sobre cada Entidade (genérica), mesmo que todas mantenham certos elementos em comum, formando um conjunto de Entidades (específico) daquele ‘tipo’ (genérico). As estórias sobre as Maria(s) Mulambo, por exemplo, se passam todas num contexto político de nobreza contra campesinato, envolvem uma relação amorosa problemática e terminam em tragédia, entre outras coisas. Mas a vida de cada Maria tem suas especificidades. Algumas nascem na aristocracia e até mesmo na realeza, outras ascendem socialmente em algum momento de sua trajetória, algumas têm amantes, outras não, a caridade que devem praticar difere de pessoa a pessoa. Cada estória (ou história) se passa num contexto social diferente, histórica e localmente. Algumas Marias viveram na corte real portuguesa da era medieval, outras no Brasil colônia, outras ainda no leste

européu do séc. XIX, e por aí vai. Aqui, cada estória define cada Maria. Mas como isso de fato acontece? Como uma estória constrói a pessoa, no caso, o espírito?

Longe de ser divagações aleatórias, narrativas sem sentido, estrutura ou coerência, muito menos mera formulação estética ou detalhes discursivos, enquanto histórias de vida, as estórias são manifestações criativas (CARDOSO, 2012: 46). A abordagem etnobiográfica, sua operação teórica, pensa o indivíduo “a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa” (GONÇALVES, MARQUES & CARDOSO, 2012: 9-10). A ‘invenção,’ o ‘improviso,’ a própria performance; em suma, a *parole* criativa assume sua pura agência, agregando significados ao mundo, aos seres e às coisas, produzindo pessoas (*ibid.*, 10,17). Assim, o ato de narrar a própria vida, pensada como uma ‘subjetividade objetificada,’ é um modo de construção de si (self) (GONÇALVES, 2012: 21, 38). Porém, esse si (self) não é, simplesmente, ‘sujeito.’ A pessoa ou espírito (Entidade), ao contar sua história, torna-se tanto sujeito como objeto da narrativa (CARDOSO, 2012: 57). A autonarrativa é situada em um contexto de ‘contar sobre si,’ que depende de uma espécie de alteridade consigo mesmo, retrospectiva, que faz do sujeito a pessoa que narra e o personagem narrado (GONÇALVES, 2012: 25): a pessoa narra a si, tornando-se uma personagem que na verdade ainda é pessoa, mas uma pessoa-personagem, criando quase que um alter-ego. Nisso, a pessoa-personagem, o sujeito narrador-narrado, tem uma dupla semelhança, com as artes e com a antropologia. O contador de estórias, ao narrar sua própria vida, assemelha-se ao ator/atriz de um drama, cuja performance borra a fronteira entre pessoa/personagem – por vezes tomada como algo claro, preciso e inteligível em princípio –, tornando-se essa ‘pessoa-personagem.’ Ele também se assemelha ao antropólogo, ao indiretamente contribuir para o atual projeto da antropologia de se esforçar em demolir a separação objeto/sujeito. Afinal, mais do que qualquer outra ciência, na antropologia o nosso ‘objeto’ é, indiscutivelmente, ‘sujeito,’ (compreendendo todas as implicações éticas e políticas desta constatação). A emergência dessa figura da pessoa-personagem é, em si, pensada enquanto manifestação criativa (GONÇALVES, 2012: 30). Assim, a biografia tem um papel na materialização das Entidades, “as estórias *atuam* na própria constituição dos espíritos enquanto sujeitos sociais” (CARDOSO, 2012: 44, 46 – *grifo original*). É nesse processo de narrar sua história que mais claramente podemos observar os mecanismos discursivos pelos quais a Entidade simultaneamente afirma sua pessoalidade, sua condição de ser sujeito; mas também a nega, afinal Ela é, de fato, Entidade (Espírito).

No decorrer da narrativa, encontramos muitas menções a múltiplos elementos da cosmologia umbandista. Entre esses elementos, temos: a vida terrena anterior da Entidade, enquanto ainda era uma pessoa, um ser humano; sua personalidade e seu temperamento em vida que indicam o caráter da Entidade, inclusive a moralidade ambivalente de Exu; as práticas de caridade que a permitiram evoluir espiritualmente; os povos de negros e negras escravizados que já praticavam sessões (*gira*) naquela época, de acordo com a reivindicação dos umbandistas quanto à milenariedade da sua religiosidade; a fonte de seu poder mágico (ou encantado), como aprendeu feitiços; a própria lógica de demanda da magia umbandista; a obrigação da Entidade para com as pessoas em vida terrena, sempre à mando do Orixá (Santo); a escatológica da Umbanda (a reencarnação, a evolução, o Umbral); e, por último, algo comum a médiuns e Entidades, a Missão Maior que cada um possui e que deve cumprir. Cada um desses elementos, situados na sua própria história, e que emergem no ato narrativo, transformam uma Entidade Maria Mulambo, uma Pomba-Gira ou Exu-Mulher qualquer, numa Entidade singular, a Sr.^a Tatá Mulambo, Pomba-Gira de Pai André.

O movimento consiste no processo de individuação biográfica (CARDOSO, 2012: 46; GONÇALVES, 2012: 20). Porém, há ainda uma outra dimensão envolvida nessa história: a subjetivação objetificada na narrativa sobre si dá-se coletivamente (CARDOSO, 2012: 46). Quando a Entidade fala de si, conta sua história, há outras pessoas à sua volta, escutando, sejam elas médiuns, curiosos ou pesquisadores, como antropólogos (não há muita diferença entre antropólogo e pessoa curiosa). A subjetividade dos espíritos está atravessada por outras subjetividades, que também podem se constituir durante esse ato de contar sobre si. (CARDOSO, 2012: 60). O processo de individuação, então, não é individualismo superficial, mas constituição ‘individual’ enraizada no coletivo, no grupo. O espírito ganha vida, enquanto Entidade de Umbanda, somente quando a sua história é posta em movimento, circulando entre diversas subjetividades (ibid.) O ato de narrar sua história é constitutivo da experiência e das pessoas envolvidas (GONÇALVES, MARQUES & CARDOSO, 2012: 10). Ao contar histórias, ao afirmar-se como Entidade para os *médiuns* à sua volta, as pessoas e os espíritos vivenciam a cosmologia umbandista no cotidiano e, assim, sua espiritualidade através dessa relação biográfica-narrativa. O próprio ato de narrar suas histórias de vida, ou deixar que a Entidade narre a sua história de vidas, permite ao médium umbandista experienciar a religiosidade. E esse não é o único modo de viver narrativamente a Umbanda.

O último elemento narrativo aqui listado, essa Missão Maior é, como defendo, princípio cosmológico que permite um poderoso mecanismo discursivo: nesse movimento de ‘olhar para trás’ na sua própria vida, Entidades e médiuns podem, de maneira retrospectiva, dar sentido coerente a suas vidas, interpretando-as à luz dessa Missão Maior, de modo que toda a sua vivência está de alguma maneira atravessada pela espiritualidade e, portanto, direcionada para um fim último. Como bem nos lembra A. MacIntyre (2001 [1981]: 362), uma característica fundamental das narrativas vividas é o seu caráter teleológico, ou seja, voltado para um fim único. E como não existe presente que não seja informado por uma imagem (imaginário) do futuro – sempre imprevisível, se não necessariamente desconhecido (*ibid.*) –, a história de vida pode ser pensada como um passado informado pelo futuro que, no momento mesmo de narrativa, é na verdade o presente. De qualquer modo, a Missão Maior é o princípio teleológico da religiosidade umbandista, que permite ao médium e a Entidade (res)significar toda a sua vida enquanto um plano de-Santo inevitável que os levou, ultimamente, a cumprir com o seu propósito, que na Umbanda é a Caridade.

Considerações finais

Eu estudo a Caridade na Umbanda, mas nesse ensaio tive que ir numa outra direção. Encontrei-me situado no que, a meu ver, são tentativas de reabilitar a biografia na etnografia, desafiando a crítica sociológica clássica e se recusando a pensar as histórias de vida como mero método de pesquisa. Na vanguarda desse movimento está a proposta da (etno)biografia, focada na produção de significado dos sujeitos em sua historicidade própria, situada nas socialidades do ato narrativo – o momento em que o sujeito conta a estória para alguém –, que aposta no processo de individuação, na construção da individualidade coletiva, no qual, de certo modo, contar estórias é um processo de alteridade narrada / narrar alteridades, com todas as implicações éticas e estéticas dessa cosmopolítica narrativa (GONÇALVES, 2012: 23). A abordagem (etno)biográfica compreende, assim, o fenômeno das histórias de vida, o ato de narrar estórias e o processo de individuação, tudo, ao mesmo tempo, como manifestações criativas da agência (CARDOSO, 2012: 46; GONÇALVES, 2012: 21, 30). As pessoas não só narram as suas próprias estórias, revivem sua trajetória, mas, por assim dizer, dão vida a suas vidas.

Com isso, tentei demonstrar como a (etno)biografia nos sugere uma maneira etnográfica de articular biografia e religião, ao destacar como o ato narrar estórias e histórias, e as socialidades nelas envolvidas, são um modo de experienciar a própria

religiosidade. Na Umbanda, o passado errante, o presente e o futuro incerto se sobrepõem, articuladas pela concepção de ‘Missão Maior,’ o projeto de vida terrena ou semi-terrena, ordenada pelos Orixás (Santos), os pais/mães-de-Cabeça do médium, os chefes das Entidades. À luz dessa ‘missão,’ os médiuns e as Entidades têm certeza de que suas vidas estão sempre voltadas a um propósito Divino, e o ato mesmo de narrar lhes permite, retrospectivamente, experimentar a cosmologia na matéria (corpo) desde o momento do seu nascimento, através dos eventos de sua trajetória, mesmo quando ainda não eram umbandistas, pois sempre foram médiuns, como insistem em dizer. Isso nos lembra como a biografia revela o gênero fundamental para caracterizar certas vidas humanas: a narrativa (MACINTYRE, 2001 [1981]: 351).

Antes de ser um conceito fechado e claramente definido, a (etno)biografia é a possibilidade etnográfica de escrever uma biografia, as histórias de vida (auto)narradas pelos sujeitos-de-pesquisa (GONÇALVES, 2012: 19), um modo de fazer antropológico, teoricamente bem-fundamentado, socialmente relevante e academicamente produtivo.

Referências

BAUMGARTEN, Lucas Alberto. “**Se matar de trabalhar não é fazer Caridade:**” Dinâmicas práticas e formas econômicas de uma Casa de Umbanda Almas e Angola. 2022. 194 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica [1986]. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183-191.

CARDOSO, Vânia Z. Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. (org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. Cap. 2, p. 43-62.

DELATORRE, Franco. Sobre Almas e Angola: um território de axé na Grande Florianópolis. In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira (org.). **O Axé dos Territórios Religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos**. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/Nuppe, 2020. Cap. 8. p. 130-144.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações**. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 1997 [1966]. 412 p.

GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z.. Introdução. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. (org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. p. 9-17.

_____. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. (org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. Cap. 1. p. 19-42.

MACINTYRE, Alasdair. 'As virtudes, a unidade da vida humana e o conceito de tradição.' In: **Depois da virtude: Um estudo em teoria moral** [1981]. Bauru: EDUSC, 2001. Cap. 15. p. 343-378.

MALINOWSKI, Bronisław. **Uma Teoria Científica da Cultura: e outros ensaios**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970 [1941]. 206 p.

MARTINS, Giovani. **Ritual de Almas e Angola: a umbanda catarinense**. 2. ed. Florianópolis: Edição do Autor, 2008. 136 p.

PEDRO, Vanessa. **Almas e Angola: ritual e cotidiano na umbanda**. Florianópolis: Biblioteca Imaginária, 1999. 159 p.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, pp. 377-391, nov. 2014.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. Técnica de gravador e registro da informação viva. In: **Variações sobre a Técnica de Gravador no Registro da Informação Viva**. Coleção Textos 4. São Paulo: CERU e FFLCH/USP, 1991. p. 73-80.

VELHO, Gilberto. Trajetória de Vida e Campo de Possibilidades. In: VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 31-48.

54 Andanças, lugares, histórias: em comunidades quilombolas por Luciana da Silva Ramos²³³

Resumo: antes do meu ingresso no mundo acadêmico, não tinha conhecimento da existência de comunidades quilombolas no Piauí e no território brasileiro. Na proposta de trabalho tento refletir sobre o silenciamento da existência de comunidades quilombolas, e meu encontro com as comunidades. O encontro com as comunidades me fez questionar sobre minha própria história, me levando ao encontro com meus interesses de pesquisa. No ano de 2016, participei de um curso chamado Educação Multicultural ministrado pelo professor visitante e pesquisador afro-estadunidense Alfred Daniel Frederick, ao final do curso foi possível visitar uma comunidade quilombola chamada Mimbó na cidade de Amarante-PI, a comunidade preserva sua cultura a mais de 200 anos. Fazendo uma conexão com as contribuições de Veena Das, para a autora o silêncio quer dizer algo, o silêncio não é a ausência da linguagem e sim uma linguagem possível, o silêncio quer dizer algo (DAS, 1997). As narrativas são riquezas que também atravessam a chave de leitura sobre a identidade provocando reflexões. Walter Benjamin apontado o declínio das ações de experiência. Para Benjamin a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte que o narrar recorre (BENJAMIN,1987).

Palavras-chave: comunidade quilombola; identidade; lutas; resistência.

Introdução

Antes do meu ingresso no mundo acadêmico, não tinha conhecimento da existência de comunidades quilombolas no Piauí e no território brasileiro. Na proposta de trabalho tento refletir sobre o silenciamento da existência de comunidades quilombolas, e meu encontro com as comunidades. O silêncio quer dizer algo, o silêncio não é a ausência da linguagem e sim uma linguagem possível, o silêncio quer dizer algo (DAS, 1997). As narrativas são riquezas que também atravessam a chave de leitura sobre a identidade provocando reflexões. Para Walter Benjamin a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte que o narrar recorre (BENJAMIN,1987). Desde o meu primeiro encontro. Em 2016, com as comunidade quilombola Mimbó em Amarante-PI, passei a me questionar sobre minha própria história, me levando ao encontro com meus interesses

²³³ Doutoranda em Antropologia Social - PPGAS/UFSC, mestra em Sociologia - PPGS/UFPI.

de pesquisa na graduação e pós-graduação. No início no primeiro semestre de 2016, quando participei de um curso sobre Educação de Populações Diversas realizado em Teresina, no estado do Piauí. O referido curso foi ministrado pelo professor e pesquisador norte-americano Alfred Daniel Frederick²³⁴ da Universidade Estadual de New York, Oswego (SUNY). Naquele momento, tivemos os primeiros contatos com as epistemologias decoloniais.

Antes de meu ingresso na academia, o quilombo e suas histórias de luta e resistência habitavam somente o meu imaginário, portanto, foi uma experiência coletiva de descoberta de um novo movimento social camponês. É importante salientar que a Lei 10.639/2003 assegura a inclusão no currículo das escolas do conteúdo sobre História da África, cultura e religiosidade afro-brasileira. No entanto, não tive acesso sobre a história das comunidades quilombolas, que faz parte da história do negro no Brasil. Mesmo que a importante legislação educacional brasileira determine o estudo da história e da cultura africana e afro-brasileira na Educação básica por meio da Lei nº 10.639/2003, observa-se que ainda existe uma complexa problemática para docentes sobre como acessar e ministrar tais conteúdos (NASCIMENTO, 2016).

Nas décadas de 70 e 80, com a emergência de um cenário global no qual se defendia unidades de interesses capitalistas, passou-se a presenciar um deslocamento de interesses por parte da sociedade a partir dos movimentos sociais, que reivindicavam espaço e respeito às multiplicidades sociais. Tornou-se urgente a elaboração de uma nova Constituição, visando reestabelecer a democracia e apagar resquícios do regime ditatorial. Foi convocada uma Assembleia Constituinte 1987/1988, que objetivava a reorganização do Brasil. Acreditava-se que com o reestabelecimento do regime democrático, os anseios populacionais como liberdade, segurança, emprego, desenvolvimento, emprego e justiça social estariam garantidos (Cf. CARVALHO, 2001). É importante lembrar que, em 1988, com ampla participação dos movimentos sociais principalmente do Movimento Negro Unificado - MNU, foi promulgada a Constituição Federal, considerada a mais progressista de todas as Cartas que existiram no Brasil. Três conquistas importantes para o Movimento Negro foram: a criminalização do racismo; a garantia da titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombos; e a obrigatoriedade do ensino de História da África e cultura Afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino (DOMINGUES, 2007). O Estado ficou encarregado de emitir os títulos às comunidades quilombolas. As

²³⁴ Docente da Universidade Estadual de New York, Oswego (SUNY) - USA.

comunidades quilombolas preservam saberes e modos de vida passados por gerações, incluindo suas relações com a natureza e a produção. Diante disso. É a partir dessa compreensão que o presente trabalho pretende lançar um olhar sobre as minhas andanças nas comunidades quilombolas Carnaúba Amarela (Batalha), Custaneira (Paquetá) e Marinheiro (Piripiri), todas no Estado do Piauí.

Processo histórico e implicações político-culturais

Em 1988 as comunidades remanescentes de quilombo ficaram conhecidas por parte considerável da sociedade brasileira, quando foi aprovado o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT, da Constituição Federal de 1988. Sobre quilombos no período escravista e comunidades remanescentes de quilombo temos referenciais teóricos importantes como Clóvis Moura, por exemplo, que publicou obras que marcaram a história da escravidão. Para o sociólogo e historiador, a escravidão era um exemplo de luta de classes, ou seja, classe dos escravistas explorando a classe dos escravos. Outro autor que seguiu a mesma linha de Clóvis Moura foi Jacob Gorender (2010). Em “O escravismo colonial”, este historiador fez importante consideração, desmistificando a escravidão brasileira como um pseudo-regime feudal. Gorender concluiu que a escravidão no Brasil não se compara a nenhuma outra, pois seu caráter capitalista era muito forte.

Destaco também Solimar Oliveira Lima (2017), que fez importantes produção sobre a escravidão no Piauí em obras como: “Sertão quilombola: comunidades negras rurais no Piauí”; “Terra de Esperança: história, memória e cultura negra em uma comunidade quilombola” e “Algodões, Nazaré do Piauí”. Ana Beatriz Gomes e Francis Boakari foram os pioneiros na abordagem das comunidades negras do Piauí, situando-as em relação ao contexto educacional, dando uma contribuição ao processo de análise e conhecimento dessa realidade no Estado.

Há na sociedade atual uma pretensa igualdade jurídica, em que todos, mediante a lei, se tornaram iguais, vemos que trata-se de uma ideologia que precisa ser compreendida e superada, pois, por exemplo, as comunidades remanescente de quilombos não experimentam na prática essa igualdade; por muitas vezes são esquecidas sem a devida atenção do Estado, que nega o efetivo direito à cidadania e ao desenvolvimento do conhecimento, e a educação de qualidade, para alguns, quilombo e quilombola é algo que existiu no passado e hoje já não existe mais.

Moura (1987. p. 13) aponta que:

No Brasil, o quilombo marcou sua presença durante todo o período escravista e existiu praticamente em toda e extensão do território nacional. À medida que o escravismo aparecia e se espraiava nacionalmente, a sua negação também surgia como sintoma da antinomia básica desse tipo de sociedade.

As comunidades de ex-escravo possuíam várias formas de organização. Muitas eram pequenas, outras maiores, mas todas com o mesmo objetivo: fugir do sistema escravista (MOURA, 1987) e como forma de resistência, os quilombos foram eficazes, pois contribuíram para o resgate do sistema, apressando a abolição.

Andanças, lugares e histórias

A comunidade Carnaúba Amarela localiza-se na zona rural do município de Batalha, no Estado do Piauí. A cidade de Batalha encontra-se cerca de 156 km da cidade de Teresina, capital do Piauí. Estima-se que a formação da comunidade ocorreu por volta do ano de 1910, período em que os trabalhadores negros laboravam na agricultura e na criação de gado das fazendas pertencentes às famílias com posses da região (Cf. GOMES et al., 2017). Em Carnaúba Amarela, residem cerca de 31 famílias e sua manutenção como a grande parte dos quilombos é pautada na agricultura de subsistência e criação de animais de pequeno porte.

Conforme Gomes et al., não há uma data precisa do início da comunidade, seria “por volta do ano de 1910, ou seja, duas décadas após a abolição dos cativos no Brasil. Os moradores mais antigos guardam na memória um passado de maus tratos relacionados à ampla jornada de trabalho não remunerado, além de uma alimentação precária (GOMES; FÉ; NASCIMENTO, 2017). Na mesma linha de Gomes et al., há significativa produção bibliográfica que atesta o cotidiano dos recém libertos muito parecido com o cotidiano da escravidão (Cf. RIOS; MATTOS, 2005).

Os moradores da comunidade Carnaúba Amarela vivem da agricultura familiar, da criação de animais de pequeno porte e dos benefícios previdenciários (aposentadoria). A atividade agrícola e a criação de animais como bode, galinha, porco para subsistência são uma característica de diversos quilombos situados na zona rural. Não há o cultivo específico de um produto que seja determinante para a renda da comunidade. Na comunidade existem roças de subsistência, não foi possível encontrar evidências sobre o uso coletivo da terra. Um dos moradores mais antigos da comunidade evidencia: “aqui tem gado, tem cavalo, tem jumento, tem bode, tem porco de tudo nós tem um pouquinho

não é coisa muita, a maior parte nós faz é comer mesmo, se vende alguma coisinha, mais é coisinha curta” (Morador da comunidade Carnaúba Amarela).

Como em grande parte das comunidades quilombolas dentro da comunidade não existe escola, as escolas que os jovens e as crianças frequentam encontram-se cerca de 23 km de distância da comunidade, e o percurso até as escolas é feito em através de ônibus escolar em condições precárias.

A comunidade refere-se aos festejos de São João como um acontecimento que era popular na comunidade. No entanto, percebemos que a festa junina não é tão intensa como era no passado. O senhor Lucimar confirmou que a celebração do padroeiro São Martinho de Lima tornou-se mais importante para a comunidade, “antes era o festejo de São João”. As festas juninas no Brasil, sobretudo no nordeste, são bem populares, porém, a festa do padroeiro de Carnaúba Amarela ganhou notoriedade após o reconhecimento como remanescente de quilombo.

Um aspecto cultural que revelou orgulho de pertencimento à comunidade é a equipe de futebol feminino “a gente foi campeã batalhense”(Jogadora do time feminino e moradora da comunidade Carnaúba Amarela). “A gente nunca tinha participado e a gente foi campeã”(Jogadora do time feminino e moradora da comunidade Carnaúba Amarela). Percebemos, na fala da integrante da equipe e capitã do time feminino, que ela e as demais atletas identificam-se como “comunidade Carnaúba Amarela”, uma expressão que foi levada para fora da comunidade. As atletas transmitiram para o público externo que estão organizadas e orgulhosas do feito. Estive na comunidade Carnaúba Amarela pela primeira vez em 2017 e retornei em 2022. Percebi que alguns problemas relatados em 2017, foram resolvidos.

Em 2017, visitei também os quilombo Custaneira e Marinheiro. O quilombo Custaneira localiza-se no município de Paquetá (PI), o município de Paquetá fica a aproximadamente 320km da capital Teresina e o quilombo Custaneira, a 9 km da sede do município. O líder comunitário da comunidade relatou que antigamente só pelo fato de ser negro, por ter um cabelo crespo por estar em uma sala de aula era uma dificuldade, porque negro não era para estudar. Lembrou também que não havia transporte para levar as crianças e adolescentes na escola, quem queria estudar fazia um percurso cansativo a pé até a escola.

Muitas comunidades quilombolas encontram-se inseridas em espaços rurais, sabe-se que o campo é também é um contexto de educação pois seus protagonistas possuem um repertório amplo de conhecimentos relacionados a suas vivências que é passado pelas

gerações ancestrais conhecimentos como por exemplo a melhor época para plantar, as frutas da estação, e os medicamentos naturais, receitas de família que em um passado sem medicamentos farmacêuticos curavam os males que os acometiam. “A minha escola é a vida é a vivência do dia a dia, eu só tive a oportunidade de estudar até o ensino fundamental”(Liderança quilombola comunidade Custaneira).

Muitas propostas de desenvolvimento disseminada pelos órgãos governamentais não é vista com bons olhos pelas comunidades muitas dessas propostas acabam oprimindo as comunidade. As grandes empresas não pensam nos pequenos produtores, nas pequenas comunidades preocupam-se apenas em se auto sustentar, as várias propostas governamentais de desenvolvimento que surgem não contribuem para o desenvolvimento das comunidades por que muitas dessas propostas ou projetos, não são feitas com a contribuição da comunidade os projetos chegam para serem executados e conseqüentemente quem sofre são as comunidade.

“Muitas propostas de desenvolvimento, tem oprimido às comunidades, hoje a gente vê as grandes empresas ,elas não pensam nos pequenos produtores nas pequenas comunidades ela só pensa, em se auto sustentar então tem muitas propostas exposta aí que não tá ajudando no desenvolvimento da comunidade, por que não é feita essas propostas ou esses projetos com a contribuição da comunidade, o projeto chega para ser executado e aí a comunidade, vai sofrer algumas perdas por conta disso”(Liderança quilombola comunidade Custaneira).

É destacado ainda a questão da falta de oportunidades quando os negros de sua comunidade concluem o ensino médio:

“Nos temos muitos negros e negras fora da escola muitos que terminaram o ensino médio ,e não conseguem ir pra frente então a gente vê que, o nosso povo ainda não tá tendo a oportunidade merecida”.(Liderança quilombola comunidade Custaneira).

Vale destacar que o tipo de desenvolvimento que o líder quilombola acha necessário para o contexto de sua comunidade é trabalhar a formação da identidade repassada para as crianças, para a juventude com todo o cuidado para não perder a sua identidade. Ele reforça que, quando uma comunidade sabe repassar para as futuras gerações os conhecimentos, os valores, uma educação escolar quilombola, assim a comunidade de fato se desenvolve. Educação Escolar Quilombola

“é uma educação voltada, à identidade, à cultura do povo negro, aonde a escola não vá tirar todos os valores, e sim fortificar alimentar à questão do valor da história do negro no seu dia a dia. Foram criadas as leis os pequenos municípios

nunca adotaram a lei de falar da história do negro e ali vão falar de história de outras culturas que muitas vezes o negro não se encontra dentro da sala de aula”.(Liderança quilombola comunidade Custaneira).

O processo educativo nas comunidades quilombolas também devem respeitar as diretrizes curriculares nacionais da educação quilombola, pois os saberes quilombolas devem ser assegurados assim como o direito a terra, as certificações omitidas pela Fundação Cultural Palmares-FCP é uma importante conquista do povo quilombola.

Não posso deixar de ressaltar que, para o líder quilombola de Custaneira, houve mudanças, mas essa mudança não foi planejada, e sem um planejamento surgiu uma preocupação com a comunidade. Ressalto que não é minha intenção valorizar a presença da educação formal nas comunidades quilombolas, mas mostrar que além da necessidade de uma educação formal, o quilombo é um espaço produtor de saberes ancestrais que precisam ser disseminados, valorizados e repassados pelas gerações vindouras.

No município de Piripiri(PI), visitei a comunidade quilombola Marinheiro e também ouvi algumas de suas histórias. Um dos moradores mais antigos da comunidade Marinheiro relatou que sua mãe tinha conhecimento de plantas e preparos que auxiliavam no combate dos males que o afligia em sua infância, segundo ele sua mãe preparava muisturas e remédios de plantas encontradas nas matas, questionei sobre o que sua mãe fazia para aliviar suas dores de cabeça, ele respondeu que um dos remedios que ela fazia era chá de remédio do mato de *açoita-cavalo*(planta com propriedades medicinais, antes conhecida popularmente por finalidade para a tortura de animais).

Uma moradora do quilombo Marinheiro também com mais de 60 anos, relatou que sua mãe foi a parteira mais antiga da comunidade, e era detendora de grande sabedoria tinha muitos conhecimentos,era tão requisitada que as vezes fazia parto em outras comunidades. Procurei saber sobre os primeiros cuidados que sua mãe tinha com os recém-nascidos. “A mamãe media dois ou três dedos do umbigo, e amarrava para trás, só podia cortar só daqueles três dedos para à frente,cortava com a tesoura (Moradora da comunidade quilombola Marinheiro).

Para combataer males comuns na infância como a Caxumba popularmente conhecida por Papeira disse existem conhecimento que até hoje se utiliza na cominuidade:

“É botar a *casa do leão*(uma casinha de barro que o marimbondo faz) no local inchado,as vezes eles gostam de fazer dentro de casa parece casa de João de barro.Faz só amolecer (a casinha de barro)fazendo uma massinha em seguida coloca em cima enquanto chupar um pedaço de rapadura” (Moradora da comunidade quilombola Marinheiro).

Assim, o povo quilomba é conhecedor de saberes natos adquiridos de seus experiências de vida, a importância das escolas nesses espaços é desempenhar seu papel de função humana na vida das pessoas. Na comunidade Marinheiro havia cerca de 80 famílias a comunidade preserva sua tradicional dança de terreiro e, na culinária, a feijoada.

Considerações finais

As comunidades quilombolas resistem as lutas e ao silenciamento, a legislação educacional brasileira determina abordagem de estudo da história e da cultura africana e afrobrasileira na Educação básica por meio da Lei nº 10.639/2003, mas observa-se que ainda existe uma problemática para docentes sobre como acessar e ministrar tais conteúdos (NASCIMENTO, 2016).

Apesar de algumas avanços as comunidades, ainda resistem na luta por do direito à titulação, e garantia de uma educação diferenciada. A demora na emissão dos títulos expõe as comunidades à violência física e psicológica. Os assassinatos de lideranças quilombolas aumentaram consideravelmente nos últimos anos, sendo o ano de 2017, o mais violento da história para esse segmento social. Além disso, há a violência psicológica geralmente relacionada à incerteza sobre o futuro, diante disso, muitas famílias veem os filhos saírem para os grandes centros afim de melhorar a renda, completar os estudos e estes, geralmente não mais retornam.

Referências

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". In: **Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Editora Brasiliense. São Paulo, 1987.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil, o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DAS, Veena. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. Editora da Unifesp. São Paulo, 2020.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos**, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07>.

GOMES, Jaíra Maria Alcobaça; FÉ, Elisângela Guimarães Moura; NASCIMENTO, José Edilson do. Terra e territorialidade nas comunidades quilombolas do território dos Cocais (PI). **VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária**. Curitiba-Paraná, 2017.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 4. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2010.

LIMA, Solimar Oliveira. Sertão quilombola: comunidades negras rurais do Piauí. In: LIMA, Solimar Oliveira; FIABANI, Adelmir [Org.]. 2 ed. **Sertão quilombola: comunidades negras rurais do Piauí**. Teresina: EDUFPI, 2017.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Editora Ática, 1987.
NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma Ontologia Ubuntu**. Prometeus - Ano 9, Número 21. Edição Especial, E-ISSN: 2176-5960. Dezembro, 2016.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. **Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

55 Uma carta a mim e aos meus por Tayná Almeida de Paula²³⁵

Resumo: Se por um lado, na história colonial da antropologia, a etnografia elegeu a alteridade como objeto privilegiado de atenção, quem, por outro lado, tem o direito de ser biografado no Brasil? Foi essa a pergunta que me atravessou até pouco antes de decidir pesquisar, e melhor, caminhar pelos becos da minha memória familiar. Uma família negra com um passado migratório, que se deslocou de diferentes regiões do país para a “construção” de São Paulo. O relato de minha mãe sobre minha tataravó ter sido “pega no laço” e o episódio no qual uma tia avó perdida da família nos reencontra já idosa, me fazem refletir o deslocamento forçado como um fenômeno que sobrevive na particularidade de famílias como a minha desde o período escravocrata – a impossibilidade de nos mantermos “na” e “com” a sociedade de origem. Frente ao que foi exclamado pelo filho da tia perdida no momento do reencontro – “conheça sua família!” – inicio um percurso por nossas fotografias em álbuns de família e em fitas vhs, ou mesmo por aquelas imagens que já saltaram do analógico para o digital, a fim de indagar: como estas autorrepresentações podem produzir narrativas? Como podem revirar o passado assim como se revira uma caixa de memórias? Com a intenção de adentrar lembranças, escrevo aos meus uma carta sobre minhas primeiras intenções de pesquisa articulando com imagens. Um impulso criativo para o processo de “conhecer família”, com questionamentos a respeito da (auto)etnografia, da escrevivência e da narrativa biográfica.

Palavras-chave: Família, memória, migração, imagem, raça.

Eu sigo querendo te ver, mãe. Eu sigo querendo te conhecer, família.

Me lembro como se fosse ontem daquele encontro de família no qual estávamos todos nós reunidos na casa de uma tia. Eu brincava ofegante com as outras crianças no corredor com vistas para a sala, até sermos interrompidas pela voz de um homem. Se naquela festa tocava música, aquele foi o momento em que tudo pausou, restando só o barulho dos pratos e algumas conversas soltas de fundo. A voz era de um homem magro, alto (que mais tarde eu descobriria ser meu primo), que com um sotaque tipicamente mineiro, exclamava repetidas vezes, olhando nos olhos daquela que parecia ser sua

²³⁵ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (PPGAS/Unicamp) | E-mail: taynalmeida.cs@gmail.com.

própria mãe: “conheça sua família, esta é a sua família!”. Ali, as lágrimas de mãe e filho escorriam frente a todos os parentes presentes – meus pais, minhas tias e tios, minhas primas e primos, eu... – Uma cena como aquelas que eu só havia visto antes em filmes da sessão da tarde, nas novelas de televisão ou no quadro do programa de domingo, De Volta Para Minha Terra.

Foi na escrita dessa carta que seu nome, já nebuloso e falho em minha memória, voltou como a presença inóspita de um vagalume – Helena. E minha mãe foi quem fez o favor de me confirmar que o rosto encontrado em uma fotografia, também nebuloso, também falho em minha memória, era seu. Da mulher de cabelo crespo, pele escura e olhos mais ainda – tia Helena, irmã de minha avó, mãe de minha mãe. Essa foto retrata o dia seguinte ao nosso primeiro encontro – para alguns, reencontro – um momento com todos os parentes reunidos em volta dela, conhecendo família.

Não sei ao certo quanto tempo depois, mas ela se foi. Dessa vez, não da família, mas da vida. Eu não imaginava que esse episódio, do qual a minha mente de criança se lembrou durante anos mais da graça pelo sotaque do primo distante do que o próprio evento, sussurraria em meus ouvidos por tanto tempo: “conheça sua família!”. Era a história de uma tia avó que se perdeu da família ainda jovem, nos reencontrando já idosa, perto da própria morte.

Foi revisitando a foto e olhando para uma prima pequena naquela época, em um colo familiar, que me dou conta que já faz mais de 10 anos desse evento. 10 anos não que tia Helena sumiu da família, mas que voltou, para partir novamente. E a mim restou para além da lembrança do dia de sua aparição, mesmo que eu nunca tivesse ouvido falar sobre seu desaparecimento, entender como posso saber tão pouco sobre o passado de minha família. Um passado que uma tia disse ter um “bloqueio” para falar sobre alguns eventos.

Minha cabeça martela em pensar os porquês de seu desaparecimento. Se foi a migração da família para o que essa mesma tia chamou de “construção” de São Paulo, se foi o desejo de permanecer na roça de Minas Gerais se recusando a ser mão de obra barata em uma terra prometida, ou se ela simplesmente fugiu, por algum outro motivo qualquer, para algum outro lugar qualquer. Por onde andou durante todo esse tempo?

Certa vez perguntei a minha mãe de onde viemos. Nós estávamos no quintal de casa, eu olhando para ela, que pendurava nossas roupas no varal. Como quem pouco havia refletido sobre as palavras que saíam de sua boca, ela me respondeu “Não sei. Dizem que sua tataravó foi pega no laço”. Assim como ela, eu pouco sabia o que aquilo

significava, assim como pouco se sabe sobre as violências contra as mulheres nativas do Brasil colonial – capturadas, sequestradas, tornadas “Outro”.

Parece que o deslocamento sempre esteve conosco. Ou melhor, o deslocamento forçado. Esteve na história da tia desaparecida quando ainda jovem, esteve na história da tataravó indígena “pega no laço”, esteve na história da migração familiar para São Paulo, esteve na história de uma outra avó que, retirada das ruas pelo serviço de assistência social ao pedir esmola, também foi retirada de sua família de origem. Está em mim, que sendo da primeira geração familiar a ingressar na Universidade, e sendo junto a minha irmã as primeiras a ingressarmos na Universidade Pública, deixamos os nossos para estudar.

É certo que nosso deslocamento é de outra ordem, também somos a primeira geração livre do trabalho na infância como única fonte de sobrevivência – trabalho que se manifesta ainda hoje no corpo fraturado de minha madrinha, cheio de dores, cicatrizes, cirurgias, e mais dores. Acredito que o conhecimento acadêmico nos possibilitou sermos “tradutoras do pensamento do nosso povo”, como diria o pensador quilombola Nego Bispo (2018), e de alguma forma, “tradutoras do pensamento colonialista” para o nosso povo. Estudar pode ser uma possibilidade de entender a própria história.

Contudo, embora sair de casa tenha sido, em muitos sentidos, emancipador, também entendo que, por outro lado, nós fomos expulsas de São Paulo. Que nesse enorme lugar que abriga poucas pessoas, talvez nós não teríamos chance de ingressar tão cedo no ensino “superior”, feito para aqueles tidos como superiores.

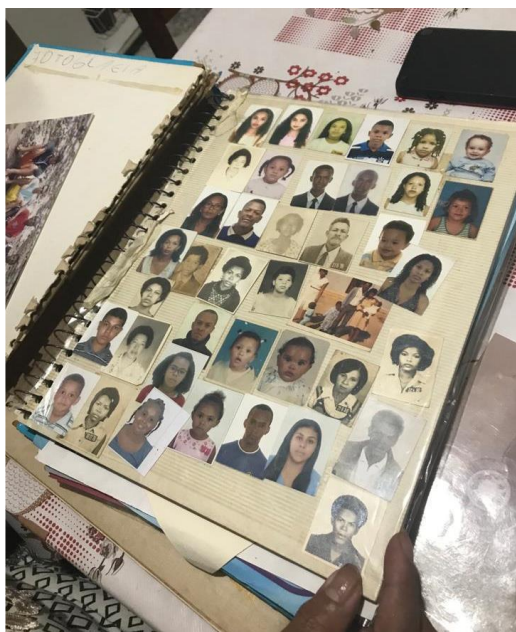
É por isso que quando falo em deslocamento me refiro à impossibilidade da população negra e pobre desde muito, muito, de um período que eu nem estava aqui, se manter “na” e “com” a sociedade de origem. A comercialização de pessoas negras no período escravocrata diz isso. As incontáveis estratégias para o embranquecimento da população dizem isso. Os altos índices de genocídio e mortalidade que marcam a experiência afro-indígena dizem isso. Estão dizendo. O deslocamento sobrevive, e nós, somos sobreviventes transatlânticos.

Essa impossibilidade de nos mantermos unidos nos foi imposta pela necessidade de tentarmos a vida – quando ela fosse permitida – sempre em um outro lugar. Da retirada de pessoas de suas terras, onde apesar dos apesares, o trabalho também era parte do saber e da produção familiar. Não nego as escolhas e os desejos em meio a esse processo, afinal, migrar pode ser o anseio por melhores condições de vida, mas também não deixo de pensar criticamente como escolhas relativas. E se não fosse a seca? E se não fosse a fome? E se não fosse a falta? E se não fosse...?

Essa desintegração das famílias negras, a meu ver, não está separada da tentativa de desintegração da memória. Ela consiste em uma noção de “dupla morte”, como diria Mario Medeiros (2020), na qual a eliminação da vida negra é, por sua vez, a eliminação da memória negra. Morte biológica e morte social, violência física e violência simbólica, não são processos separados por fronteiras rígidas. E é assim que por um lado, pensando nos termos de Michael Pollak (1989), sinto que o trauma do deslocamento pode estar nos “não-ditos”, nos “silenciamentos” e nos “esquecimentos” de minha família, em segredo sobretudo para as gerações que já nasceram no local de destino, como eu.

Por outro, não posso negar que as memórias sobre a escravidão nas gerações familiares anteriores nunca chegaram até mim, a não ser nos breves relatos contados nessa carta. O que eu acredito não querer dizer que não existiram, mas que existiram outros modos de lidar com a “vida póstuma da escravidão”, nos termos de Saidiya Hartman (2021), que não através de sua perpetuação. E é nesses modos que eu gostaria de me atentar – também – para conhecer família. Como disse minha mãe à minha irmã durante sua pesquisa de mestrado, “eu escrevo a minha própria história!” (Paula, 2023).

A fala espontânea de minha mãe em uma conversa informal me faz pensar, assim como em outro momento fez minha irmã pensar, que o sentido da vida (e da morte) não pode ser reduzido ao deslocamento, ou mesmo, à experiência da dor. Em outras palavras, me faz pensar que toda desterritorialização envolve também reterritorialização. Que toda fuga envolve também o aquilombamento. Que toda migração envolve também a construção de redes de apoio. E que nós sempre estivemos produzindo vida, como demonstra a montagem feita por uma tia em seu álbum pessoal de fotografias. Tanto que minha família se juntou aos poucos, novamente, ocupando em massa bairros de uma cidade. A cidade de Jandira/SP.



Foi só no mestrado em Antropologia Social, e mais ainda no doutorado na mesma área que eu pude começar a encarar grande parte dessas questões pertinentes a mim e aos meus. E minha irmã, que por coincidência (ou não) pesquisa nossa família no campo da Arquitetura e do Urbanismo, também. Após quase uma década morando em um outro lugar que não o de origem, embora muito das nossas origens tivesse por lá, em Alagoas, terra de Zumbi dos Palmares, decidimos “voltar para casa”. Voltar para um lugar que foi o destino dos nossos parentes, mas que sempre foi a nossa casa – Zona Oeste de São Paulo.



Foi nesse projeto de vida que concorri ao processo seletivo de doutorado na Universidade Estadual de Campinas sobre a memória de famílias negras migrantes, onde tenho encontrado um lugar para, finalmente, conhecer família. Ou como diria Ana Clara Damásio (2020), “fazer família” ao passo que “fazer antropologia”, contrariando a distância que me foi ensinada no início da formação em Ciências Sociais. Me aproximei de casa geograficamente e minha irmã, tempo depois de voltar, saiu novamente para

pesquisar o mesmo tema, ainda que em outra área, na Universidade de Toronto, Canadá. Eu diria que se aproximando de casa, então, espiritualmente.

Nego Bispo se referindo aos jovens que saem de suas comunidades para estudar ou trabalhar e não sabem mais voltar para seus territórios geográficos e espirituais, disse em uma de suas comunicações, no ano de 2019: “É preciso aprender a voltar para casa”. Voltar para casa significa para mim, então, depois de um afastamento geográfico – mas não emocional – da família, retornar para o meu próprio corpo. Um corpo violado por uma academia que muitas vezes me disse pelo discurso da neutralidade, que era preciso eliminar qualquer tipo de pré-noção para conduzir uma pesquisa. O que nesse contexto, implicaria eliminar a mim mesma, e os meus. Uma ciência que disse que nós poderíamos ser tudo, menos nós mesmos.

Bem, para conhecer família através da antropologia, mas não só, pretendo compreender as memórias coletivas dos diversos grupos familiares negros dos quais sou parte integrante, a partir de narrativas acionadas por acervos imagéticos particulares. Ou seja, a partir de nossas fotos e vídeos antigos e atuais, sejam eles analógicos ou digitais. Para tanto, parto do reconhecimento de uma ausência das trajetórias de famílias negras na memória oficial, especialmente no que atravessa famílias com um passado migratório, para saber quais memórias temos acesso pela apropriação afetiva de nossos acervos. Como nossas experiências, imagens e narrativas são um acontecimento a ser contado.

Eis que me vejo diante de um problema. Se por um lado na história colonial da antropologia, a etnografia parece ter elegido a alteridade como objeto privilegiado de atenção – os “Outros” –, quem, por outro lado, tem o direito de ser biografado no Brasil? Quais grupos estão estampados nas etnografias clássicas e contemporâneas, e quais estão por outro lado estão estampados nas paredes de museus e acervos institucionais, especialmente aqueles que retratam famílias? Foi essa a pergunta que me atravessou ao caminhar pelos becos da minha memória familiar, percebendo que os contornos da crítica à representação apresentam limites. Esse interesse também é parte da minha própria trajetória com o estudo sobre a autorrepresentação.

Para mim, a autorrepresentação oferece uma produção a partir de múltiplas grafias – textos, vídeos, fotos, pinturas –, tendo potencial para “fraturar” regimes de pensamento. Frente a ausência de representatividade e da ausência de representação de certas gentes, ela é um engajamento criativo, crítico e autoconsciente com estéticas diferenciadas da produção dominante (Paula, 2022). Uma autorrepresentação que se aproxima do que para Stuart Hall (2016) estaria nas “contraestratégias nas políticas de representação”, nas quais

as imagens “negativas” de famílias como a minha podem ser transformadas em imagens “positivas”.

Por muito tempo, tenho pensado em registrar a oralidade e a visualidade de minha família a partir da autoetnografia, que poderia ser ao mesmo tempo, como aponta Silvia Calva (2019), um empreendimento combinado à etnografia. Quer dizer, uma pesquisa que parte das lacunas individuais da minha própria memória familiar, para então adentrar as dimensões culturais, políticas e sociais dessa experiência. Para além da ausência de memória social mencionada, falo em lacuna sobretudo porque cresci sem contato com narrativas acerca das origens, ou mesmo, sem contato com o avô paterno e os avós maternos – patriarcas e matriarcas falecidos precocemente –, que agregaram a rede familiar em torno de si no estado de destino.

A primeira vez que de fato olhei para eles, os avós maternos, tem menos de um ano. Foi através de uma foto encontrada na casa de uma tia.



A autoetnografia, seria nos termos de Fabiene Gama um método criativo que “nega a separação entre racionalidades e emoções, dados e análises, Eu e o Outro” (Gama, p.189, 2020), subvertendo o modelo narrativo que camufla o acesso a subjetividade, as emoções e a reflexividade. Embora não haja consenso sobre o que de fato seria a autoetnografia – conceito, método, gênero autobiográfico – esses trabalhos parecem

investir na expressão narrativa e não-textual, confrontando as divisões entre quem representa e quem ou o que é representado.

Em minha intenção, esta atual pesquisa deveria ser um estudo antropológico no qual a autoetnografia e a etnografia conversassem através da escrita, mas também, através das imagens. Falar de autoetnografia para mim, não significaria reproduzir as divisões entre aqueles que observam e aqueles que participam de uma pesquisa. Pelo contrário, entendi que ela poderia assumir um sentido político, sobretudo como uma manifestação de grupos em situação de desvantagem histórica que optam por trazer à tona situações de vulnerabilidade. O que apontaria, por sua vez, projetos e possibilidades de futuro.

Embora atualmente eu tenha repensado a reivindicação do termo autoetnografia, vez que a noção de experiência e de relação me faz perambular entre a memória pessoal e coletiva sem a necessidade de combinar uma autoetnografia a uma etnografia, ainda considero a importância política do termo. Ele desestabiliza as bases etnográficas sob as quais a antropologia foi criada, demarcando que aqueles tidos como “Outros” também produzem etnografia, e ao seu modo. Além disso, que é possível pesquisar uma realidade na qual o pesquisador ou a pesquisadora estão inseridos, sem pretensão de distanciamento como único caminho para objetividade.

Por outro lado, não consigo não pensar no enquadramento de estudantes não-brancos aos estudos autoetnográficos como uma desqualificação, um rebaixamento e mesmo uma marcação de diferença na produção científica. Como se esse fosse um modo de sermos tornados “Outros”, mais uma vez, até mesmo quando estamos com a caneta na mão. Luena Pereira (2020) aponta que existe no cânone das Ciências Sociais uma premissa de que estudantes negros e indígenas apenas pesquisam ou podem pesquisar questões raciais, ao mesmo tempo que estudar a si próprio não é bem visto pela ausência de distanciamento do objeto. A partir disso ela conclui que a alteridade que se projeta no Outro, sobretudo na antropologia, é construída a partir da “neutralidade racial”, exclusivamente por pessoas que ocupam as hierarquias de poder mais altas da sociedade.

Mais ou menos o que demonstra Ana Clara Damásio (2022) quando afirma sobre os olhares recebidos academicamente pelos pares, em torno das pesquisas que realiza com sua própria rede familiar, e que parece a ter levado a escrita-grito do artigo “Isso não é uma autoetnografia!”. O que me remete a uma situação recente em um evento de antropologia no qual decidi perambular por um Grupo de Trabalho que tinha como tema a antropologia, as escritas de si e os saberes localizados. Fiquei impressionada com a quantidade de mulheres, pessoas negras e indígenas se encontrando naquele espaço para

debater a autoetnografia, como se aquele fosse um lugar comum a elas. Assim, embora a autoetnografia possa apresentar questões conceituais que reforçam a divisão cultural (e colonial) entre Nós e Eles, também pode ser um local epistêmico de encontro com outras pessoas pesquisadoras, interessadas em fazer uma frente organizada ao modelo etnográfico canônico.

Nesse encontro, fui muito marcada por um pesquisador preto do campo das artes que, ao contrário de Ana Clara, afirmava que seu trabalho ao ser enquadrado com certa frequência como uma escrevivência, noção utilizada pela escritora Conceição Evaristo, era uma autoetnografia. Como se ele estivesse nos dizendo: “isso é sim uma autoetnografia!”. Na busca de afastar sua pesquisa de uma produção artística e literária, ele reivindicava o estatuto científico de sua produção, por meio da etnografia de si.

Essa situação não aconteceu apenas com ele. Em alguns momentos ao apresentar meu projeto de pesquisa, fui encorajada a abandonar a autoetnografia para seguir o caminho da escrevivência. As vezes para tensionar a própria etnografia no interior dos estudos antropológicos, o que ficou evidente pelo modo como as pessoas construam seus argumentos, mas as vezes, me pergunto se a quantidade de pessoas que me indica trabalhar com o tema já leu sequer uma página de Conceição Evaristo, e até que ponto isso se relaciona com o pressuposto de “neutralidade racial” da disciplina (Pereira, 2020).

Por definição a escrevivência, contaminada assim como a autoetnografia pela subjetividade e a experiência pessoal, se trata da produção marcada pela condição de mulher negra oriunda das classes populares. O que não significa que tudo aquilo que é escrito, foi vivenciado pela autora. A ficção, o devaneio e as bagunças narrativas são bem-vindas, o que certamente muito poderia dialogar com a antropologia, especialmente no que diz respeito aos debates sobre a crise da representação nas etnografias. Etnografias assim como autoetnografias estão enredadas na ficção, ainda que em relação a escrevivência, partam de práticas diferenciadas.

Nas palavras de Evaristo, “a nossa escrevivência não pode ser lida como história de ninar os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (Evaristo, 2007). Aqui, ela se refere as mulheres negras escravizadas que contavam histórias orais para a casa grande adormecer, mas que agora, são as escritoras negras que fazem a casa grande acordar. Mesmo que os campos da literatura e da antropologia não possam ser completamente separados – e há esforços para esse indisciplinamento – os objetivos que permeiam essas práticas não são os mesmos. Gostaria então, de ficar com esse problema, sem apresentar resoluções ou possíveis direcionamentos nesse momento.

Por fim, no caminho da autorrepresentação, me deslocando das autoetnografias e das escrituras, também tenho pensado acerca das narrativas biográficas na antropologia e a relação com meu estudo. Me parece que assim como os referidos modelos narrativos ao apresentarem uma contribuição política no que diz respeito aos pesquisadores negros, narrativas biográficas na etnografia podem contribuir para que biografias omitidas se façam presentes, para que existências indesejadas nas narrativas dominantes sejam alçadas ao devido nível. Nessa “abordagem biográfica”, como nos apresenta Suely Kofes a respeito da trajetória de Consuelo Caiado, o interesse se dá menos pela tentativa de reconstruir uma vida, e mais pela experiência singular de um sujeito (Kofes, 2001).

Penso que nessa abordagem de cunho biográfico entraria, por exemplo, a experiência singular de tia Helena – grande responsável pelo meu interesse de pesquisa –, o que não descartaria como modo de narrar o entrelaçamento entre minha vida, a vida de minha família e o que isso diz ou pode dizer sobre contextos de famílias negras e migrantes brasileiras. Afinal, a vida não pode ser reduzida a um único sujeito, assim como indivíduo e sociedade, subjetivo e objetivo não são dicotomias que se expressam apartadas uma da outra. No livro *Vidas e Grafias*, Suely Kofes (2015) ainda nos diz que as narrativas biográficas e autobiográficas de alguém aparecem como tensionamentos às histórias de vida já consagradas na antropologia, se fazendo importantes sobretudo a partir da noção de experiência.

Em suas palavras “A expressão da experiência conteria relações, conexões, movimentos da vida, experiência social e reflexão dos próprios sujeitos, conteria a expressão da experiência que não prescinde da sua expressão narrativa”. Ou seja, as narrativas biográficas estariam nas relações entre a “experiência vivida” e o “sentidos dados e criados pelos sujeitos” (Kofes, 2015, p. 35). O biográfico, nesse sentido, seria o que constitui a experiência de minha família, sem desconectar da minha presença enquanto parente, mas também sem apagá-la enquanto pesquisadora. Biografar seria ser ensinada, instruída, afetada por nossos trânsitos, desejos, pensamentos, vivências de vida e morte. Para esse momento, também gostaria de ficar com esse problema.

Busquei nesta carta a mim e aos meus, bem como nesse movimento inicial de “voltar para casa”, um exercício reflexivo que dialoga com as primeiras inquietações de pesquisa no processo de conhecer minha própria família, a partir de um compromisso que decidi assumir de mãos dadas com tia Helena e com minha irmã. Primeiro, questões voltadas a como olhar para a experiência familiar negra migrante a partir do deslocamento

forçado, sem nos restringir a um não-lugar. Depois, pelo questionamento de se essa pesquisa é, ou deveria ser, uma (auto)etnografia, uma escrevivência ou uma narrativa (auto)biográfica. Coloco então essas autoras em diálogo para organizar minhas próprias ideias e como possibilidades de conhecer, epistemologicamente, família. Uma carta a mim e aos meus, e tomemos esses meus como familiares e parceiros de antropologia, porque ela me permite patinar experimentando o erro.

Se autoetnografia, escrevivência ou biografia, as coloco em suspensão por enquanto, nesse momento o que tem me interessado mesmo é perceber como é impossível sair ilesa de um encontro, tia Helena.

Referências

CALVA, Silvia M. Bénard. Introdução. In: CALVA, Silvia M. Bénard (Org.). **Autoetnografia: Uma metodologia qualitativa**. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019.

CONCEIÇÃO, Evaristo. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

GAMA, Fabiene. **A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla**. Anuário Antropológico, 2020, pp. 188-208.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Apicuri, 2016.

KOFES; Suely; MANICA, Daniela (Org.). **Vidas e Grafias**. Rio de Janeiro: FAPERJ; LAMPARINA, 2015.

KOFES, Suely. **Uma trajetória, em narrativas**. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2001.

PAULA, Tayná Almeida de. **A autorrepresentação de mulheres como prática fotográfica: uma etnografia visual da cena contemporânea em Maceió/AL**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Alagoas: UFAL, Maceió, 2022.

PAULA, Mayara Almeida de. **Escrevivências contra-colonialistas em espacialidades: ocidente-mundo de mulheres negras**. Dissertação de mestrado em Arquitetura e Urbanismo (Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo). Bahia: UFBA, 2023.

PEREIRA, Luena. **Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras**. Revista de Antropologia, vol. 63, n. 2, 2020.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Revista Estudos Históricos, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.

SANTOS, Ana Clara Sousa Damásio dos. **Fazer-família e fazer-antropologia**: Uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI. Dissertação mestrado em Antropologia Social (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Goiás: UFG, 2020.

SANTOS, Antonio Bispo. **Somos da terra**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 12, pp. 44-51, ago. 2018.

SILVA, Mario Augusto M. da. **Preservar a memória negra e lutar contra a dupla morte**. Publicado em 21 agos. 2020. Nexo Jornal Digital, pp. 1-3, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/opiniaio/2020/Preservar-a-mem%C3%B3ria-negra-e-lutar-contra-a-dupla-morte>. Acesso em: 24 set. 2023.

56 A dança dos animais: experimentações descritivas com a brincadeira do boi de mamão por Guilherme Borges Laus²³⁶

Resumo: O boi de mamão é uma brincadeira popular em parte do litoral Sul do Brasil, sobretudo na Ilha de Santa Catarina, capital catarinense. Através de dezenas de personagens - humanos, animais e fantásticos -, conta-se a história de um boi que morre e ressuscita, por esforços de seu vaqueiro carinhoso. Ainda que o boi aparente ser o protagonista, não apenas por ser carregado no nome da brincadeira, mas também por voltar à vida após mortes com causas variadas, os outros personagens que compõem a trama são tão importantes à narrativa quanto ele - e igualmente esperados pela audiência. Neste trabalho, esforço-me para construir descrições etnográficas sobre alguns desses personagens, debruçada sobre suas expressões e movimentos na brincadeira, afastando-me do protagonismo do boi e me atentando para outras performances ali contidas. Ao fundo, orbita uma questão secundária: de que maneira registros audiovisuais podem tanto nos auxiliar na compreensão das performances em etnografias como na escrita com/sobre elas? Por fim, espero ter construído descrições etnográficas que incentivem ideias de escritas dançadas, fotografadas ou gravadas.

Palavras-chave: boi de mamão; performance; dança; imagem; escrita etnográfica.

Introdução - ou “O que entendo por *experimentações descritivas*”

Este trabalho é uma experimentação, tal como tenho percorrido nas primeiras escolhas da pesquisa etnográfica, como também nas primeiras tentativas de registrar esse processo. Dedico-me, aqui, a experimentar o choque entre distintos dias e contextos, procurando *fazer nascer* um texto, do mesmo jeito que fazem nascer bichos no boi de mamão. Assim, a criação e a instrumentalização de fragmentos etnográficos - escritos, fotografados e filmados - se mostram importantes. Por outro lado, tendo o boi de mamão como gramática, talvez além de fazer nascer, pode-se dizer em *matar e ressuscitar* o texto. Essas são as metáforas que condizem com meu campo, e é desse ponto que a experimentação se faz coerente: qualquer outro entendimento não diz o que quero dizer.

²³⁶ Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestrando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC).

Em certo sentido, seguindo essa explicação, o próprio verbo *registrar* é situado na luz da lâmpada laboratorial.

A partir da morte e renascimento do boi de mamão, uma série de animais entra em cena, ganhando destaque e construindo a trama. Foge desse texto a narrativa linear e sequencial do boi de mamão, como também a descrição de vários de seus personagens. O protagonismo bovino e sua experiência de morte e ressurreição, ainda que importantes à brincadeira, aqui estarão de lado, oportunizando focos outros. De fato, a complexidade que o boi nos desafia a pensar por entre distintos folguedos e brincadeiras populares brasileiras é inevitável. Em diálogo com Marianna Monteiro (2011; p. 191), temos

A ideia de que a expansão da brincadeira do boi, no Brasil, se deu em paralelo com a efetiva importância da presença do vaqueiro em todo o território nacional. (...) O boi vai se articular com a temática do carreiro, do carro de boi, do vaqueiro, inclusive com ressonâncias africanas fortíssimas, já que a pecuária foi milenarmente desenvolvida na África. (...). O boi é, pois, uma verdadeira encruzilhada das numerosas vertentes da cultura popular.

No entanto, exercícios descritivos como este projetam a mesma complexidade dramática e performática já assimilada ao boi também aos outros bichos e personagens da brincadeira. Neste trabalho, trata-se de iluminar certas fabricações de três grupos distintos que compõem a brincadeira - os cavalinhos, as bernunças e alguns animais selvagens como ursos e macacos, tidos como “coisas ruins”. Junto dessas personagens, aparecem dualidades e contradições que acredito integrarem tais personagens. Dessa forma, a experimentação da textualidade admite e se funde com uma experimentação da própria maneira de se compreender esses animais - a *bicharada*. Suas danças apontam para quem eles são; em outras palavras, não há como significá-los sem elas.

Para escrever este texto, registros escritos e gravados de diário de campo serão chocados, todos com grupos e bairros distintos da cidade. Dias distintos, brincantes distintos, lugares distintos da Ilha de Florianópolis. Assim, não se trata de um cavalinho, uma bernunça, urso e macaco, mas de experiências múltiplas, multisituadas e deslocadas textualmente. A multiplicidade textualizada pode se apresentar como anti-generalizável no sentido que Abu-Lughod nos propõe sobre a *escrita contra a cultura*. Segundo a autora (2020 [2008], p. 46):

No processo de generalizar a partir de experiências e conversas com pessoas específicas de uma comunidade, o antropólogo pode obscurecer suas diferenças e homogeneizá-las. O esforço para produzir descrições etnográficas gerais das crenças e ações das pessoas arrisca suavizar as

contradições, os conflitos de interesses, as dúvidas e as brigas, além das alterações nas motivações e nas circunstâncias históricas.

Nesse caminho, o prefixo “anti” sugere mais a política de um afastamento consciente do que uma eliminação: essa experimentação textual não espera conseguir eliminar nada; no máximo aponta uma ressurreição potente, como os rezos que fazem o boi levantar da morte. Através do argumento de Abu-Lughod sobre pesquisas em dimensões “macro” e “micro” - ambas generalizáveis -, pode-se dizer, também, que a generalização que a etnografia historicamente tem produzido não é fruto de números ou quantidades, mas em maneiras de *textualizar* experiências. Assim, tenho compreendido a proposta de Lila Abu-Lughod como ativadora de formas vivas de escrita sobre o outro. Se, para a autora, o conceito de “cultura” serviu para produzir *generalizações* injustas, experimentos descritivos podem ser tentativas de procurar textualidades. Em outras palavras, o que a autora mesmo se pergunta: “A estratégia que utilizo para escrever contra a cultura envolve *brincar com a escrita*, como muitos antropólogos estão fazendo hoje. Escrever faz diferença?” (2020 [2008], p. 62).

Seguindo a metáfora de Abu-Lughod, há uma continuidade entre a brincadeira do boi de mamão e a brincadeira que a escrita com ele pode realizar. Por um lado, se há textualidade nessas performances, suas danças e movimentos dramáticos brincam com ela; por outro, se aceitarmos o verbo *brincar* enquanto um lampião, o uso teórico de Abu-Lughod e o uso dramático dos bois de mamão podem exigir uma (re)conceitualização coerente com ambas. O choque que realizo entre esses registros textuais, em meu diário de campo, e audiovisuais, com a câmera de meu celular, mira nessas brincadeiras - tanto de Abu-Lughod quanto dos bois. Assim, se Abu-Lughod se perguntou se escrever faz diferença, talvez seja apenas uma questão de tempo para nos perguntarmos “Brincar faz diferença?”.

Por fim, antes de descrever parcialmente essas danças animais, ressalto dois pontos. Primeiro, esse texto-experimento emergiu de uma pesquisa etnográfica que iniciei nos últimos meses com grupos de boi de mamão de Florianópolis. Em um primeiro momento de campo, tenho limitado-o a exercícios de observação, mais preocupado com aspectos visuais e narrativos das apresentações públicas desses grupos. É a partir de exercícios como esses que tento brincar com essa escrita. Em segundo, atento para uma questão secundária que ecoa ao fundo de toda a descrição dos próximos cortes, choques e deslizamentos etnográficos deste texto: a força de conteúdos audiovisuais na

textualização etnográfica. Por ora, como um vislumbre, as palavras de Marco Antônio Gonçalves (2016) fazem eco ao que quero tornar nosso foco:

O estatuto da imagem no filme etnográfico é enfrentado a partir de uma interrogação sobre os conceitos de documentar e documentação que acabam por retirar do filme etnográfico a responsabilidade de produzir a realidade. (...). Ficção, nesta nova acepção, passa a ser pensada, no contexto da etnografia, como uma poderosa ferramenta capaz de engendrar um novo modo de conhecimento. Nesta chave, a ficção permite reconfigurar os lugares do sujeito que filma e do objeto filmado.

Em outras palavras, ao fundo das descrições dessas experiências com o boi de mamão não constam apenas palavras escritas em diários de campo, mas textualizações de imagens e sons, transformações de conteúdos em suportes distintos. Se as danças desses animais somem em performance, *escritas gravadas* podem produzir permanência. Assim, as danças dos animais aqui descritas tensionam o conceito de “registro” e os suportes nos quais levantamos nossas etnografias, sobretudo a partir das antropologias da performance.

Cavalinhos, laços e laçadores

A conjunção “e”, no título, exprime uma falsidade. O cavalinho enquanto personagem é entendido apenas como o cavalo, independente do laçador que habita através dele. É um *ser-em-dupla*. Assim que o boi volta à vida, ele é retirado da brincadeira para dar espaço à bicharada que vem em seguida. O responsável por intermediar sua retirada, enquanto boi bravo e arredio que não quer deixar de brincar, é o cavalinho, personagem obrigatório, animal e humano. Dessa forma, é possível dizer que o que liga o boi de mamão ao resto da bicharada, como também ao seu complexo enredo, são os cavalinhos. A partir dele, o protagonista deixa de ser o boi, para outros animais o serem.

Os cavalinhos possuem seus corpos preparados para receber o “cavaleiro”, nunca chamado assim, mas cujo papel é fundamental: o homem carregado pelo cavalinho irá laçar o boi e retirá-lo de cena. Nas costas dos cavalinhos, há um buraco para que o corpo dos laçadores entrem e “vistam” o animal. As relações entre *animais e roupas* produzem transformações corporais na dramaticidade. Assim, da mesma forma que não há como falar da bicharada sem falar dos movimentos que ela produz, não há como falar do cavalinho sem falar dos braços que laçam o boi. Há, aqui, uma continuidade entre esses elementos. Segundo Tim Ingold (2022; p. 165), a corda resiste à objetificação:

Eu tenho, ultimamente, encontrado-me mais e mais pensando sobre cordas. Elas têm vindo, em minha mente, para resumir tudo o que um objeto, como nós usualmente entendemos, não são. (...). Não é fixo, nem sólido. Nem unido, nem completo. É antes flexível que rígido, permitindo movimentos diferentes ao longo de todo o seu comprimento. Sua estrutura está continuamente mudando, sujeita ao seu próprio momento e caprichos da força aplicada. Ela cria união não pela solidez do seu material, mas através do torque compensatório de cada um de seus fios com os fios entre si. E o seu fio marca um momento não de conclusão, mas de um possível desfazimento, do qual se desgastará senão emendado, atado ou selado.²³⁷



238

Visto que o cavalinho é um personagem quimérico da junção de um cavalo, um laçador e uma corda, parte de sua complexidade dramática reside na construção de um ser, ao mesmo tempo, animal-humano-objeto, mas que desafia cada uma dessas categorias separadamente. O laço, nos termos de Ingold, resiste à categorização fácil de

²³⁷ As passagens em inglês são traduções minhas e estão em original nas notas referentes. “I have latterly found myself thinking more and more about ropes. They have come, in my mind, to epitomise everything that an object, as we usually understand it, is not. (...). It is neither fixed nor solid; neither bounded nor complete. It is flexible rather than rigid, allowing for differential movement all along its length. Its conformation is continually shifting, subject to its own momentum and the vagaries of applied force. It holds together not because of the solidity of its material, but through the countervailing torque of each of its strands with that of the strands with one another. And its end marks a moment not of completion but of potential undoing, from which it will fray if not spliced, knotted or sealed”.

²³⁸ Todas as imagens apresentadas neste trabalho são de autoria do autor, frutos de trabalho de campo desenvolvido em Florianópolis.

um objeto a partir de suas propriedades; em paralelo, o cavalinho também imprime determinada resistência. Jean Michel Beaudet, sobre a dança Wayãpi, sugere a existência de um *laço* não de corda, mas dos próprios braços entre mulheres e homens na coreografia, com propriedades similares às cordas de Ingold, como também fundamentais à dança Wayãpi:

Mas nós vemos que aqui a própria graça do movimento é composta de discrição: nenhuma tensão muscular, nenhum aperto, o punho permanece como pousado. É o jeito certo de segurar seu dançarino. Este laço da mão de uma mulher ao braço de seu parceiro pode ser visto como uma imagem da estética coreográfica do Oiapoque em geral.

Um dos cavalinhos é de um marrom escuro, quase preto. O sol denuncia seu pelo um pouco mais claro do que a sombra deixa parecer. Seu cavaleiro-laçador é uma criança. Sua camisa azul listrada entre um tom mais escuro e um mais claro, tradicional deste grupo, está agora debaixo de uma longa veste preta. Sem chapéu, como é o caso de alguns. Os vaqueiros, também crianças, esperam ao redor o laço voar, e portam a mesma camisa azul. O boi - enorme, marrom, com a cara branca e chifres altos - havia acabado de renascer após uma bruxa amarrar seu rabo e deixá-lo doente até a morte; um doutor escolhido na plateia havia colocado um jaleco e recitado uma reza que o próprio vaqueiro havia lido, sobre uma folha de manjerição. Ele já estava vivo novamente e o cavalinho podia entrar.

Outro cavalinho é de um marrom mais claro, com a crina amarela e a face de uma coloração bege. A cima ou *por entre* ele, o laçador está de chapéu de cowboy, com as abas dobradas nas laterais, como que grudadas na parte de cima; sua calça preta aparece embaixo do cavalinho, bem visíveis na parte inferior do bicho, sem expectativa alguma de sumir; sua camisa, azul e longa, segue nas costas do animal, quase como se fosse uma capa, em vez de ter entrado no buraco com o corpo do laçador. O laço, como de costume, segue o laçador na brincadeira, girado em várias voltas e segurado pela mão, para que seja possível dançar e brincar junto dele. O objeto só sai dessa amarração para preparar e lançar o laçado em direção ao animal. Assim, temos que o laçador o é por causa do laço. Não há cavalinho sem laçador, nem laçador sem laço.

Em um terceiro contexto, não temos apenas um cavalinho, mas três. Um deles, de pelo marrom escuro e manchas claras; outro de pelo branco e manchas pretas. Ambos possuem crinas amarelas, idênticas, e seus laçadores possuem chapéus e longas vestes vermelhas que correm nas costas dos cavalinhos. O terceiro não laça: um pequeno

cavalinho de poucos anos, com o corpo preto e saia de chita vermelha, segura a boca do boi com um dos braços levantado, quase não alcançando. Este último pode não laçar, mas segura o boi e ajuda seus parceiros laçadores a retirar o animal quando é preciso. Mesmo com a tenra idade, o cavalinho cumpre seu papel na história de intermediar a saída do animal que havia renascido. Nesse caso, há, sim, cavalinho sem laçador, e laçador sem laço.



Como dito, de maneira geral, os cavalinhos entram na roda para brincar assim que o boi renasce. Suas danças e movimentos na brincadeira sugerem uma duplicidade: ao mesmo tempo o animal quer brincar e se divertir, dançar como a bicharada, mas o laçador que o acompanha tem a responsabilidade de gerenciar o animal que voltou à vida. Na performance do cavalinho, dessa forma, reside a sua relação tensa com o boi, no sentido de mostrar o controle exercido pelo laço junto da jocosidade do bicho. Ainda assim, os cavalinhos saltitam e dão pulos baixos, podem girar seu corpo, e tanto abaixar como levantar as dianteiras e traseiras. Dependendo do quanto abaixar, podemos ver seu interior: o corpo do laçador atravessando o corpo do cavalinho, para logo sumir de vista novamente, ao continuar a dança. Neste caso, um lampejo da conexão escondida entre eles é possível, para aqueles que fixarem o olhar ou tiverem sorte.

A tensão existente entre o cavalinho-laçador e o boi de mamão invade o jogo de cena que acontece entre os dois. Em uma das músicas para o cavalinho, este entra sendo chamado para “botar o boi no laço” depois deste derrubar o vaqueiro no chão. Ele entra rondando o entorno da roda, mostrando-se com pompas de quem é responsável por domar o boi bravo e retirá-lo de cena. Nesse meio tempo, o boi permanece no centro, intimidado, arredio, como quem quer pagar para ver. Após fazer a sua ronda, saltitando, girando e sapateando, o cavalinho se firma no chão e se prepara para um dos momentos de maior expectativa da brincadeira: o laçado. Nessa hora, a técnica do laçador é posta em prova, quando todos os espectadores esperam ver o boi ser laçado de primeira, em uma demonstração de um bom laçador. Retomando Ingold (2022; p. 166)

Não é só uma questão de dominar um movimento particular, envolvendo um jogo do braço, uma sacudida do pulso, um puxão na corda e ficar os pés para manter a pressão. Também envolve julgamento acurado: de lançamento, velocidade e direção; e do tempo certo de jogar para garantir que a trajetória da corda com o seu loop desenvolvido responda à corrida do animal.²³⁹

Aqui, um significado de *performance*, mais clássico, emerge, fazendo referência à competência do laçador na hora de domar o animal. As músicas do cavalinho, como as narrações feitas no microfone, costumam seguir os laçados, atentos às qualidades do lançamento e à quantidade de tentativas que o laçador precisa para conseguir laçar o boi. Em outras palavras, é previsto na brincadeira o acompanhamento do desenvolvimento do laçado do cavalinho, demarcando se a captura do boi “foi de primeira, de segunda ou de terceira”.

²³⁹ “This is not just a matter of mastering a particular movement, involving a throw of the arm, a flick of the wrist, a tug on the rope and digging in with the feet to take the strain. It also involves fine judgement: of pitch, velocity and direction; and of just the right time to throw to ensure that the trajectory of the rope with its evolving loop answers to the running of the animal”.



Com a dança interrompida, deixando os pulos e giros de lado, o laçador desfaz as voltas que o laço constava em sua mão, aumentando sua extensão, tornando-o longo o suficiente para voar no ar e chegar até o boi de mamão. Das voltas feitas, um longo laço é criado; uma arma de captura. Com uma grande abertura, vasta o suficiente para passar pela cabeça e chifres do boi de mamão, e um longo resto que continua pelo ponto onde a mão do laçador segura, o laço é girado algumas vezes no ar. Esses giros são, ao mesmo tempo, uma preparação do laçador para que este mire e jogue bem, como também um aviso do que está para acontecer. Tanto o boi quando os espectadores sabem que, em instantes, o laço voará e poderá ou não pousar na cabeça do animal. Uma expectativa é criada a cada giro do laço no ar. Por outro lado, podemos dizer que há uma continuidade entre a dança do cavalinho antes da laçada e a dança do laço no ar: os giros de um são interrompidos para que o outro possa girar também, ambos dissolvendo em uma cena a tensão da captura e da brincadeira. As perspectivas deslizam, também, entre parado e móvel, laço e presa, animal e bicho.

Tudo coisa ruim

Ao serem anunciados, eles se preparam para brincar. Assim que as cabrinhas são retiradas da roda pelos vaqueiros, após dançarem e festejarem, o apresentador no microfone aciona e chama os ursos. Eles vêm, em dupla, ao que o apresentador, dessa vez, convida as crianças para o centro. É comum elas quererem entrar na brincadeira; muitas saem do lugar delimitado à plateia, aos espectadores “passivos”, fazendo com que,

pelo microfone, peçam aos pais para cuidarem delas. As danças dos animais podem ser rápidas, fortes o suficiente para derrubar pequenos e pequenas ao chão - assim como dizem que o boi faz com o vaqueiro. Além disso, dentro das roupas que presentificam a bicharada, os brincantes não têm a mesma visão do que há em sua volta: de fato, a bicharada altera corporalmente os brincantes, ao presentificar esses animais. Assim, aos rebeldes que de vez em quando querem invadir a roda, o convite formal para entrar nela e brincar pode soar muito interessante. Em segundos, os ursos somem em um mar de crianças. Dezenas delas os fazem desaparecer.

Em outro dia, após a Maricota e seu namorado saírem de cena, esses animais são chamados. O clima romântico dos beijos e abraços de Maricota e Seu Pereira, o “típico casal açoriano”, é substituído pela selvageria *indomável* que esse grupo de bichos apresenta na brincadeira. No microfone, chamam “chupa cabra, urso... tudo coisa ruim”. A categoria de *coisa ruim* não admite uma rápida conceituação. Ela pode indicar, em um sentido radical, o próprio Diabo. Em outro sentido, de maneira mais geral, ela faz referência a algo detestável - como o próprio Diabo na concepção cristã. No entanto, no boi de mamão, acredito, pode ecoar e resgatar o tipo específico de animais que esse grupo geralmente congrega na brincadeira, isto é, animais selvagens e que não se deixam ser domesticados, como outros animais, de criação. Estes, por sua vez, apresentam um desafio aos vaqueiros, que rapidamente laçam o boi de mamão e cavalgam no cavalinho.

Os coisas ruins circundam a brincadeira, cumprimentando a todos. O urso, alto e ranco, vê um menino gritar em sua direção, acena para ele e se aproxima da criança. Pega-o no colo por alguns segundos; o menino, no alto, sorri e grita de felicidade. No entanto, pede para descer, mesmo sorrindo, e corre em direção aos pais. A alegria e a animação de fazer parte da brincadeira, de ser pego nos braços do urso, podem se misturar com o medo e a desconfiança que esses animais podem provocar. Em outras palavras, o urso está brincando, mas continua sendo um urso.

Ao lado, vem o chupacabra, alto e com o corpo todo marrom. Sua cabeça é de um tom avermelhado, como o barro, com simples orelhas e uma boca fina, prolongada, similar a um rato ou tamanduá. Por um lado, a ideia do chupacabra pode parecer perigosa, visto que sua fama é chupar o sangue de gados e cabras, dois dos personagens principais da brincadeira do boi de mamão; por outro, o chupacabra da brincadeira, passeia calmo e despreocupado, acenando e cumprimentando os espectadores sem tensão. Enquanto este acena, o gorila grita logo atrás ao bater seus punhos no próprio peito. Seu grito é estridente e se sobrepõe à própria música, que não para de tocar ao fundo, ecoando pela roda o berro

alto e agudo; após gritar, o gorila para, coça a cabeça algumas vezes, e abre os braços olhando para cima, quase como se quisesse dizer que poderia agarrar a plateia inteira em um abraço. Por entre os vaqueiros, ao fim, vêm o lobisomem, todo peludo em tons distintos de marrom e cinza, e o macaco, alto e de pelo escuro. Eles abraçam algumas crianças corajosas, e saem da roda. Os coisas ruins brincaram.

O último fragmento que trago é de uma ala acorrentada de coisas ruins. Dois marimbondos pretos brincam, ferroando os espectadores com grandes ferrões vermelhos; a música tocada pela banda diz que o vaqueiro botou fogo na cachopa. Este os expulsa em uma cena, novamente, de conflito: uma dança-guerra acontece para que o vaqueiro afaste os insetos da brincadeira, insistentes, resistentes, também querendo brincar. De certa forma, como temos visto, os elementos do conflito e da captura estão presentes ao longo de toda a brincadeira do boi de mamão, envolvendo diversos personagens humanos e animais. Cenas como essa sugerem uma borra entre brincadeira, luta, captura e conflito, ou ainda o próprio deslocamento do conceito de *brincadeira* para um lugar que contemple essas relações tensas entre o homem e a *bicharada*. Nas palavras de Maria Acselrad (2019; p. 22):

A dimensão agonística é um aspecto que se encontra presente em muitas danças populares e tradicionais brasileiras. Evocada em sua organização coreográfica, referências à guerra podem ser observadas na movimentação de dançarinos que, através de suas dinâmicas de ataque e defesa, fazem alusão a batalhas, de caráter físico ou espiritual. Este é o caso dos caboclinhos, dança a qual este trabalho se dedica a refletir. Mas também é o caso dos maracatus, reisados, guerreiros, bois, quilombos, cheganças, marujadas, tribos de índio, congados, lambe-sujos, caiapós, tapuiadas, dentre tantas outras danças encontradas pelo país afora que, a sua maneira, são movidas por forças e assumem formas que opõem indivíduos, grupos, dimensões.

Nas palavras de John Dawsey, “aquém ou além de uma ‘descrição densa’ (*thick description*), imagens como essas requerem uma ‘descrição tensa’ (*tension-thick description*), em registro benjaminiano, capaz de produzir um despertar” (DAWSEY, 2013; p. 280). Ao serem expulsos os marimbondos, um grupo de *coisas ruins* acorrentado pelas mãos entra na roda, controlados pelo vaqueiro. Cada um entra acorrentado ao próximo, que vem atrás, com o vaqueiro segurando a corrente na ponta dianteira. O abre-alas é o macaco, que avança na roda fazendo um passinho de funk até o centro, guiando os outros animais. Mesmo com as mãos acorrentadas, suas pernas seguem livres e vão tocando o chão na pisada do passinho, contrastando com os outros modos de se

movimentar da bicharada. Atrás dele, seguindo a corrente, os ursos, o gorila e o lobisomem. Em certo ponto, a corrente se solta e todos os bichos ficam livres na brincadeira, ganhando o espaço para si com a liberdade que desmantela o vaqueiro. Eles dançam, aproximam-se das famílias e crianças, acenam, rugem, gritam, batem nos seus peitos, mostram os dentes e garras, chegam suas faces selvagens até muito perto dos rostos dos espectadores, encarando-os seriamente. Algumas crianças corajosas interagem mais, pedindo colo, por exemplo; outras se escondem nos mais velhos, e há aquelas que chegam a chorar. O lobisomem vem em minha direção, para e aproxima o rosto do meu, com calma; arrepio-me. Novamente, a mistura de medo e alegria é produzida.



Enquanto os *coisas ruins* brincam, o vaqueiro preocupado e obstinado trabalha para juntá-los e acorrentá-los novamente. A captura é necessária para que a brincadeira continue. Há mais bichos e personagens para brincar, e os indomáveis precisam ser acorrentados novamente. As bernunças precisam vir, estão famintas. Quando o vaqueiro, esforçado, consegue juntar os animais e acorrentá-los novamente, retira-os da roda; seu tempo de liberdade e brincadeira chegou ao fim. Eles saem do mesmo jeito que entraram: presos - mas sabendo que as correntes de vez em quando soltam e eles podem dançar.

Ela tá com fome

Se os animais selvagens, indomáveis, tais como os primatas, ursos e monstros, produzem nos espectadores a mistura de êxtase e medo, uma produção similar acompanha as bernunças. Na brincadeira, elas desafiam o esperado delas. Não necessariamente terá apenas uma bernunça brincando na roda; não necessariamente terão mais de duas pernas ou um longo corpo; não necessariamente dançarão, serpentearão e morderão apenas quando e onde as chamarem. Como o resto da bicharada, elas vêm brincar; no entanto, por serem bravas e “engolirem gente”, sempre apresentam certo perigo à plateia. Uma de suas músicas adverte isso em versos que ecoam enquanto elas brincam: *Por favor, dono da casa, venha na porta da frente; venha ver a brincadeira do bicho que engole gente. A bernunça é bicho brabo, engoliu Mané João; come pão, come bolacha, come tudo que lhe dão. A bernunça está com fome, escuta o que eu vou dizer; vá arrumar uns menininhos que a bernunça quer comer.* Sobre personagens nos folguedos brasileiros de bois, Marianna Monteiro diz:

Além do corpo de baile, com vestuários e atuação de conjunto, e dos protagonistas, tipos da comédia popular, o boi abre espaço para personagens extraordinários e fantasiosos em ações secundárias. A ação dramática do folguedo é estruturada com uma comédia principal, ligada a uma série de comédias secundárias, em que aparecem os mais diversos tipos de personagens (2011, p. 187).

Dentro da experiência dramática do boi de mamão, personagens “extraordinários e fantasiosos”, como as bernunças, presentificam um outro tipo de *animalidade*, ainda que aqui esteja em suspensão o status secundário desses seres. Certo dia, depois das cabrinhas brincarem, as bernunças são chamadas à roda. Cinco delas vêm: três maiores, com corpos longos e várias pernas, e outras duas menores, bípedes. Estas duas menores iniciam a brincadeira do lado de fora da roda antes mesmo de serem anunciadas. Enquanto os espectadores assistem a brincadeira, olhando em direção à roda, elas aparecem por trás das pessoas, mordendo-as de costas. Elas se assustam e riem em seguida. Não há lugar ou hora para as bernunças brincarem: elas estão com fome e pegam suas presas desprevenidas, de costas. Já a maior delas lembra um dragão chinês: seu é corpo listrado em branco e azul; na face branca, os olhos, nariz e bigode são vermelhos, destacados com contornos dourados; sua boca grande, vermelha e cheia de dentes, abre e fecha constantemente. Elas serpenteiam pela roda, batendo forte suas mandíbulas, criando sons ocos, fortes e abafados que são escutados apesar da música sendo tocada ao fundo. Em

determinado momento, vejo um chinelo voando para cima da roda, saindo da boca de uma delas: alguém foi comido.



Mais tarde, ao fim da brincadeira, quando toda a bicharada já havia brincado e se despedido, roda desfeita, pessoas se dispersando, uma bernunça ainda brincava. Do outro lado da rua onde a brincadeira havia acontecido, uma das bernunças menores, de duas pernas, ainda corria pela rua. Escalava a parede de uma Igreja antiga do bairro, estacionando-se no topo de seu muro externo, quase como uma gárgula. Ela olhava, contemplava a rua, talvez identificando alguém para comer. A brincadeira acabou, mas ela ainda parece com fome. Desce a rua em direção aonde os carros, antes estacionados, vão embora. Quando decido ir, a bernunça ainda morde os automóveis, prendendo-se neles pela boca, sendo carregada pela mordida por alguns metros, em velocidade baixa. Carregada pela boca, que insiste em abrir e fechar.



Vamos a outro dia. Antes da brincadeira começar, no microfone, o apresentador pede mais espaço à plateia algumas vezes. *Quem conhece a bernunça sabe que é grande*, avisa. Ele pede para as famílias cederem mais espaço no gramado algumas vezes. Uma mãe, próxima a mim, diz que a roda está muito pequena. Concessões acontecem até a brincadeira ter início. Assim, até antes do boi de mamão começar, o espaço é pensado a partir da bernunça: seus corpos longos, suas bocas perigosas e seus movimentos de serpente exigem uma ambientalização. Ela é uma das personagens mais aguardadas; nada de secundário no fantasioso. Naquela tarde de sábado, dezenas - senão centenas - de famílias se escondiam do sol forte em um pedaço sombreado do parque. Um refúgio; um resquício de frescura.

Mais tarde, quando os ursos saem, anunciam a bernunça no microfone. Ao meu lado, uma mãe provoca sua filha: *A bernunça tá vindo*. O apresentador complementa: *Ela tá com fome*. Ela entra na roda com oito pernas e várias cores: seu pano é um conjunto de branco, preto, verde, amarelo e vermelho. A banda, ao fundo, canta: *Olê, olê, olê olê olá, arreda docaminho que a bernunça quer passar*. Ao entrar, circunda a roda com suas oito pernas, rápida, aproximando-se das pessoas. Sua boca não para de se mexer: o movimento de abrir e fechar é um dos indicativos de que ela come tudo e sempre está com fome. Um bicho faminto. Vejo-a se aproximar de uma família ao meu lado: primeiro, ela engole a cabeça da irmã mais velha, e o pé de seu irmão mais novo em seguida. Perto das crianças, produz o medo de ser engolido e ir parar em seu interior, o que sempre acontece com alguns. Ficar perto da bernunça é experimentar a potência de se tornar alimento, presa, caça. Se mais cedo o boi é capturado, agora a plateia toma essa posição. Mudar reversivelmente de perspectiva. Por outro lado, há sempre a animação de se tornar,

também, bernunça: ser engolido e ser englobado, dar mais pernas ao monstro, participar do fantástico, descobrir seu interior.

Como sempre, algumas não escapam. Três crianças são engolidas e somem em seu lado de dentro. Após se alimentar, ela deita no chão e permanece assim por um tempo, misteriosa, quieta porém atenta. De repente, o bicho levanta, e no chão, onde ela resguardava, encontra-se uma bernuncinha, com pelagem igual, porém menor. A plateia entra em comoção com a surpresa. Gritam, aplaudem. Talvez, o momento de maior êxtase da brincadeira. Mãe e filha brincam juntas após o parto, serpenteando pela roda, abrindo e fechando suas bocas. Maternalmente, famintas. Nas palavras de Acselrad (2019; p. 28):

Mas uma coisa é certa: as guerras dançadas que nos interessa discutir não envolvem destruição e morte. Ao contrário, criam vínculos, mobilizam esforços, alimentam-se da vida, sem destruí-la. São coletivas, podendo em determinados momentos envolver duelos coreográficos entre dois ou mais dançarinos que se destacam do conjunto, mas cujo espírito de grupo é o que mobiliza a disputa.

Assim, temos que, comumente, bernunças gestam outras bernunças, sugerindo que, na brincadeira do boi de mamão, o elemento da vida, junto da ressurreição, está tão presente quanto o da doença e da morte. Em outras palavras, nessa brincadeira, a morte prevê o retorno à vida, ao mesmo tempo que, da boca que “engole gente”, nascem novos filhotes.



Considerações finais - ou “A galeria como diário de campo”

Na antropologia, isso só foi possível a partir do dia em que antropólogos foram a campo. Não deixa de ser desconcertante a hipótese de que imagens registradas em cadernos de campo, como as fotos sobre quais fala Roland Barthes, mantêm a capacidade de me tocar ainda hoje, muitos anos após os primeiros registros, tais como “os raios retardados de uma estrela” (DAWSEY, 2013; p. 48).

Por fim, a partir das descrições experimentadas neste texto, opto por encerrá-las resgatando suas construções enquanto conteúdo textual e etnográfico a partir de distintos meios. Anteriormente, o conceito de *registro* foi colocado em suspensão, sobretudo aliado ao diário de campo, à escrita e ao uso do audiovisual no trabalho etnográfico. Nas palavras de Florence Weber (2009; p. 157), vemos como o diário de campo, enquanto ferramenta de trabalho etnográfico, confunde-se com a própria observação-participante:

Uma parte expressiva do ofício do etnógrafo reside na construção do diário de campo. Esse é um instrumento que o pesquisador se dedica a produzir dia após dia ao longo de toda a experiência etnográfica. É uma técnica que tem por base o exercício da observação direta dos comportamentos culturais de um grupo social, método que se caracteriza por uma investigação singular que teve Bronislaw Malinowski como pioneiro e que perdura na obra de um Marcel Maquet, caracterizada pela presença de longa duração de um pesquisador-observador convivendo com a sociedade que ele estuda.

Assim, temos um lampejo do deslocamento que tenho tentado fazer através de descrições etnográficas como estas com o boi de mamão. Se o diário de campo, junto da observação-participante, foi historicamente consolidado dentro da nossa disciplina como instrumento de pesquisa, cabe pensar quais registros ele tem considerado legíveis e em quais tipos de registro ele tem se debruçado. Talvez seja possível traçar um paralelo: da mesma forma que o diário de campo atingiu um certo grau de “indispensabilidade” na pesquisa etnográfica enquanto critério de legitimação, a fotografia também exerceu um papel similar à comprovação da experiência etnográfica que o pesquisador teve. Segundo Elizabeth Edwards (2011), do final do século dezenove até a década de 1960, a fotografia produziu verdades e serviu de *evidência* na etnografia. Nas palavras da autora (EDWARDS, 2016 [2011]; p. 156),

O que é significativo, aqui, é a maneira pela qual o efeito fortemente realista da fotografia e sua transparência forneceram autoridade à atividade etnográfica, pelo menos até os anos 1960, e deram uma forma concreta ao ilusionismo da representação antropológica (...). Desse modo, as fotografias tornaram-se lugares privilegiados para comunicar o sentimento de imersão

cultural, uma espécie de substituto da experiência pessoal do trabalho de campo, apresentando - com autoridade - o que poderia ter sido visto.

Seguindo este ponto, o que tenho tentado evidenciar com a textualização com o boi de mamão é menos o caráter de realidade que fotografias e gravações podem produzir em cima desses textos, ou até mesmo a potência de produzir conteúdos audiovisuais sobre essas brincadeiras. Em um outro sentido, o deslocamento que tenho tentado criar entre a escrita no diário e a produção de imagens e sons em campo é pensar sobre a força exercida nesses conteúdos audiovisuais na escrita etnográfica ela mesma. As descrições experimentadas aqui, frutos do choque entre distintos registros gravados e escritos em campo, não seriam o que elas viram a ser sem as imagens e vídeos *capturados e laçados* com o boi de mamão. Assim, pensar em escrita talvez não seja suficiente: há a possibilidade, também, de pensar na própria imagem e som contidas *na* escrita. De certa forma, colocar essas questões em cima do processo de textualização etnográfica é trabalhar com a noção de uma *escrita fotografada* ou até mesmo *gravada*. Seguindo esta corda, que tensamente resiste à objetificação, como nos apontou Tim Ingold (2022), logo poderemos enxergar imagens e escutar sons que a própria escrita, em reflexo, produz.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. 2020 (2008). A escrita do mundo das mulheres, histórias de mulheres beduínas. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.

ACSELRAD, Maria. 2019. Dançando contra o Estado: a relação dança e guerra nas manobras dos caboclinhos de Goiana/Pernambuco. 326 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - PPGSA, UFRJ, Rio de Janeiro, 2019

BEAUDET, Jean Michel. 2018 [2011]. O Laço: sobre uma dança Wayãpi do Alto Oiapoque. In: Guilhon, Giselle. Antropologia da Dança I. Belém: PPGArtes/UFGA. p. 155-170. 2018.

EDWARDS, Elizabeth. Rastreado a fotografia. In: Barbosa, A. Caiuby, S. Hikiji, R. Cunha, E. (Orgs.). A Experiência da Imagem na Etnografia. São Paulo, Terceiro Nome, p. 153-190. 2016.

GONÇALVES, Marco Antônio. Prefácio: Imagem e experiência. In: Barbosa, A. Caiuby, S. Hikiji, R. Cunha, E. (Orgs.). A Experiência da Imagem na Etnografia. São Paulo, Terceiro Nome, p. 19-25. 2016.

INGOLD, Tim. 2022. The reindeer herdsman's lasso. Etnográfica [Online], Número especial: posto online no dia 22 dezembro 2022, consultado 21 setembro 2023. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/12777>.

MONTEIRO, Marianna. Dança popular: espetáculo e devoção. São Paulo: Terceiro Nome, 2011. 239 p.

WEBER, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo?. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre [online]. v. 15, n. 32 p. 157-170, 2009.

DAWSEY, John. 2013. De que riem os boias-frias? Diário de antropologia e teatro. São Paulo. Terceiro Nome. 304 p.

57 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Antropologias (áudio)visuais e da performance: experiências de pesquisa para pensarmos novos campos e objetos” por Luz Mariana Blet²⁴⁰, Josiane Soares da Silva²⁴¹, Mariana Mostranges²⁴² e João Sanson²⁴³

Este Ateliê de Pesquisas tem como objetivo colocar em diálogo múltiplos trabalhos que englobem, tanto a produção como a recepção de imagens e sons em suas diferentes formas e tecnologias, como meios fundamentais para investigações na antropologia. A produção acadêmica através de imagens e sons oferece enquadramentos complexos das comunidades estudadas. A análise audiovisual permite captar detalhes, gestos, contextos e expressões, complementando e aprofundando a percepção de fenômenos sociais. Incorporar essas formas de expressão na pesquisa possibilita abordagens sensíveis e imersivas das práticas culturais e dinâmicas sociais, ampliando as possibilidades narrativas. Assim, este Ateliê de Pesquisas valoriza a interdisciplinaridade, e engloba os campos da antropologia visual, da música e do som, da performance e da arte recebendo investigadores de diversos objetos, tais como: *fotografia, audiovisual, música, dança, grafite, mídias sociais, body art, design, instalações, montagens, intervenções urbanas, manifestações folclóricas, teatro e performance*. A proposta é incentivar e fomentar o debate sobre essas abordagens, para assim, ampliar o conhecimento sobre a diversidade cultural e a complexidade da experiência humana. Buscamos contribuir para uma ciência decolonial e inclusiva, que valorize e celebre as diferentes formas de expressão e compreensão das culturas ao redor do mundo através de múltiplas vozes, olhares e sensibilidades.

²⁴⁰ Doutoranda em Antropologia Social – PPGAS/UFSC; Bolsista CAPES.

²⁴¹ Mestranda em Antropologia Social – PPGAS/UFSC; Bolsista CAPES.

²⁴² Mestranda em Antropologia Social – PPGAS/UFSC; Bolsista CNPq.

²⁴³ Debatedor externo convidado, Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS-UFSCar; Bolsista CAPES.

58 Sobre Pontes Sonoras, Tecnologias Pretas, Tambores, *Beats* e Emicida: utilizando a escuta e os sons como alternativas para reencantar a(s) África(s) e o Brasil negro por Mariana Mostranges²⁴⁴

Resumo: O presente trabalho se concentra na escuta de “Casa”, “Mufete” e “Sodade”, três canções do disco “Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...”, do rapper Emicida, objetivando analisar a potencialidade das mesmas como ferramentas capazes de (re)visitar e (re)encantar as culturas africanas e afro-diaspóricas. Compreende-se “encantamento”, a partir da perspectiva de Simas e Rufino (2019), como prática substancial para a produção de conhecimentos e, nesse sentido, utilizamos da escuta e da reflexividade para alcançar outros lugares, alteridades e histórias a partir dos sons e das músicas. Acredita-se que o disco - produzido a partir das experiências do rapper no Brasil, em Cabo Verde e em Angola - cria possibilidades para a construção de pontes sonoras que (re)conectem os dois lados do Atlântico. Pretende-se ainda estabelecer um diálogo entre Antropologia e História capaz de romper com o que Zamparoni (1995) denominou como “amnésia proposital”, referindo-se às escassas referências de África no imaginário brasileiro, que, por sua vez, se concentram majoritariamente no período escravocrata; para tanto, julga-se que as três faixas escolhidas podem contribuir para a formação de outros imaginários que quebram com essa história única.

Palavras-chave: África; afro-brasileiros; Emicida; encantamento; som.

Introdução

Sentir é mais importante que entender. Entender, as pessoa entende mais pra frente, sentir é urgente. (Emicida, Sobre Noiz)

“Quem canta, os males espanta”, já dizia o ditado popular. Cantar é transformar a vida em poesia, é produzir encantamento, é tocar corpos que escutam, dançam, sentem. Escutar, dançar e sentir é permitir-se ser tocado pela vida ao mesmo tempo em que a transforma, é dar vida à vida, é estimular e conservar a força vital. Nas palavras de Nei Lopes e Luiz Antônio Simas,

Possuir Força Vital é a melhor maneira de possuir felicidade e bem-estar. Da mesma forma, a morte, as doenças, as desgraças, o aborrecimento, o cansaço,

²⁴⁴ Mestranda em Antropologia Social – PPGAS/UFSC; Bolsista CNPq; email: marimostranges.historia@gmail.com

todo sofrimento, enfim, é consequência da diminuição da Força Vital, causada por um agente externo de Força Vital superior. O remédio contra a morte e os sofrimentos é, portanto, reforçar a energia vital, para resistir às forças nocivas externas e afirmar a alegria da vida (LOPES; SIMAS, 2023, p. 27).

O (en)canto e tudo que é produzido por ele é, por conseguinte, resistência. Segundo Martha Abreu (2015), a música fez parte da vida dos africanos escravizados e seus descendentes nas festas, nas manifestações religiosas e nos locais de trabalho. Os sons do cativo, como a autora elaborou, foram importantes elementos para a sobrevivência desses corpos sequestrados e traficados. Leda Maria Martins (2021, p. 46-47), em conformidade, indica que as performances, os ritos e a musicalidade atuaram (e atuam) como ambientes de memória, construção identitária, formação de cultura e territorialidade negras, ademais, para a autora,

Nas Américas, muitos dos princípios basilares da gnose negra, suas epistemes e todo um complexo acervo de conhecimentos e de valores foram reterritorializados, reimplantados, refundados, reciclados, reinventados, reinterpretados nas inúmeras encruzilhadas históricas derivadas dessas travessias [o tráfico de escravizados] (MARTINS, 2023, p.45).

Ao considerarmos o cativo como categoria que “se constitui num conjunto de ideias sobre um contexto marcado pela exploração, discriminação, maus-tratos, falta de liberdade e de autonomia produtiva” (COSTA, 2012, p. 35 *apud*. COSTA, 2022, p. 108), podemos construir paralelos temporais em que as periferias contemporâneas continuam transformando ambientes inóspitos em jardins.

O disco “Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...” (2015), do rapper paulistano Emicida, pretende, também, plantar sementes de resistência nas periferias Amefricanas (GONZÁLEZ, 1988), em particular no Brasil, bem como reescrever e (re)encantar, através da rima e do *beat*, as Áfricas apagadas pela História oficial, pelo eurocentrismo, o embranquecimento e o imperialismo do Norte global. É o que podemos caracterizar como desencantamento da África e do Brasil negro.

Anderson Oliva (2003), no começo de seu texto nos faz refletir sobre o imaginário brasileiro acerca da África quando questiona o que sabemos sobre o continente, e, então, continua:

Talvez as respostas sofram algumas variações, na densidade e na substância de conteúdo, dependendo para quem ou onde a pergunta seja proferida. Acredito, no entanto, que o silêncio ou as lembranças e imagens marcadas por estereótipos preconceituosos vão se tornar ponto comum na fala daqueles que se atreverem a tentar formular alguma resposta. Atrevimento sim! Quantos de

nós estudamos a África quando transitávamos pelos bancos das escolas? Quantos tiveram a disciplina História da África nos cursos de História? Quantos livros, ou textos, lemos sobre a questão? Tirando as breves incursões pelos programas do National Geographic ou Discovery Channel, ou ainda pelas imagens chocantes de um mundo africano em agonia, da AIDS que se alastra, da fome que esmaga, das etnias que se enfrentam com grande violência ou dos safáris e animais exóticos, o que sabemos sobre a África? (OLIVA, 2003, p. 423).

Tanto Oliva quanto Zamparoni (1995) apontam para os silêncios acadêmicos e políticos do Brasil em relação à África no período pós-abolição, assim, evidenciam os processos que possibilitaram a formação de uma história única e exótica sobre o continente. Além dos impactos objetivos dessa empreitada iniciada no final século XIX, que exclui os africanos e afro-brasileiros da composição social e cultural do Brasil, essa “amnésia proposital” (ZAMPARONI, 1995) produz efeitos adoecedores nas subjetividades dos negros brasileiros..

“Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...” é como um remédio para esse adoecimento *ladinoamefricano*²⁴⁵ (GONZÁLEZ, 1988). É um disco que não pretende esconder as desigualdades, a pobreza, mas que, igualmente, (reen)canta as Áfricas que produzem riquezas, risos e danças. Rompendo com o distanciamento que a amnésia proposital criou, Emicida reaproxima dois continentes que, durante séculos, estiveram profundamente conectados. O presente trabalho se concentra na escuta de três canções do disco, “Casa”, “Mufete” e “Sodade”, objetivando analisar a potencialidade das mesmas como ferramentas capazes de (re)visitar e (re)encantar as culturas africanas e afro-diaspóricas.

Sobre Emicida, Leandro, Rap, Santa Cruz e Transformações Geracionais...

Leandro Roque de Oliveira nasceu em agosto de 1985 em Jardim Fontalis, zona norte de São Paulo. É o terceiro filho de dona Jacira e Miguel - sendo o primeiro menino -, irmão mais velho de Evandro Fióti e pai de duas meninas, Estela e Teresa. O MC foi o primeiro rapper brasileiro a se apresentar no festival Coachella, nos Estados Unidos, se tornando um dos grandes representantes da nova escola do rap nacional.

²⁴⁵ Nas palavras de Lélia Gonzalez, a América Ladina “trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque na formação histórico-cultural do Brasil, que, por razões de ordem geográfica, e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que a gente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter seu nome assumido com todas as letras: América Ladina” (1988, p. 69).

O apodo “Emicida” surgiu a partir de suas participações nas batalhas de MCs da Santa Cruz, uma das batalhas de rima mais famosas do cenário brasileiro. Nas palavras do cantor,

A Batalha da Santa Cruz foi como uma São Bento da geração pré-millennial, esse povo que nasceu nos 45 do segundo tempo do século 20. A Olido teve um papel importante, fundamental eu diria, e até responsável pelo nascimento da Santa Cruz. O que Kamau e a Central Acústica fizeram plantou muitas sementes, e uma das que deram frutos foi exatamente a Batalha do Santa Cruz. Ali naquela estação de metrô não havia regras: era batalha de sangue na capela, vez ou outra um beat box ou uma palma.

[...] Eu traço sempre um paralelo de que é muito parecido com o que acontecia com o partido alto — um segmento que era pouco valorizado e pós Martinho da Vila revolucionou tudo —, acho que aconteceu a mesma coisa com a música rap, graças à Santa Cruz. Olha o tanto de batalha que tem hoje no Brasil inteiro. O Emicida só está onde está por causa da Santa Cruz: se eu não tivesse ido naquele sábado à noite sozinho batalhar com aquele monte de desconhecido eu com certeza não estaria aqui (ARAÚJO; EMICIDA, 2011).

Conforme o rapper salienta, a estação de metrô São Bento foi extremamente importante para a cultura hip-hop no Brasil, levando da periferia ao centro novas artes urbanas, a partir do *break* - que chegou a ser reconhecido pelo poder público como “espaço *break* da cidade”. Em conversa com Emicida, o rapper Mano Brown (2022) narra como esses espaços eram marcadamente constituídos de forma que ele, que nunca dançou *break*, não chegou a frequentar a região. A Praça Roosevelt²⁴⁶, também no centro de São Paulo, foi o local que acolheu os MCs.

O rap da praça Roosevelt era marcadamente oral e crítico, com letras agressivas e uma textura sonora pesada; tinha como objetivo a construção de espaços de debates, usando a música como uma possibilidade de narrativa histórica e social, diferente da proposta de um entretenimento dançante. Dançar, naquele espaço, poderia ser considerado um desrespeito (MOSTRANGES, 2023, p. 26).

Ricardo Teperman (2015, p. 124) afirma que 30 anos após a centralidade da São Bento, Roosevelt e, claro, do surgimento do grupo Racionais MCs, o rap brasileiro passou por diversas transformações, dando origem à nova escola do rap. Diferente da geração

²⁴⁶ Falo um pouco mais acerca da primeira geração do rap e da relevância da praça Roosevelt e dos bailes blacks em minha monografia de graduação (2023, p. 25-28), disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/20663?mode=full>. Para conhecer um pouco mais sobre os bailes blacks e a relação com o orgulho negro, indico os filmes “Chic Show” e “Black Rio!! Black Power!!!”, do diretor, antropólogo e roteirista Emílio Domingos, sendo o primeiro sobre a cena paulistana da década de 1970 e o segundo, a cena carioca.

dos Racionais MCs, a nova escola não era tensionada pela efervescência da redemocratização e, apesar de pobreza, desigualdade e racismo ainda serem temáticas recorrentes, essa nova geração vive um contexto de valorização do salário-mínimo, geração de empregos e maiores incentivos educacionais (MOSTRANGES, 2023, p. 28), além da digitalização das periferias (CASANOVA, 2016, p. 8) que, aos poucos, permitiu retirar o rap dos espaços undergrounds²⁴⁷.

O reconhecimento de Emicida como MC não foi apenas presencialmente, nas batalhas da Santa Cruz, uma vez que a internet criou possibilidades de projetar corpos, vozes e ideias para outras regiões do Brasil. Poucos anos mais tarde, esse reconhecimento tomaria grandes proporções, abrindo uma estrada sem possibilidade de volta. Apesar de ter produzido canções isoladas, como Triunfo (2008) e Contraditório Vagabundo (2005), foi em 2009 que Emicida lançou sua primeira mixtape “Pra quem já Mordeu um Cachorro por Comida, até que eu Cheguei Longe...”. Com a capa desenhada à mão, a obra passou a ser vendida a 2 reais e até hoje é um dos discos mais renomados de sua carreira.

A partir do momento que minha mãe compreende a seriedade e a devoção que a gente tem à música, e ela começa a perceber que aquilo começa a ganhar corpo e que não é um devaneio dos filhos dela... Ela, meu padrasto, todos eles começam a transformar nossa casa numa grande linha de produção. Então, o que um dia foi uma mesa onde todo mundo jantava, vira um negócio que eles começa a brigar e falar “oh não é pra deixar arroz caído aqui na mesa que os menino vai gravar CD aqui, entendeu? Se tiver arroz na mixtape...”. Antes ninguém sabia o que era mixtape, mas o Seu Eduardo antes de falecer falando “se eu pegar a mixtape com arroz, eu não vou fazer mais porra nenhuma aqui, hein”... [risadas de Leandro, Evandro e Pedro Bial] (EMICIDA; FIÓTI; BIAL 2021 *apud*. MOSTRANGES, 2023, p. 60).

Em entrevista, Emicida e Fióti relatam que dona Jacira não os apoiou de imediato na empreitada musical, tendo como um dentre os diversos argumentos contrários, a morte prematura de seu pai, que foi DJ de bailes blacks²⁴⁸. Seu Eduardo, mencionado na citação

²⁴⁷ Tomo a liberdade de compartilhar uma discussão promovida pelo debatedor João Sanson no Ateliê de Pesquisa em que este trabalho foi apresentado: a retirada do rap desses espaços *undergrounds*, sobretudo através da digitalização da periferia e da entrada de negros e brancos pobres nas universidades, produz outros fatores relativos a esse processo e que geram impactos diretos na textura musical e nas temáticas do rap, como o embranquecimento do gênero musical, a apropriação, a popularidade e a influência do mainstream. São fatores que atravessaram e ainda atravessam diversos espaços de culturas negras e/ou periféricas, como o funk que, quando inserido em espaços majoritariamente brancos e de classe média, tendem a apresentar outra configuração que não aquelas produzidas nas favelas brasileiras.

²⁴⁸ Em poesia, ao final da canção Crisântemo (2013, 5:15 min), do primeiro álbum de estúdio de Emicida, a matriarca narra sobre a experiência da morte de Miguel, pai do rapper.

acima, chega na família Roque de Oliveira alguns anos depois da morte de Miguel. Leandro relata a Pedro Bial (2023) e a Mano Brown (2022) as dificuldades e conflitos engendrados a partir da chegada do novo membro da família, contudo, não nega a relevância desse homem para a construção de Emicida, tanto nessa grande cadeia de produção, em que o padrasto não permitia que caísse arroz na “mesa em que os menino vai gravar CD”, tanto no processo composicional anterior às batalhas de MCs e a perspectiva de se profissionalizar, em que Leandro usava o gravador de seu Eduardo e o teclado de dona Jacira para fazer suas canções.

Ademais, a constituição e solidificação de Emicida não se deu exclusivamente no eixo adultocêntrico da família. Bem-humorado, Evandro Fióti relata às jornalistas Flávia Oliveira e Isabela Reis, no podcast Angu de Grilo, sobre o momento em que Leandro anunciou a gestação de Carolina, com quem teve sua primeira filha:

Mano, o Leandro tem uma forma de traduzir questões complexas em 140 caracteres. Ele contou desse jeito, assim, ele falou “então, vou ser pai”, aí eu tipo “caralho, tinha acabado de sair de casa, tem que pagar apartamento, nós tá lançando uma mixtape de 25 faixa, não tamo conseguindo nem se alimentar direito”. A resposta dele, super tranquila, foi “mano, nós só vai ter que trabalhar mais” (EMICIDA; FIÓTI; OLIVEIRA; REIS, 2021).

Aos risos, Emicida continua: “não e eu adoro, sabe o que eu mais gosto nessa história? Foi que, cês perceberam que, sutilmente, desde já, a criança era uma responsabilidade coletiva da empresa?”.

Sobre a paternidade, a sua e a coletiva, Emicida reflete:

E acho que isso me provocou, até como ser humano, mas o resultado disso tem duas coisas, a primeira mais direta é: eu comecei a cantar mais baixo. Por que eu comecei a cantar mais baixo? Porque tinha criança dormindo em casa, ta ligado? Aí eu fiquei viciado nesse bagulho de começar a falar mais mancinho [...], e a outra coisa é que eu sempre quis conseguir desenhar a vida com música, porque é muito fácil desenhar a morte, é muito fácil desenhar a violência, é muito fácil ser incisivo com um assunto duro, sabe? É muito difícil que eu consiga ordenar as palavras que eu te traga um som, um cheiro, uma imagem, que te conecta com o melhor da sua experiência nesse plano. E, tanto a Estela quanto a Teresa, me provocam a fazer isso, porque elas me lembra que eu não sou raça, eu sou um bagulho que o racismo tenta destruir (EMICIDA; FIÓTI; OLIVEIRA; REIS, 2021).

Quando o projeto do disco “Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...” começa a ser elaborado, sua primeira filha, Estela, tinha cinco anos. Além da canção “Amoras”, que é voltada para o público infantil, e da canção “Passarinhos”,

composição originada através de uma brincadeira com Estela (ESSINGER, 2015 apud. MOSTRANGES, 2023), é possível notar a relevância das crianças também em “Casa”, terceira canção do disco. No entanto, chamo atenção, também, para o fato de que as crianças, nas várias Áfricas, desempenharem um papel crucial nas sociedades, fazendo com que a opção ética e estética de agregar vozes infantis ao disco ultrapasse as dimensões pessoais de Leandro, alcançando cosmologias caras às regiões que visitou. Diante disso, antes de penetrar nas canções, considero de grande valia situar brevemente as várias Áfricas que constituem o Brasil.

Sobre Áfricas, Brasis, Oceano e Cosmologia...

Segundo cálculo de Luiz Felipe de Alencastro (2018, n.p), que toma como base site Trans-Atlantic Slave Trade Database (TSTD) e a historiografia recente sobre o tráfico de escravizados, em aproximadamente 14.910 viagens, 4,8 milhões desembarcaram no Brasil entre os anos de 1500 e 1850. Nesse prolongamento, Robert W. Slenes e Luis Nicolau Parés (2018, n.p) salientam que, do contingente de homens, mulheres e crianças escravizados que sobreviveram às viagens ao Brasil, 76% eram africanos centrais, sendo 70% pertencentes à porção ocidental dessa região (SLENES, 2018), 25% eram africanos ocidentais e o restante provenientes de Moçambique (PARÉS, 2018).

Slenes ainda sobreleva que a diversidade de africanos centrais variou ao longo do tempo e também no curso das migrações internas que ocorreram no Brasil. Assim, o historiador constata:

Para entender como os africanos centrais lidaram com essa diversidade de gente e condições, vale examinar seus recursos culturais. Falavam, quase todos, línguas bantu. Além desse parentesco linguístico, a África Centro-Ocidental é reconhecida na bibliografia especializada como uma área cultural una: uma região em que as diversidades culturais refletiam adaptações criativas às contingências históricas, a partir dos mesmos princípios cosmológicos e visões do bem social (2018, n.p).

Mais adiante o autor ainda especifica que, dentro do tronco linguístico bantu, os falantes da língua kikongo, falada no Kongo, kimbundu e umbundu, faladas nas regiões que correspondem à atual Angola, foram os grupos mais recorrentes no Brasil. Outrossim, como consequência do impacto da escravização africana no próprio continente africano, Roquinaldo Ferreira (2018) destaca a ampliação de guerras interétnicas para a conquista e venda de cativos aos europeus, fazendo com que o mercado de escravizados se tornasse mais diverso cultural e politicamente. Com isso, além dos povos bantu, a partir do século

XVIII, povos sob influência do reino de Oyó, como os falantes das línguas gbe -que ficaram conhecidos no Brasil como jejes - e yorubá, conhecidos como nagôs (PARÉS, 2018), passaram a fazer parte desse Brasil terreiro (SIMAS; RUFINO, 2019). Assim como os povos bantu, jejes e nagôs conseguiram se organizar no “Novo Mundo” a partir da compreensão linguística e afinidades culturais.

A compreensão de Brasil terreiro proposta por Simas e Rufino (2019, p. 42-43) ultrapassa as dimensões da religiosidade, apresentando-se como um espaço de ressignificação da vida, em que várias ontologias e cosmologias se encontram nas encruzilhadas. O Brasil terreiro, portanto, constrói-se nos cruzos entre os distintos povos que construíram o país.

Contudo, para a empreitada colonial ser bem sucedida, distintas formas de violência foram aplicadas - além do sequestro, tráfico e escravização de corpos -, não apenas no sentido físico, produzindo torturas, castigos corporais e mortes, mas também cultural, simbólica e epistemologicamente, tal como as proibições e perseguições religiosas, a imposição forçada do cristianismo, a criminalização de redes de sociabilidades negras, as tentativas de impedir a formação de famílias, a anulação de seus modos de ser-saber-fazer, entre outros. Retomo, portanto, às pesquisas de Martha Abreu (2015) e Leda Maria Martins (2021) para realçar o caráter transgressor e de resistência das e nas manifestações culturais negras, em particular, na música.

O regime colonial, bem como a colonialidade como produto dessas dinâmicas de poder que não foram extinguidas com a abolição da escravidão, produzindo o desencantamento da vida e dos saberes dos corpos subalternizados (GROSFUGUEL, 2016), tanto dos povos originários quanto dos povos africanos e afro-brasileiros. No que tange ao desencantamento das ciências humanas, produto da colonialidade do saber, Simas e Rufino (2019, p. 31) elaboram que uma ciência encantada busca problematizar “os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente têm de não reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistemológicas, cosmogônicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia)”. A utilização dos sons e das músicas como alternativa de reencantamento das diversas Áfricas e das Áfricas que constroem os Brasis, então, valoriza as experiências do cotidiano como produção de saberes, bem como assimila cosmologias africanas que foram ressignificadas e repensadas em contexto amefricano.

De acordo com Fióti (EMICIDA, 2016), o projeto de “Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...” nasceu de uma *necessidade* de entrar em contato com o

“continente mãe” em busca da ancestralidade. Nesse ínterim, vale enfatizar que o imaginário de África no rap, bem como em diversas experiências artísticas *tipicamente negras* que nascem no Brasil, não se trata de um imaginário de retorno e sim da apreensão de África como locus capaz de forjar identidades com força para sobreviver às mazelas, desde a escravização moderna até a desumanização produzida pelo neoliberalismo contemporâneo. À vista disso, busca-se refletir como Emicida “desenha a vida” em “Mufete”, “Casa” e “Sodade”.

Sobre Pontes Sonoras, Tecnologias Pretas, Samples e Bricolagens...

Em minha monografia de conclusão de graduação, cujo objeto de pesquisa foi o disco anteriormente referido, optei por começar alguns subtópicos do terceiro capítulo com alguns mitos de origem iorubá, uma vez que o Ifá, enquanto filosofia, expressa conhecimentos históricos, filosóficos, matemáticos, medicinais, entre outros (LOPES; SIMAS, 2023, 69-70), por meio da oralidade e dos contos que são repassados a cada geração, dos mais velhos aos mais novos. Aqui, procurarei trazer dois²⁴⁹, sendo “Criando no Espaço da Criação Divina” o primeiro, para pensarmos a possibilidade de uma África encantada:

Era uma vez, há muito e longo tempo atrás, muito antes dos tempos conhecidos, nas primeiras terras que apareceram no mundo, um gigante negro bem velho, ia de tribo em tribo, lembrando a força dos espaços vazios. Sentava-se à beira do rio Ogum, deixava-se ficar brincando com os pés dentro d’água, rodeado de crianças. E, enquanto todos ficavam admirados de ver aquele tamanho de gente jogando água pro ar, ele dizia: - Estão vendo o que faço com a água no vazio? E as crianças riam dando grandes gargalhadas, pensando que além de grandalhão desajeitado, aquele gigante era meio lelé do ori, lelé da cuca [...] O que eu faço cada um pode fazer. Criar formas com a água no vazio do espaço [...] Olodumare continuando a falar disse: - Entre as coisas criadas deixei muito espaço vazio. Entre as coisas criadas deixei muito espaço vazio. Nesses espaços as criaturas também poderão criar. E quando tiverem aprendido a ser felizes, criando coisas no vazio elas poderão criar mundos e universos no espaço sideral.

²⁴⁹ Ambos extraídos da obra de Adilbênia Freire Machado (2014, p. 194) que, por sua vez, encontram-se disponíveis no livro “Irê Ayó: Mitos afro-brasileiros”, dos autores Carlos Petrovich e Vanda Machado. “Criando no Espaço da Criação Divina” e “Uma história para a criança de cada um” foram escolhas sensíveis para inaugurar, respectivamente, as seções 3.2 e 3.4 de meu Trabalho de Conclusão de Curso (MOSTRANGES, 2023, pp. 67-74 e 82-89).

Ao tomarmos a mensagem de Olodumaré como um convite para preencher as lacunas que a História oficial objetivou apagar, encontramos no Brasil terreiro e na perspectiva do cruze a possibilidade de (re)criações de mundo. Emicida assume essa perspectiva como responsabilidade ética e estética advinda do seu compromisso com o hip-hop e a intelectualidade. Reescrevendo a mensagem de Olodumaré sampleando-a à citação de Emicida no podcast Angu de Grilo, produzimos a seguinte metáfora: “e quando essas criaturas tiverem aprendido a ser felizes, criando coisas no vazio, elas irão conseguir desenhar a vida com música”.

“Mufete” é a quinta canção que o ouvinte irá escutar em “Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...”, uma composição de Emicida e Xuxa Levy junto dos músicos angolanos Joel Inga, Texas e Mayó Bass. No documentário Sobre Noiz (2016), dirigido por Emicida, Evandro Fióti, Ênio Cesar, cujo objetivo é mostrar os bastidores do disco bem como a viagem do rapper e sua equipe à África, Levy, em contato com os três músicos, apresenta sua ideia: “eu tô pensando em acordes que dão esperança, né? Tem uns... sei lá, sabe quando você tá numa tonalidade menor? É que como eu não sei como que é o tipo de ritmo de vocês, que pudesse ser gostoso assim pá, e que pudesse transmitir essa... acho que esse andamento aqui é bom”. Xuxa Levy começa a se comunicar por meio dos sons e ritmos produzidos pelo estalar de dedos e a vocalização dos instrumentos musicais.

Apesar de Angola e Cabo Verde serem países falantes da língua portuguesa, o compositor passa a se comunicar com Joel Inga, Texas e Mayó Bass a partir da performance²⁵⁰ dos instrumentos. Quando não usando-os diretamente, como foi o caso do violão, guitarra e baixo, outros artifícios foram usados para estabelecer essa comunicação: o estalar de dedos e a vocalização (ZUMTHOR, 1989; 2000) dos instrumentos musicais, como mencionado, mas também as palmas da mão produzindo sons ao encontrar outros agentes presentes no local. Aqui, os instrumentos e tecnologias utilizados podem ser

²⁵⁰ Utilizo o termo “performance” inspirada na leitura de Leda Maria Martins (2021, p. 47-48) que, debruçando-se sobre Roach, revela que muitas vezes a performance revela aquilo que o texto silencia. Na primeira versão do texto, a mesma que fez parte de minha comunicação oral, o debatedor João nos provocou a pensar na categoria “linguagem”, o que levou a mim e a outros colegas escolhermos esse conceito. Antes eu me referia à “linguagem própria dos instrumentos” pensando em uma ideia de comunicação não-verbal entre humanos e não-humanos, contudo, quando Leda Maria Martins evidencia as performances rituais como uma cosmopercepção filosófica que agem sobre as pessoas e mobiliza ações outras, penso na performance como aquilo que engloba não apenas as linguagens, mas as formas de ser e estar no mundo, as escutas, o movimentar-se, percepções e ressignificações individuais e etc.

apreendidas como entidades vivas e são essas que introduzem a conversa que dará origem à canção Mufete.

Em minha monografia abordei a cena expondo-a da seguinte forma: “como se os músicos deixassem os instrumentos falarem primeiro para, então, irem conversando no mesmo tom, ajustando a composição, fazendo trocas de acordes e deixando surgir novas ideias” (2023, p. 72). Todavia, de forma equivocada, não mencionei os movimentos corporais como constituintes dessa comunicação anterior às palavras. As dificuldades de descrever o movimentar das mãos, dos braços e do tronco são imensas; tal como os sons, é uma linguagem que não tem tradução. As tradições ocidentais e ocidentalizadas construíram técnicas para passos de dança, acordes, tons, e toda gama de elementos artísticos que constitui e se entrelaça com e a partir dos sons, é fácil nomeá-las e descrevê-las, afinal, como nós, essas ontologias outras também passaram pelo processo de educação cartesiana. No caso das canções afro-brasileiras, a linguagem só pode ser traduzida por meio do sentir: sinto, logo crio. Dessa forma, assim como o compositor e os músicos conseguem dialogar com os corpos, quem assiste ao documentário também consegue compreender o que eles estão dizendo em uma linguagem que as palavras não dão conta.

Joel Inga, Texas e Mayó Bass apresentam a Xuxa a gramática que estará guiando a conversa sonoro-corporal deles e o produto final desse trabalho. A canção Mufete, portanto, traz a Angola não apenas no nome, que faz referência a um prato típico de Luanda, mas também no ritmo de kizomba, patrimônio cultural angolano. A palavra, em kimbundo, significa “festa do povo”, e foi utilizada como mecanismo de resistência à colonização africana no país (DOS SANTOS FRANÇA, 2019). Em Mufete, kizomba aparece imbricada à poesia de Emicida para desconstruir os estereótipos negativos sobre África, homenageando ritos africanos e valorizando as identidades negras.

É imprescindível sobrelevar que em Angola, como no Brasil, a desigualdade social e pobreza são produtos da colonialidade e, como Susan Oliveira afirma (2022, 117-135), o rap angolano apresenta-se, também, como canal de denúncia e contestação. Em Sobre Noiz (2016) um dos interlocutores de Emicida destaca:

Infelizmente só temos um grande problema, que possa ser também um problema em outros países, mas Angola tem capacidade financeira, intelectual e política para poder resolver esses problemas. Sinto pena que eles não resolvem porque não querem, precisamos falar de saneamento básico, precisamos falar do lixo, precisamos falar da saúde [...] A gente fala todos os dias, a gente lamenta, mas não adianta nada, não nos deixam nem sequer

protestar à vontade. A gente tenta protestar, aí lá vem os homens armados (apud. MOSTRANGES, 2023, p. 71).

Os acordes de esperança que Xuxa Levy buscou construir não anulam essas denúncias devidamente apontadas na poesia de Emicida:

Rangel, Viana, Golfo, Cazenga pois/ Marçal, Sambizanga, Calemba 2/ 2 One luv, amor pu cêis, sério/ Djavan me disse uma vez/ Que a terra cantaria ao tocar meus pés/ Tanta alegria fez brilhar minha tês/ Que arte é fazer parte, não ser dono/ Nobreza mora em nóiz, não num trono/ Logo, somos reis e rainhas, somos/ Mesmo entre leis mesquinhas vamos/ Gente, só é feliz/ Quem realmente sabe, que a África não é um país/ Esquece o que o livro diz, ele mente/ Ligue a pele preta a um riso contente/ Respeito sua fê, sua cruz/ Mas temos duzentos e cinquenta e seis Odus/ Todos feitos de sombra e luz, bela/ Sensíveis como a luz das velas (Tendeu?) [...] Aí, tá na cintura das mina de Cabo Verde/ E nos olhares do povo em Luanda/ Nem em sonho eu ia saber que/ Cada lugar que eu pisasse daria um samba/ Numa realidade que mói/ Junta com uma saudade que é mansinha, mas dói/ Tanta desigualdade, a favela, os boy/ Atrás de um salário, uma pá de super herói/ Louco tantos Orfeus, trancados/ Nos 'contrato' de quem criou o pecado/ Dorme igual flor num gramado/ E um vira-lata magrinho de aliado/ Brusco pick o cantar de pneus/ Dizem que o diabo veio nos barcos dos europeus/ Desde então o povo esqueceu/ Que entre os meus, todo mundo era Deus (morô?) [...] Já dizia o poeta/ A África está nas crianças e o mundo está por fora (2015, 4:00 min).

Outras diversas canções presentes no disco têm participação de músicos africanos. Diferente das tradições ocidentais das ciências humanas do século XIX (GROSFOGUEL, 2016), Emicida não pretendia viajar com a finalidade de falar sobre África com e para o Ocidente, mas sim um encontro de saberes de ruas, uma rualogia²⁵¹ transcontinental. As Batucadeiras do Terreiro dos Órgãos entram nesse escopo de intelectuais-artistas que compõem esse disco/livro, fazendo-se presentes em diversas canções, como em Sodade, um interlúdio cantado por Neusa Semedo, líder do grupo.

Sodade, cantada em Crioulo, segunda língua mais falada em Cabo Verde, é, a partir da minha escuta, o momento que o disco separa o som dos sonhos do som dos pesadelos. Apesar das canções anteriores serem repletas de críticas sociais, Emicida

²⁵¹ O termo é usado no discurso que abre a música Salve Black (Estilo Livre) (2015, 4:45 min), a última do disco “Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...”. Ao considerarmos a etimologia das palavras, o sufixo “logia” vem do grego e exprime a noção de estudo sobre algo. Rualogia, assim, seria uma das disciplinas fundadas nas ciências das macumbas (SIMAS; RUFINO, 2019) que, desencantadas pela colonialidade, ficaram conhecidas como cultura popular e não como saber acadêmico. A rualogia também engendra a possibilidade do encontro de identidades que tem na África a inspiração para manutenção da vida e da resistência, como um tronco linguístico capaz de produzir imagens novas a partir dos encontros entre diferentes sociedades.

mescla a intransigência com a leveza e docilidade sonoras (MOSTRANGES, 91-94), que começam a ser modificadas a partir de Sodade. Especificamente a canção seguinte, Chapa, cria condições de possibilidade para mesclar tristeza, saudade e alegria, sendo uma “uma música que trata de vazio, sobre saudade, com um viés até positivo” (EMICIDA, 2016), para, então, nas faixas seguintes, emergir o rancor e as texturas agressivas características de um rap contestador e radical. Sodade, no entanto, não apresenta-se apenas como essa ruptura discursiva que vai da dança dos Quadris aos Pesadelos do disco, abrindo margem para interpretações complexas.

A letra é curta, mas o tom de lamento, assim como o nome, pode causar a ilusão de que Sodade tem uma mensagem objetiva e facilmente decifrável. Como Emicida relata à Flávia Oliveira e Isabela Reis (2021), assim como a Mano Brown (2022), suas canções sempre agregam diversas referências, fazendo com que a decomposição de suas canções seja um processo extremamente difícil. Para falar de Sodade, buscarei contextualizar o encontro de Emicida com as Batucadeiras do Terreiro dos Órgãos e, a partir de então, tentar elaborar reflexões a partir dos sons do cativeiro, das cosmologias bantu e iorubá, e do protagonismo feminino no gênero musical caboverdiano denominado “Batuko”.

Sobre Corpos, Palmas, Cimboas e Tchabetas

Durante a pesquisa, quando a gente tava vendo qual seria o país a gente ia, a gente conheceu essas senhoras. Na verdade, não eram nem essas senhoras, eram algumas senhoras chamadas batucadeiras que tinha em Cabo Verde. E a gente ficou louco. São senhoras que colocam esse instrumento chamado tchabeta no meio das coxas e ficam batucando e cantando. Desde a primeira vez que eu vi aquilo, eu achei que podia ser lindo aquilo no disco. Não sabia direito pra qual música seria, mas sabia que aquilo precisava, de alguma maneira, tá nessa história (EMICIDA, 2016).

O músico Eliseu Brito, único homem presente na roda de mulheres vestidas com blusa rosa pink e saias pretas, contextualiza o que é o batuko caboverdiano, gênero musical típico da Ilha de Santiago. Sua narrativa, em conformidade com a literatura (BRITO, 1999; RIBEIRO, 2008; ARAÚJO, 2017), nos apresenta um gênero musical de protagonismo feminino e que, assim como o kizomba angolano, foi considerado elemento de resistência às brutalidades coloniais.

Segundo Eliseu, as perseguições ao batuko partiam da legislação colonial e da Igreja católica, tanto pelo seu conteúdo lírico, considerado como música de intervenção e de críticas sociais, quanto pelos movimentos corporais produzidos a partir da sonoridade

de instrumentos artesanais como cimboas e tchabetas. A dança, considerada imoral pela cristandade, é descrita pelo músico como “sensual”, uma vez que os quadris ganham vida nesse rebolar que tanto se assemelha ao samba que assistimos nas avenidas durante o carnaval.

Uma particularidade destacada pelo interlocutor de Emicida é que essas manifestações normalmente acontecem como entretenimento após o trabalho e, por isso, “quase sempre os ensaios são feitos à tarde” (2016). Como apresentado no trabalho de Ribeiro, “é uma festa de mulheres – as mulheres é que cantam e dançam. Mas os homens podem cantar. Só que dançar não” (Entrevista com H. Santos. Fonte: Mulheres do Batuque, 1997, *apud.* RIBEIRO, 2008), contudo, Eliseu Brito acompanha as batucadeiras do terreiro dos órgãos apenas com o som do violão, deixando que o canto seja produzido apenas pelas mulheres e os instrumentos musicais.

“Sodade” não é uma canção dançante; seus 1:12 min., ao contrário, transportam o ouvinte para um local de introspecção para alcançar o objeto, local ou pessoa que Neusa sente saudades. Em “As Almas do Povo Negro”, Du Bois dedica seu último capítulo para tratar as canções de lamento (2015, p. 188-199) que atravessaram séculos e continuaram vivas nas performances musicais negras estadunidenses. Em conformidade, Terra (2006 *apud.* MOSTRANGES, 2023, p.18) enfatiza que os aspectos melódicos e tristes foram registrados na literatura dos viajantes e missionários europeus. O sociólogo pan-africanista chama atenção para o potencial dessas canções para elaboração e estruturação da esperança, uma vez que as resistências não são esquematizadas apenas nas lutas, mas também nas subjetividades e no compartilhamento de afetos - tanto os que produzem lágrimas, quanto os que produzem risos.

Outrossim, também é possível refletir “Sodade” com base no papel da mulher negra no Brasil, relacionando leituras de autoras nacionais, como Conceição Evaristo (2005) e Helena Teodoro (1960), que apresentam os cuidados com as crianças, as pessoas e os lares como artes distintas daquelas expressas nas poesias, nas danças e nas músicas. Nesse ínterim, análises expostas por Terra (2006, p. 6 *apud.* MOSTRANGES, 2023, p.20) possibilitam a criação de paralelos entre os cantos de mulheres negras no Brasil e os cânticos de ninar provenientes da África Ocidental (em particular de Gana). Seria preciso um exame minucioso para afirmar que a canção de Neusa para o disco de Emicida é passível de ser interpretada à luz dessas pontes sonoras, aspecto que não pretende ser desenvolvida no presente artigo, contudo, evidencia-se a necessidade de valorizar o

protagonismo das mulheres negras, escravizadas ou livres, na constituição cultural do país e na resistência das africanidades brasileiras.

Ademais, é preciso salientar que as sociedades das Áfricas centrais e ocidentais não tem, em sua origem, o gênero como marcador de diferenciação social. Ao invés da generificação presente na cosmologia cristã-ocidental do período moderno, identifica-se no continente vizinho a presença da ancestralidade como elemento característico da sociedade. Isso, além de apresentar dinâmicas diferentes, em relação ao Brasil, no que tange aos papéis sociais de pessoas com vagina e pessoas com pênis *versus* as demarcações de gênero ocidental(izadas), também impulsiona discussões sobre a valorização da infância e da velhice, aspectos caros aos que compreendem a perspectiva de Brasil terreiro.

Sobre Crianças, Brincadeiras, Ancestralidade e Abraços...

Pretendendo chamar atenção para aspectos caros às cosmologias iorubá e bantu, abro essa seção com o conto “Uma História Para a Criança de Cada Um”, em que pássaros, mulheres, crianças e um *griot* fazem do mito um saber encantado:

Era uma vez lá onde hoje é a Nigéria, numa aldeia do povo Iorubá [...] O velho griô estava rezando há um longo tempo naquele nascer de sol. De todas as casas da aldeia, naquela manhã, ouviam-se batidas ritmadas das mãos de pilão quebrando grãos. O trabalho começava de madrugada em Ifê. Ainda hoje é assim no Opó Afonjá. Antes do nascer do sol, as velhas mães já estão de pé com as mãos nas folhas, no pilão e na panela. As crianças estavam chegando no lugar combinado, nas plantações de igi opê [...] O griô provocara a curiosidade das crianças dizendo que numa outra ocasião iria contar histórias dos orixás femininos que no princípio do mundo eram aves encantadas. As crianças já estavam esperando. Era nos primeiros tempos [...] Ogum, principal amigo do rei, queria ajudar a construir Ifê. E assim fez. Ogum é a força. Ogum faz. Ogum pega de uma grande mão de pilão e vai à guerra. Leva ao seu lado Iansã, a guerreira dos ventos e tempestades. Vão lutar contra os árabes e vencê-los [...] O difícil agora era parar [...] Foi então que Oxum, a senhora dona das águas doces e das cachoeiras, intercedeu pelas crianças e pelas mães sem marido, junto a Iemanjá, a Senhora das águas do mar, a mãe de Ogum, o Senhor da guerra [...] Oxum e Iemanjá transformaram-se em pássaros como no princípio e foram voar pelos caminhos dos guerreiros cantando as suas cantigas. Ogum logo se deu conta das águas. Iansã transformou-se também em pássaro encantado. E as águas entraram pelos olhos de Ogum e ele via Ilê Ifê terminada [...] As yabás encantadas voaram abraçando o mundo com as suas

asas [...] Cantar e abraçar o outro! Desejar paz e prosperidade a cada abraço amigo. Abraçando o mundo [...] Quando crianças pequenas batem nos atabaques de lata, brincando de candomblé à sombra do Irôko, perto da casa de Mãe Stella, é Ará Keto ê! Faraimará. Cantiga que criança canta Gente velha já cantou Vejam a mãe Cantolina Cantou cem anos pra Xangô. (PETROVICH; MACHADO, 2004, n.p. apud. MACHADO, 2014. p. 203, 204).

No disco de Emicida (2015), há diversas referências à natureza, seja no canto dos pássaros, no som das matas ou na percussão que se assemelha ao som do mar, como ocorre em Sodade. Além disso, a infância é abordada em três formatos distintos na obra musical, em uma narrativa voltada às crianças, como na canção “Amoras”, em um tom contestador de “Mandume” rompendo com o doce imaginário de infância, descortinando as violências as quais as crianças periféricas são submetidas, ou, no como na canção “Casa”, mudando a perspectiva das rimas cortantes para um tom brincante e contente.

No processo de elaboração de minha pesquisa, quis abrir um espaço online para agregar escutas compartilhadas e, tal como em minha monografia, considero interessante iluminar um dos comentários que recebi via *google forms*. Foi elaborado um questionário com links para algumas canções (Mandume, Boa Esperança, Sodade, Mãe, Chapa e Casa) em que eu deixava livre para que os interlocutores ouvissem aquelas que lhes interessavam e, depois, cada um ao seu modo, expusesse em comentários o que sentiram, refletiram, imaginaram, enfim, como as canções produziram afetamentos em seus corpos.

Posto isso, ilumino as observações de uma das interlocutoras/ouvintes, que iremos identificar como Rafaela: “Eu achei que em algumas músicas dá uma sensação de paz, é doce...[Casa] parece que vai ser uma música mais ‘soco no estômago’, depois vira uma música feliz com crianças cantando e tudo” (MOSTRANGES, 2023, p. 84). Rafaela se refere às diversas texturas sonoras proporcionadas pela mistura de distintos gêneros musicais ao hip-hop de Emicida. Ela, que é fã dos Racionais MCs desde a década de 1990, relata que esse “soco no estômago” deu à ela a sensação de que seria um rap semelhante aqueles que ela ouvia quando jovem (textura que disse encontrar de forma mais firme em Boa Esperança e Mandume).

Sobre “Casa”, destaco que

os primeiros 0:12 segundos apresentam uma onomatopéia que lembra uma marcha de pessoas coordenadas por uma batida mais pesada: “TUM, tum, tum, tum, TU-TUM, tum, tum, tum”. Há uma virada parcial quando, após esse primeiro momento, um coro de crianças transforma essa marcha em uma “Ô ô ô” brincante e alegre, entre palmas da mão e, ao fundo, um berimbau. O refrão, que se inicia em 1:15, volta a trazer tom de esperança ao timbre contestador

que Emicida usa nos primeiros versos da canção (MOSTRANGES, 2023, p. 84-85).

A escolha coestética de agregar vozes infantis nessa brincadeira alegre que transforma o “ô ô ô” em um refrão que amplia as dimensões de parentesco, fazendo com que “família” tome proporções transatlânticas, evidencia que, no Brasil terreiro, dar voz às infâncias é, também, uma alternativa teórica-política-epistemológica que quebra com os paradigmas ocidentais e ocidentalizados que tende a excluir das crianças o status de pessoa (CAPUTO, 2020; FU-KIAU; LUCONDO-WAMBA, 2017).

Em uma organização adultocêntrica, a criança só é reconhecida como pessoa quando associada a presença de um adulto, ao passo que Lopes e Simas (2023, p. 33-35) apontam que, na filosofia bantu, há o reconhecimento força vital de uma pessoa (*múntu*) desde a concepção até a morte. De forma poética, característica das obras de ambos os autores, eles descrevem: “o nascimento de um novo ser é a alvorada de um sol vivo no *ku nseke*, o mundo físico dos vivos” (2023, p. 34). Em consonância, Oyěwùmí (2021) indica que as crianças nas sociedades iorubás também tem seus valores reconhecidos e fortemente demarcados de forma que o cuidado para com esses agentes passa a ser uma arte, o *kindezi* (FU-KIAU; LUKONDO-WAMBA, 2017, n.p). Nesse prolongamento, destaca-se também que o cuidado com as crianças nas sociedades bantu e iorubá são de responsabilidade coletiva, partilhado nas sociedades (FU-KIAU; LUKONDO-WAMBA, 2017; OYĚWÙMÍ, 2021; KAERCHER; PEREIRA, 2023)

Posto isso, delinea-se um horizonte em que a performance dessas crianças na canção “Casa” pode ser compreendida à luz da relevância que esses agentes têm no corpo social africano. O corpo (bem como as brincadeiras, a dança, a entonação da voz, e expressões faciais) passa a ocupar, então, um lugar central haja vista que as crianças aprendem-fazendo, em uma educação itinerante que as coloca em contato com as instituições sociais, a fauna e flora local, e, da mesma forma, fazem parte da reelaboração dos saberes provenientes das gerações anteriores, fazendo da reciprocidade elemento característico das relações sociais ancestralmente organizadas.

Entendemos que as crianças negras brasileiras, herdeiras dessa ancestralidade bakongo, são guardiãs de saberes antigos e, em alguma medida, reeditam suas performances, quando, por exemplo, estão inseridas em contextos culturais africanos, em que as práticas civilizatórias antigas são cotidianamente preservadas: são os espaços onde habitam as batidas do samba, onde acontecem as rodas de capoeira, dos desafios do jongo, da umbigada, do cotidiano no Candomblé... Lugares onde a episteme eurocêntrica encontra

resistência às suas tentativas de regular o corpo, prender os sentidos e ditar as normas (KAERCHER; PEREIRA, 2023, p. 14).

Sobre vírgulas, inconclusões, circularidade e novas possibilidades

Recentemente, em conversa com minha querida colega de turma do PPGAS/UFSC, a Greg, ela disse algo como “não gosto desse termo que costumamos usar em trabalhos acadêmicos, por que temos que concluir? A beleza das coisas está nos inacabamentos”. Diante disso, percebo que, ao falar da filosofia do encantamento e de produções de saberes apoiadas em cosmologias africanas, em particular as cosmologias bantu e iorubá, o inacabamento é uma característica epistemológica e ontológica. Nada está feito. A tradição é revisitada, reformulada, repensada e ressignificada constantemente. Assim imagino este trabalho: um caminho para repensar os encantamentos que podem ser produzidos nas ciências humanas quando imbricadas às artes e aos ditos saberes populares.

Como mencionado, a escolha das três músicas parte da necessidade de uma escuta que apresente outras Áfricas e Américas, em particular Cabo Verde, Angola e Brasil, a partir de uma outra perspectiva: a perspectiva subalterna, a perspectiva encantada. Emicida surge, dessa forma, como um *griot* contemporâneo que transmite saberes a partir de narrativas poetizadas e sonoras. O que se pretendeu era demonstrar a partir de um outro local, não da arte musical e sim da arte acadêmica, possibilidades de compreensões desses saberes.

Referências

ABREU, Martha. O legado das canções escravas nos Estados Unidos e no Brasil: diálogos musicais no pós-abolição. **Revista Brasileira de História**, v. 35, 2015, p. 177-204.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, Números do Tráfico Atlântico. In: **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. Editora Companhia das Letras, 2018.

ARAÚJO, Edileuson Freitas de. **Histórias cantadas: memória, oralidade e performance representadas nas letras do batuque cabo-verdiano**. Monografia (Bacharel em Humanidades) - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2017.

ARAÚJO, Peu; EMICIDA. **O rap comenta a importância dos 10 anos de Batalha do Santa Cruz**. Disponível em: <<https://www.vice.com/pt/article/xdwdea/batalha-do-santa-cruz-10-anos-depoimento>>. Acesso em: 23 de setembro de 2023.

BRITO, Margarida. Breves apontamentos sobre as formas musicais existentes em Cabo Verde. **Os Instrumentos Musicais em Cabo Verde**, 1999.

CAPUTO, Stela Guedes. “As crianças de terreiros somos nós, as importantes”: Mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 17, n. 48, p. 383-407, 2020.

CASANOVA, Janaína Oldani. A rede é nóiz: a amplificação do discurso do rap a partir do uso da tecnologia e das redes sociais na trajetória do rapper Emicida. **Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**. São Paulo, 2016.

COSTA, Renata Assunção. A escravidão africana: a família cativa balizada pelas relações de trabalho e poder entre os escravos e os senhores no sudeste brasileiro durante o século XIX. **Departamento de História–UFRN**, 2010.

COSTA, Patricia Trindade Maranhão. Escravidão emoldurada: entre noções locais de cativo e definições legais de escravidão contemporânea. **Tempo Social**, v. 34, p. 105-130, 2022.

DOS SANTOS FRANÇA, Sonia et al. **Kizomba: desconstruindo estereótipos e combatendo o racismo**. Monografia (Especialização em Formação de Educadores para Educação Básica) -Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk**. First Edition, Yale University Press - NewHaven, London, 2015.

EMICIDA. “Casa”, “Mufete” e “Salve Black” In: **Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa**. Laboratório Fantasma, 2015.

EMICIDA. **Sobre Nóiz**. Direção: Emicida, Evandró Fióti e Ênio Cesar. Realização e produção: Laboratório Fantasma, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kE7EIPjWhac>. Acesso em: 24 de setembro de 2023.

EMICIDA; BROWN, Mano. Mano Brown Recebe Emicida. Entrevistador: Mano Brown. **Mano a Mano**, Spotify, 24 de março de 2022

EMICIDA; FIÓTI; BIAL, Pedro. Conversa com Bial. In: **Youtube Play Cultura TV**, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wlkq3WBsNHE>. Acesso em 3 de fevereiro de 2022.

EMICIDA; FIÓTI; OLIVEIRA, Flávia; REIS, Bela. Especial Episódio 100: Emicida e Fióti. Entrevistadoras: Flávia Oliveira e Isabela Reis. In: **Angu de Grilo**, Spotify, 2021, ep. 100.

EMICIDA; NEUSA SEMEDO. Sodade. In: **Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa....** Laboratório Fantasma, 2015.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: **Mulheres nomundo: etnia, marginalidade e diáspora**. João Pessoa: Ideia, 2005, p. 201-212.

FERREIRA, Roquinaldo. A África Durante o Comércio Negro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; DOS SANTOS GOMES, Flávio (Ed.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. Editora Companhia das Letras, 2018.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki; LUKONDO-WAMBA, AM. KINDEZI: A ArteKongo de Cuidar de Crianças. **Rede Africanidades**, Tradução por Mo Maiê, 2017.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, 2016, p. 25-49.

KAERCHER, Gladis Elise Pereira da Silva; PEREIRA, Gabriel Fortes. Performance e Ancestralidade: o que a cosmologia bakongo ensina sobre a infância negra brasileira?. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, Porto Alegre, v. 13, n. 1, 2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-2660124023vs01>. Acesso em: 16 de setembro de 2023

LOPES, Nei; SIMAS; Luiz Antonio. **Filosofias Africanas: uma introdução**. Editora Civilização Brasileira, oitava edição, Rio de Janeiro, 2023.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, UFBA/FACED. 2014.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do Tempo Espiral: Poéticas do corpo-tela**. Editora: Cobogó; 1ª edição, outubro de 2021.

MOSTRANGES, Mariana. **O Beat das Encruzilhadas: Brasil e África através da música de Emicida**. Monografia (Bacharel em História), Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2023. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/20663/1/MMostranges.pdf>.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares: representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos afro-asiáticos**, v. 25, p. 421-461, 2003.

OLIVEIRA, Susan de. **Vozes e Ecos no Rap: estéticas, políticas e epistemes negras**. Editora Insular, Florianópolis, 2022.

OYÈWUMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

PARÉS, Luis Nicolau. Africanos Ocidentais. In: **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. Editora Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Jorge Manuel de Mansilha Castro. Bataque é dança dos negros?: uma análise das representações de raça, cultura e poder no discurso do bataque cabo-verdiano em Portugal". **Encontro Da Associação Brasileira de Etnomusicologia (Abet)**, IV, Maceió. Anais. UFAL, p. 298-306, 2008.

SLENES, Robert W. Africanos Centrais. In: **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. Editora Companhia das Letras, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Editora José Olympio, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Mórula editorial, 2019.

TEPERMAN, Ricardo. **Se Liga no Som**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

ZAMPARONI, Valdemir. Os estudos africanos no Brasil: veredas. **Revista de Educação Pública**, v. 4, n. 05, 1995.

ZUMTHOR, Paul. **La letra y la voz**, Madrid: Cátedra, 1989.

ZUMTHOR, Paul., **Performance Recepção Leitura**, São Paulo: Educ, 2000.

59 Música vs. Dança: Considerações sobre a percepção musical de corpos que dançam Popping por Gabriela Seta Alvarenga²⁵²

Resumo: O Popping é um estilo de dança nascido e criado por volta dos anos 1970 nos Estados Unidos da América e que hoje é amplamente conhecido ao redor do mundo. A prática corporal da dança é baseada na técnica da contração muscular. A ideia, segundo vários interlocutores, é que o corpo dançante alcance o efeito visual explosivo, como se diferentes partes do corpo, seja em maior ou menor intensidade, estivessem estourando. Essa técnica combina diretamente com o ritmo das músicas que são tocadas ora nos eventos de sociabilidade, ora nos eventos agonísticos. Popping também é um termo usado para designar variações e estilos de danças híbridas. Assim como ocorre no Hip Hop, em que várias expressões artísticas são atribuídas a um único eixo, no Popping isso também acontece. Esse trabalho pretende apresentar alguns resultados e considerações a respeito da pesquisa etnográfica realizada entre 2019 até 2021² que discute a relação entre música e dança até as dinâmicas competitivas, estéticas e de sociabilidade encontradas nas batalhas e no universo virtuoso do Popping.

Palavras-chave: Antropologia da Dança; Música; Batalhas de dança; Popping; corporalidade e performance

Introdução

Não me lembro ao certo qual foi a minha primeira vez em campo. No entanto, tenho ainda vívidas as lembranças da primeira vez que saí de um e me senti menos dançarina do que quando cheguei. O campo me fez cientista social/antropóloga. Aqui, “afetado” no sentido de Favret-Saada (2005) que entende o nativo/interlocutor como aquele outro em quem nos transformamos quando nos aprofundamos demasiado no cotidiano daqueles que observamos, é na verdade a pesquisadora que já era nativa de seu campo e se transforma em algo que não era: antropóloga. Esse *paper* parte de alguns levantamentos encontrados ao longo de quase três anos de pesquisa de graduação que fora dividida em duas etapas: A primeira, em uma auto-etnografia iniciada em 2019 cujos desdobramentos levaram, a tempo, a uma segunda iniciação científica que buscou dar

²⁵² Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos e mestranda pela mesma instituição. Pesquisa, dança, sociabilidades e esporte sob orientação do professor Dr. Luiz Henrique de Toledo e financiamento da CAPES.

conta da hipótese de que se era possível pressupor que danças criem estilos musicais, confrontando um pouco a ideia corrente que determina que estilos de danças sejam criados a partir de músicas.

Parte I

Ainda não muito próximo do local de aulas, já se é possível observar uma pequena movimentação na parte interna da Estação Cultura de Campinas. Um grupo de no máximo sete a oito pessoas treina algum tipo de dança. Com roupas dos mais variados estilos e tamanhos, corpos estilizam movimentos, contraindo e relaxando a musculatura, brincam com a nossa percepção visual sobre aquele jeito de se mexer, equacionando o tempo e desconstruindo a música. Entre si, com gestos e jeitos de se expressar através da dança, criam sociabilidades e narrativas. Por sorte, aqueles lá são meus amigos, e esse é mais um dia de treino de Popping na Casa do Hip Hop de Campinas.

Do outro lado da trilha do trem, encontramos um pequeno espaço destinado a essa prática. A sala fica sob os cuidados da prefeitura que não sei bem ao certo se sabe disso. O espaço conta com espelhos, pisos de madeira, banheiros e tomadas. Nos dias de chuva, não era preciso ficar na rua para se molhar, pois ali mesmo, na sala, já se conseguia. A infraestrutura não era das melhores, mas sempre dávamos um jeito.

A Estação também era palco de grandes batalhas. Sua localização favorecia o intenso e diverso fluxo de pessoas que por ali passava. Por isso, em dias de evento, não se encontravam só artistas em volta das competições agonísticas (Caillois, 1990). Pais, mães, ambulantes, amigos, inimigos, curiosos, desconhecidos e a mais variada categoria, parava, ao menos por poucos minutos, para observar aqueles corpos que duelavam entre si, mas sem se encostar. O toque era dado ao final, depois de se eleger um vencedor ou vencedora, os competidores se abraçavam como um gesto de gratidão por terem se enfrentado e conseqüentemente se afetado por seu encontro.

Ainda que com mais gente assistindo fosse mais empolgante, eram nos eventos cujo público fosse majoritariamente de *poppers*²⁵³ que a noção de pertencimento nas batalhas, mais uma das hipóteses dessa iniciação científica se formava, a de que se existe uma conceitualização de dança dentro da própria dança.

Aprendendo em campo - mais de dentro do que de fora

253 Nomenclatura dada a quem dança Popping.

Visto por alguém que é “de fora”, Popping é só mais um desses estilos do Hip Hop em que prevalece o caráter lúdico sobre o austero. No primeiro projeto aprovado pelo COPICT/UFSCar sem financiamento CNPQ, baseei todas as minhas hipóteses e objetivos de trabalho na ideia central de que o Popping fosse mais uma das expressões corporais do Hip Hop, mas não é bem assim, o campo é bem mais complexo.

Em uma das aulas na Estação, o professor cujo a identidade preferiu não ser revelada, nos apresentou aulas teóricas sobre Popping e seu contexto histórico. Depois de um tempo, reescrevendo o projeto (que veio a ser a segunda iniciação científica), encontrei Hermano Vianna (1988) descrevendo o movimento Funk de forma muito simétrica com que já havia escutado nas aulas de Popping:

Foi nessa época que a gíria funky (segundo o Webster Dictionary, “foul-smelling; offensive”) deixou de ter um significado pejorativo, quase o de um palavrão, e começou a ser um símbolo do orgulho negro. Tudo pode ser funky: uma roupa, um bairro da cidade, o jeito de andar e uma forma de tocar música que ficou conhecida como funk. (Pg 16)

Ainda que estigmatizados de forma correlata, dançados por pessoas que convivem entre si, que se relacionam e coabitam o mesmo espaço e lugar às margens, Popping era Popping e no Hip Hop se dançava Breaking. Isso quer dizer que o jeito de usar o corpo para dançar, de usar roupas para aprimorar os estilos, de criar sociabilidades e de ouvir música eram diferentes. Lembro que em 2019 no final dos campos dessa pesquisa, estava em um evento chamado “Imersão FunkStyles” onde diversas figuras de diferentes estilos de danças estavam, entre elas, Shabadoo (*em memória*) e Boogaloo Sam.

Durante uma roda de conversa com os dois²⁵⁴, Shabadoo relatou o seu primeiro pensamento ao se deparar com a dança Breaking:

O que a gente faz é anterior a ideia de Hip Hop. A gente existe antes desse termo aparecer. Eu me lembro da primeira vez que vi um b-boy em Los Angeles. Minha primeira impressão foi: *Por que eles estão tão bravos?* Em uma festa chamada Rádio, eu estava parado no clube olhando em volta, e eu vi uns meninos olhando para mim com uma cara de bravos. E eu fiquei assustado. *Por que eles estão olhando para mim assim? O que é isso?* (...) Beleza, nós começamos a dançar como sempre. Fazendo *jams*, nessa época não tinha *cyphers*. O b-boy começou a fazer manobras no chão, com pernas altas, giros, pulos, e

254 Shabbado é conhecido mundialmente como uma das pessoas mais influentes da dança Locking sendo ele um dos responsáveis pela viralização do estilo. Enquanto Boogaloo Sam é entendido por muitos como um dos criadores do estilo dançante Popping.

sempre ficava no chão. E comecei a pensar: *Ele está tentando me chutar?* Eu não sabia o que ele estava fazendo. Depois pensei, essa parte é divertida: *Por que ele está se sujando, deixando suas roupas sujas?* Porque lá em L.A nós éramos mais estilosos, nós não íamos para o chão. E aí o b-boy me disse que aquilo era Breaking Dance. E eu pensei: *O que? Dançar no chão, sujar as roupas, te olhar feio, que que isso?* No começo pensávamos isso mesmo, era novo pra gente. Depois de um tempo eu entendi. Eles queriam deixar as roupas sujas, queriam *pagar* de bravões, a ideia por detrás de toda aquela performance era essa.” (Diário de campo, 2019)

Nesse dia nós estávamos muito animadas. Fui até o evento com meus irmãos e minha cunhada. Saímos de Campinas (SP) de noite e chegamos em Curitiba (PR) na madrugada do dia seguinte. Foram algumas horas de viagem, ao menos seis horas. Nada importava perante as poucas e suficientes horas de aulas presenciais que tínhamos com esses grandes nomes da dança que dançávamos. E na última aula, do último dia, ao menos do meu último dia, voltaria pra casa tendo conhecido e participado de um evento com o Boogaloo Sam, e fora toda euforia que meu corpo e sorriso mostravam, um único pensamento insistia em aparecer na minha mente: *“Será que vou conseguir lembrar de tudo para anotar no meu caderno de campo?”*

Desse dia em diante, o campo nunca mais foi o mesmo, ao menos enquanto eu estava empenhada na minha pesquisa de graduação. E ir ao campo era mais sobre fazer antropologia do que sobre dançar, ainda que hoje eu pense que dançar é, de certo modo, fazer etnografia também.

Parte II

Contextualizando o campo - mais de fora do que de dentro

Popping é um estilo de dança baseado na contração muscular. Segundo vários interlocutores, a ideia é que o corpo consiga produzir efeitos visuais explosivos, como se diferentes partes do corpo estivessem estourando em menor ou maior intensidade. A dança usa, portanto, um alto domínio da consciência e do controle corporal em suas performances. Muitos além de suas apresentações, dançarinos e dançarinas de Popping dançam uma cultura viva.

O Funk Music surge nos anos setenta após a grande onda de movimentos sociais que buscavam a emancipação e a luta por direitos civis da população negra (Dias, 2019). Entre diversos eventos e pessoas influentes da época, James Brown aparecia como um

dos importantes nomes da música que levaria jeitos, gestos de se divertir a uma nova maneira de se criar sociabilidades entre esses grupos. Em seus shows e festas, as músicas eram cantadas e principalmente dançadas, diversas pessoas se animavam e suavam cantando hinos libertários e revolucionários que iriam decodificar novos estilos de vida dali em diante. E foi assim que, por volta do ano 1975, Boogaloo Sam reconheceu nas músicas Funk um jeito de mexer as pernas que só poderia ser dançado naquela batida. O termo *Boogaloo* nesse contexto, também se refere a um estilo de dança que, somado a técnica Popping, utiliza cabeça, joelhos e quadris como maneiras de mexer o corpo.

O estilo também estava nas vestimentas. De sapatos e chapéus, de calças e ternos, os famosos Zoot Suit foram popularmente conhecidos como as roupas para se dançar Popping. E, ainda que hoje no Brasil e pelo mundo, essa roupa tenha saído de moda, é muito comum em eventos de dança ou espaços de sociabilidade, encontrar elementos que remetem a esse estilo de se vestir.

O grupo de dança que mais se caracterizava com essa roupa e que, coincidentemente ajudou a propagar o Popping ao redor do globo foi o Electric Boogaloo. Eles apareceram diversas vezes em um programa de televisão chamado *Soul Train* e a partir disso, muitas pessoas passaram a conhecer essa dança.

Popping, portanto, é um estilo dançante que assim como muitos outros, originou-se nos Estados Unidos da América e se popularizou através da mídia televisiva que transportava para diversos lugares alguns recortes desse universo que era popularizado como uma dança alegre, divertida e estilosa.

Descrevendo um ambiente de batalha de Popping

Uma caixa de som, um piso liso e o mais plano possível e umas três pessoas, isso já é suficiente para começar uma batalha de dança. Em eventos maiores já se faz necessário equipamentos mais profissionais e um suporte maior para receber aquelas pessoas. Nesse caso, monta-se uma comissão de organização onde as pessoas tornam-se responsáveis por aquela atividade. Geralmente quando acontecem, o evento fica marcado pela cidade em que é sediado. É muito comum pessoas do meio se auto-referenciarem como “019”, “interior crew” ou “evento de Campinas” demarcando um lugar e um certo distanciamento de outras cidades²⁵⁵.

255 Isso acontece também porque existe uma certa resistência em abranger mais o nicho e o consumo da prática em cidades que não sejam capitais.

Em relação à infraestrutura, o local precisa conter banheiros, energia elétrica, comércio local, pontos de ônibus próximos e equipamentos para suportar os aparelhos do DJ, boas caixas de som que preservem a qualidade das músicas e pessoas interessadas em participar. Geralmente, em eventos desse porte, os vencedores levam para casa prêmios em dinheiro o que muda um pouco a relação entre lucro simbólico e econômico (Damo, 2002) encontrado nessas batalhas.

Batalhas e a produção da atenção

Como brevemente contextualizado, Popping aparece como uma dança que gera sociabilidades e que desta forma, inclui regras, hierarquias e estruturas. A dança também é usada para designar variações e estilos híbridos, como um “guarda-chuva”, Popping aparece como um ramo em que se pode encontrar, Robot, Animation Dance entre outras danças.

Conhecer essa estrutura garante ao dançarino(a) durante suas competições um olhar mais analítico sobre a prática dançante. Nesse sentido, a hipótese de que se há um olhar mais específico sobre um comum é reforçada a partir desse levantamento de contexto. Compreender sua história e suas variadas especificidades, garante ao competidor um treino mais específico e elaborado. Dessa maneira, *poppers* que conhecem de forma mais aprofundada o contexto histórico do Popping, conseguem treinar mais estrategicamente para suas batalhas.

Entre alguns jurados e *poppers* que conversei²⁵⁶, o mais importante para começar a dançar ou entrar nas batalhas, é aprender os passos bases, as técnicas.

Isso é fundamental. Aprender certinho um passo base, como oldman por exemplo, e fazer numa batalha e isso ser compreendido entre os demais é fundamental. Você pode até chegar na roda e fazer qualquer coisa, mas todo mundo que manja da parada vai saber que você não está dançando Popping. (Diário de campo, 2019)

Agregar e dar significado ao movimento. *Poppers* precisam decodificar, internalizar e reproduzir passos que refletem determinado padrão (Gell, 1985) para que sua dança seja lida da maneira que mostre que aquilo performado seja traduzido (Turner, 1988) como Popping por quem está vendo e julgando.

Existe um consenso sobre quem dançou melhor nessas batalhas e ele também é produzido de forma espontânea pelo público. Neste trabalho, entendo essa participação

256 Presencialmente em campo e online, em campo virtual.

como uma atenção corporalizada descrita pelos gestos, sons e falas produzidas pelos mesmos durante eventos agonísticos de Popping.

O público é importante porque é através dele que as gramáticas metalingüísticas (Turner, 1988) são evidenciadas. Portanto, o dançarino(a) que consegue animar o entorno, provavelmente teve expertise em criar uma narrativa visual com seus movimentos que foi recebida, processada e decodificada por aqueles que o/a assistiam.

Criar narrativas e executar de forma maestral sua entrada geralmente levam esses dançarinos (as) a vitória. Entre os vitoriosos e aqueles que não ganham, há um fenômeno curioso que ocorre de vez em quando. Alguns *poppers* conseguem, através da música, escolher determinados *beats* da canção para explorar seu movimento. De forma efêmera, essas pessoas causam efeitos imediatos e passageiros no público que tem sua atenção corporalizada nesse momento. No universo do futebol, esses efeitos acontecem quando o jogador faz algo inusitado e a torcida grita “olé”²⁵⁷. Essa ação não necessariamente leva ao gol, como no contexto também não leva a vitória, mas evidencia alguns caracteres mais lúdicos dentro da prática competitiva.

Isolamento social (pandemia do COVID-19) e as formas on-line de se batalhar

Durante o isolamento social muitas dinâmicas mudaram. Em um primeiro momento, as batalhas aconteciam através de uma ferramenta de transmissão ao vivo na rede social *instagram*. De forma simultânea, *poppers* batalhavam de maneira remota. A grande dificuldade de início era acompanhar de maneira fidedigna as performances que hora ou outra enfrentavam dificuldades relacionadas à conexão e sinal da internet. O público também sofreu mudanças significativas. Ao invés de extravasar em gestos e movimentos suas excitações, era utilizado o bate-papo dessas *lives* para demonstrar suas validações. A sociabilidade tornou-se codificada.

Depois da consolidação das regras sanitárias, os eventos agonísticos já estavam mais estruturados. Majoritariamente aconteciam por perfis que se intitulavam organizacionais e que nomeavam eventos ou grupos de dança específicos. As batalhas eram anunciadas de maneira *on-line* e logo diversas pessoas sabiam sobre ela, e quem

257 Durante as touradas os gritos de "Alá" passaram a ser "olé" sempre que havia no corpo do toureiro alguma indicação de uma manifestação divina. E assim o grito chegou aos estádios de futebol: nasceu como o reconhecimento de que ali, onde o jogador parece estar possuído por alguma coisa maior e inexplicável, está Deus...- (<https://www.uol.com.br/esporte/colunas/milly-lacombe/2021/10/08/milly-lacombe-de-onde-vem-o-ole-no-futebol.htm?cmpid=copiaecola>).

quisesse participar, deveria postar um vídeo em seu *instagram* até determinado dia e horário, utilizando a *hashtag*²⁵⁸ específica daquela batalha.

A maneira de julgar tornou-se mais criteriosa. Em algumas, até mesmo a cenografia era uma categoria. A avaliação em si, era feita de maneira *off-line*. Depois de encerrada a inscrição, o perfil responsável por aquela batalha postava um conteúdo que anunciava os usuários selecionados e a relação de chaveamento.

De maneira geral, práticas agonísticas (Caillois, 1990) em dança usam do improvisado como um fator determinante na hora de avaliar quem dançou melhor. O erro é uma categoria de análise muito rica, pois é a partir dele que se descobre em que nível está a expertise daquele praticante em relação a sua modalidade. Por isso, quando um *popper* edita seus vídeos de participação, essa habilidade é desmanchada durante sua prática. Retirando da batalha um dado encantamento daquilo que se está performando.

Música vs. Dança - É possível que danças criem músicas?

Além do estudo de técnicas, outra categoria ainda mais importante (ao menos entre os interlocutores aqui abordados) era a musicalidade. Estar “dentro” da música era quase tão mais importante do que dançar bem. As dinâmicas das aulas e treinos de Popping evidenciam o estudo musical como algo cultural entre aqueles dançarinos. Durante as aulas, palmas, metrônomos e uma escuta ativa de músicas eram praticadas como uma maneira pedagógica de se aprender sobre Popping.

A conscientização rítmica (Dalcroze, 1925) é algo cultural desse universo. Existe uma apresentação em que alguns dançarinos mundialmente conhecidos mostram a plateia como conseguem manipular os *beats* das músicas. Em um dado momento, Popn’ Pete diz a plateia: “*Vejam como nós ouvimos a música*”. Eles moldavam os movimentos relacionando compasso e pausa em diferentes tempos musicais. Essa técnica é bastante comum nas batalhas de Popping presenciais onde a maneira que o dançarino decodifica e se apropria da canção modificará a percepção musical daqueles que estão o vendo performar.

Mesmo que a dança não seja capaz efetivamente de criar músicas, é através dela que pedaços da composição musical que antes não eram percebidos passam a ter sua atenção evidenciada. No vídeo, os dançarinos performam em cada fração da música. O primeiro no beat fixo, o segundo na primeira variação rítmica e o terceiro

258 Hashtags são palavras-chave associadas a uma informação on-line. Seu objetivo é direcionar o usuário a páginas de publicações relacionadas ao tema.

consecutivamente. Ao final, todos dançam simultaneamente revelando que de fato não criam música, mas que a maneira que suas corporalidades reagem a suas percepções musicais alteram de forma perceptiva a maneira como as pessoas ao entorno reagem sobre aquela canção.

Referências

CAILLOIS, R. Os jogos e os homens. Lisboa, 1990.

DALCROZE, Emile J., Ritmo-Musica-Educazione, Milano, Ulrico Hoepli, 1925.

DIAS, Cristiane Correia. A pedagogia do Hip Hop: consciência, resistência e saberes em luta / Cristiane Correia Dias - 1. ed - Curitiba, PR: Apris, 2019.

ELECTRIC BOOGALOOS COMPILATIONS - Disecating the beat 00:23:17 - Acessado dia 21/09/2023 - Electric Boogaloos Compilation (shows & routines) - YouTube

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, *Cadernos de Campo*, 13, 155-161, 2005.

DAMO, A. Uso dos termos amadorismo e profissionalismo como categorias sociológicas na literatura acadêmica sobre futebol. Caxambu, Revista ANPOCS, 2002.

GELL, Alfred. “Style and meaning in Umeda dance”. In: SPENCER, Paul. *Society and the dance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: Performing Arts Journal Publications, 1988.

VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro/RJ, Jorge Zahareditor, 1988.

60 Gênero e Paisagem: uma etnografia na comunidade da Costa da Lagoa por Jaqueline Wiggers Piccini²⁵⁹

Resumo: Minha pesquisa estuda o modo de vida outsider no caminho da Costa da Lagoa, entre a Vila Caminho das Pedras - pontos 4,5 e 6 e a Vila Verde - ponto 8. Andando pelo caminho tombado como patrimônio histórico, artístico e natural pelo decreto n.247/1986, construí uma etnografia a partir do deslocamento corpóreo na paisagem, produzindo diálogos de gênero na comunidade, desenhos e audiovisuais. As relações multiespécies nessa região são frequentes em suas práticas diárias, o contato com os animais silvestres é inevitável, pois os moradores estão em área florestal. Cerca de 25 crianças vivem nessa parte da comunidade. Para tentar responder como é ser mulher na comunidade da Costa da Lagoa, engajei-me na participação comunitária durante a pandemia covid-19, com proteções sanitárias, que se estendeu nos pós pandemia: Horta Comunitária, Coletivo Mãe da Lua, Projeto Frutos da Costa, Encontros Culturais, entre outros. A performance auditiva do silêncio nesta região é percebida logo que se afasta do centro da cidade. De paisagem única, constituída de uma sinfonia de espécies de insetos, anfíbios e pássaros, têm características locais específicas, e se alteram conforme os horários, quando o sol nasce, quando o sol se põe, dias chuvosos, ensolarados, ou conforme as estações do ano. A escuta do silêncio é nítida na passagem dos roncões dos barcos e nos estalos das madeiras das casas. Tucanos sobem em guapuruvus e embaúbas para cantar, enquanto um grita, o outro logo responde. As saracuras cantam de um lado a outro pelos morros, dizem que sinaliza chuva. Gaivotas e fragatas atravessam o céu em alturas altas, caturritas rasgam voos rasteiros entre as árvores, cantando juntas. Tive algumas respostas de diferenças de gênero e de relações com a própria Lagoa da Conceição, que vem sendo contaminada e explorada. Transpor o problema para além do diagnóstico é uma forma de sobrevivência das mulheres na região, que encontram nas águas, nas artes, nas suas profissões e em encontros, formas de enfrentar as violências, como principais refúgios das opressões. A pesquisa apoiou a estar presente e em comunicação com as mulheres, para um contínuo de bem viver numa rede de apoio e colaboração, para além de uma documentação de relatos dolorosos.

Palavras-chave: Multiespécie; Paisagem; Feminismo; Audiovisual.

²⁵⁹ Formada em antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador Rafael Devos. jaque.piccini@gmail.com

Na área das ciências humanas, esta pesquisa estuda o Caminho da Costa da Lagoa, em específico a região da Vila Caminho das Pedras - pontos 4,5 e 6 à Vila Verde - ponto 8. Quando iniciei esta pesquisa, em 2020, passamos por uma pandemia no mundo inteiro, que redirecionou as pesquisas, e o modo de pesquisar. Neste tempo, criou-se a possibilidade de aguçar os sentidos e as percepções com o ambiente e com a comunidade. O caminho da costa da lagoa na cidade de Florianópolis tem sua vegetação e edificações de interesse histórico e artístico protegidos por legislações, tombado como patrimônio pelo decreto .247/1986. A paisagem da Costa da Lagoa não é externa às atividades humanas. "Cada paisagem é uma organização cognitiva e simbólica particular do espaço. Se constitui de um registro duradouro - enduring record - e testemunho - das vidas e trabalho de gerações assadas que nela habitam. E ao fazê-lo, deixaram lá algo de si mesmos (INGOLD, 1993 p.152.).

Caminhar pelo trajeto, deslocando meu corpo pela paisagem, foi necessário "na medida em que o corpo é o modo como um ser-no-mundo se apresenta em um contexto de relações." (TONIOL, 2011 p. 33). Para Ingold (2011), quando ampliamos conhecimento, percebendo outras formas de relação, trazemos de volta a vida a paixão de estar vivo. As percepções auxiliam a gerar conhecimento sobre os seres e suas particularidades. "Para percebermos uma coisa a partir de ângulos diferentes, supõe-se que possamos girá-la em nossas mãos..., mas na vida real, na maioria das vezes, não percebemos as coisas de um único ponto de vista, mas sim andando por elas." (INGOLD, 2004 p. 88).

Sem fuligens das cidades, com pedras lisas e cobertas de musgos, de frescor das árvores e da terra. Junto das águas mais potáveis de Florianópolis, segundo aluna da escola de ensino médio Henrique Veras da Lagoa da Conceição, com amostra de água, retirada do Caminho das Pedras no ano de 2018. Apontando propriedades mais potáveis entre outras regiões da ilha. Diversas nascentes se encontram durante a trilha. Nascentes que levam águas cristalinas para a lagoa. "A lagoa é um lugar de "recursos" e de "movimento.". Por sua vez, os outros bairros dividem-se entre os que têm mais ou menos "recursos": a Quebrada e a Costa da Lagoa - lugares sem estrada, tidos como os menos habitáveis." (RIAL. pg 63. 1988). Nos anos 80, tentaram implementar a Casan na comunidade, mas os moradores não autorizaram. Quiseram manter suas águas potáveis, diretas das nascentes, com organizações internas de cooperativas.

A grandiosidade da floresta passa sensações prazerosas, também de euforia e excitação devido à adrenalina de coexistências. Em três alturas do morro após a entrada

por um portal de acesso, se situam casas na beira da lagoa, próximas aos trapiches, construídas a mais tempo com uma afinidade maior na cultura náutica, muitos pescadores, mas também mansões de veraneio. Em um segundo nível, ficam as casas ao lado do Caminho da Costa, que desfrutam melhor da passagem frequente de turistas, com servidões perpendiculares que sobem os morros. E acima do caminho de limite com a maior unidade de conservação municipal, o Refúgio da Vida Silvestre Meimbipe. Estes conjuntos de casas compartilham vizinhanças e relações multiespécies com a floresta, não ocupando 10% do tamanho do morro que a situa, um dos morros mais altos da ilha de Florianópolis.

A Costa da Lagoa é localizada na região Oeste da Ilha de Florianópolis, situada em área de preservação ambiental APPs e APLs; seu acesso só é possível através de transporte lacustre, via barcos, ou pelo caminho histórico delimitado pelos morros da Costa da Lagoa: Morro das Caneiras, Morro das Milhas, Morro dos Ratores ou Congonhas, Morro do Saquinho e Morro do Tijuco, além da própria Lagoa da Conceição...Ela possui seis vilas principais; Vila Caminho das Pedras - pontos 4, 5 e 6; Vila Verde - ponto 8, Praia Seca - pontos 13 e 14, Baixada - ponto 15, Vila Central - pontos 16, 17, 18 e 19, e a Praia do Sul - pontos 21 e 22. A trilha, como popularmente é chamado o caminho que dá acesso à comunidade, tem cerca de 7km, relevo e dificuldade de nível moderado....Fazer essa rota caminhando, possibilita a observação da paisagem de Mata Atlântica, a presença de diversas espécies de animais que moram na floresta e a percepção sobre a sonoridade que se diferencia, sendo percebida também como "silêncio", que é considerado um patrimônio imaterial da Costa, devido à ausência de veículos automotores terrestres." (GAZOLA, 2022. p. 8)

Entre o caminho de acesso e os morros da comunidade tradicional, moradias em correlação com a fauna e flora da floresta formam vilarejos com pequenos caminhos/vielas/servidões que se espalham e emaranham pelo morro. Escadarias se formam entre os pontos de embarcação que partem dos trapiches, de até 80m de altitude em média. Caminhos de trânsito a pé, aberto por foice, facão ou roçadeira, que dão acesso às vias principais, de uma casa à outra ou da beira da lagoa ao topo do morro. O trecho inicial do caminho da Costa da Lagoa, passa por um mirante na conhecida Pedra da Baleia, com uma descida para a prainha onde é possível encontrar capivaras ao entardecer. Na primeira remessa de casas, há uma escadaria construída por moradores com a frequente aparição de beija-flores. Outro ponto marcante, é o quatro (4), ao lado de uma ruína, a "subida do Rogério" em formato de caracol, fica entre pedras enormes, com duas

subidas, a principal de nível difícil e um atalho criada pelos moradores que contorna as pedras.

Seguindo direção norte, passamos por um trecho de fluxo de água corrente em dias de chuva, um tobogã natural de caminhada pelas laterais. Próximo ponto 5, há um caminho de pedras construído por escravizados durante o período imperial, para a passagem da carroça real em festas que eram oferecidas à corte. Segundo um informante que trabalha na região com construções e que dialoga com os moradores mais velhos, contou-me sobre a existência da Farra do Boi na região, uma prática tradicional de algumas comunidades pesqueiras do litoral catarinense. O boi era solto no início da trilha e cercado na região do Caminho das Pedras. Sendo mais um marco sobre o valor do caminho como patrimônio histórico. "A diversidade de paisagens existentes ao longo do percurso do Caminho Geral da Costa da Lagoa, ora natural, ora cultural, é de grande valor patrimonial e representatividade comunitária e se divide em seus diferentes pontos, localidades ou vilas. " (ROCHA, 2018, p 76.) Antes do tombamento, famílias se estabeleceram na região e vivem até hoje, entre a servidão das Abelhas, a servidão Boa Vista, o Caminho das Flores e a vila Verde.

Continuando o trajeto, passamos por um bambuzal, chegando em uma banquinha de la flor, de vendas de cerveja, salgadinho, água e pequenas bugigangas, no ponto 7. O pomar plantado pelo senhor Menezes, com abacate, urucum, acerola, pitanga e outras frutas também é um lugar especial que pude colher e distribuir frutos. Terminei meu caminho de pesquisa após o Bar do Bilé, no ponto 8, e o Engenho da Costa da Lagoa, com sua escultura da bruxa, figura da mitologia local, feita no ano de 2020 após a queda de um guapuruvu na passagem de ciclone. Garapuvus, que no inverno secam e nos primeiros dias da primavera florescem em um amarelo que cobre vários pontos dos morros. O garapuvu é uma árvore protegida por leis ambientais, mas diferente do corte por extração massiva e desmatamento, temos mestres da prática cultural de produções da canoa de um pau só, Zico, Dico e Dudu, que apenas com a queda de garapuvus em tempestades, conseguem reproduzir a técnica artesanal e ensinar a comunidade.

Foram contabilizadas 175 árvores frutíferas e mudas nas encostas da trilha em 2022, do ponto 5 ao 8. Entre 21 espécies: pitanga, goiabeira, café, fruto do conde, limão, ingá, manga, bergamota, abacate, araçá, mamão, butiá, cabeludinha, entre outras. Plantas não necessariamente naturais da mata atlântica, mas que cresceram devido à disseminação de sementes. Dados retirados do mapeamento de árvores frutíferas, do projeto Frutos da Costa, desenvolvido por moradores voluntários, onde anotava-se as coordenadas

geográficas norte, sul e latitude em caminhadas conjuntas com a comunidade e a Escola primária Municipal da Costa da Lagoa. Com o auxílio de um bambu, crianças e jovens colhem frutos em conjunto, principalmente durante o verão. Frutos como framboesa silvestre, goiaba, acerola etc.

É uma floresta secundária, de reflorestamento, caracterizada pelo adensamento de várias espécies no meio de grandes árvores, e epífitas, formando um ambiente sombreado e úmido. Em uma conversa informal com professores da região, Esdras Pio e Sílvia Gimeno, contaram-me sobre a transformação da paisagem conforme a ocupação pela colonização. Práticas agrícolas e pecuárias devastaram os ecossistemas de toda a ilha, em uma rápida degradação, mas conforme essas atividades foram diminuindo, dando lugar ao turismo e a gastronomia, as roças da região foram abandonadas e a mata cresceu novamente, passando por vários estágios, estando da forma que está hoje. Discussões políticas sobre a construção de estrada, foi abandonada com o tombamento do caminho e a chegada da luz elétrica nos anos 80. “Agora que temos telefone, não precisamos mais de estrada” "A estrada vai afastar o camarão".

As águas da Lagoa da Conceição, aos pés da comunidade, vista também como um avô pelos moradores mais antigos, vem sendo contaminada. Antes dos anos 80, a pesca na Lagoa da Conceição, chegava a mais de 300 toneladas, mas depois da construção dos molhes no canal da barra, a pesca passou para 70 toneladas, e cinco anos depois, 5 toneladas nos anos 90. (BARBOSA, 2003, p.19). Em 25 de janeiro de 2021, avisos meteorológicos da defesa civil foram acionados, pelo acúmulo de precipitação durante esses dias, e de fato, foi quando ocorreu o rompimento de uma das barragens de tratamento de esgoto doméstico da empresa Catarinense (CASAN), localizada nas dunas da Joaquina, que atravessou a avenida Rendeiras e despejou uma grande quantidade de água com toxinas, na Lagoa da Conceição. Após esse crime ambiental, a floração de microalgas nocivas para os peixes, se proliferou e preocupou os moradores ao se depararem com uma quantia enorme de peixes mortos nas beiras da lagoa. Nessas águas salobras da Lagoa da Conceição, os biguás mergulhões eram vistos em bandos, lebre-do-mar e algas bioluminescentes que sinalizam águas limpas em certa época do ano, e muito camarão. Muitos desses desapareceram, e os que permaneceram, estão em quantidades mínimas, preocupante para o modo de vida de uma comunidade litorânea, de cultura náutica. A perda de peixes cria um grande impacto.

A Barqueata²⁶⁰ “Viva a lagoa” foi um protesto, organizado por pescadores contra a poluição da Lagoa da Conceição em busca de explicações sobre o acontecimento de 2021, do qual participei como moradora, mas também na produção de imagens. O ato concentrou-se na avenida Rendeiras, com muitos moradores em cima dos barcos, exclamando sua existência e pedindo atenção governamental para a necessidade de um cuidado e saúde para com a Lagoa, pois existem comunidades em seu entorno que vivem dela e a utilizam para sua sobrevivência. A prefeitura era o alvo de um pedido de socorro. Os pescadores com percepção aguçada em relação a lagoa, sentiram o desastre, pois para sua sobrevivência é necessária uma boa relação com a lagoa e sua produtividade. Banhos de lagoa estavam proibidos, peixes estavam adoecidos e morrendo, já os pássaros, muitos desapareciam. Dois anos após o acontecimento, ainda é perceptível os efeitos dos desastres com a lagoa, adoecendo a população moradora das encostas da lagoa, com dois casos de suicídio no ano de 2023. Após o ato da barqueata, um mutirão de limpeza foi realizado nas margens leste da lagoa, próximo ao bairro Rio Vermelho. Em área sem construções de moradias, torna-se um berçário de capivaras junto de uma concentração de lixo plástico, vindo de outros locais da lagoa. O Lagoa Limpa, Lagoa Viva, foi um dia de limpeza na Lagoa da Conceição, junto da escola, com alunos, professores, pescadores e moradores da comunidade.

As relações multiespécies na costa da lagoa são frequentes em suas práticas diárias, o contato com os animais silvestres é inevitável, pois os moradores estão em área florestal. Frequentemente os macacos pregos²⁶¹, em bando, sozinhos ou em casal, observam as casas em busca de alimento. Percebo que há um antagonismo no encontro com o macaco prego, pois eles são vistos como uma entidade, de bem-estar e saber para alguns e é um incômodo para outros. A plantação de árvores frutíferas como bananeiras, pitangueiras e cafezais, assim como os próprios produtos industrializados como massas e farinhas, fez com que a fauna descesse o morro, estando mais de encontro com os moradores, por isso sua frequência habitacional no cotidiano segundo alguns moradores. Tamanduá também já foi visto na mata por moradores mais velhos que costumavam caçar. Com índices de sua presença, cães apareceram com cicatrizes de arranhões, como três presas sendo arranhadas nas costas.

²⁶⁰ Narrativa audiovisual Barqueata. Disponível em <https://youtu.be/PUGnDuzxkjE>.

²⁶¹ Macaco prego: estudos sonoros. Disponível em https://youtu.be/fk__3NsYyBk?si=Wfnf3Tp5AwC46D4x

Segundo Marcel Mauss (1934), Vinciane Despret (2004) e Jeanne Favret-Saada (1990), o corpo, sendo humano, não-humano, animal ou planta, se relacionam, afetam e são afetados, se percebem, transformam e se autotransformam, fazem e fazem fazer. Mesmo não falando a mesma língua, criam canais de linguagem através da expectativa induzida por um dos corpos, mesmo que seja ambígua. Um exemplo é no canto das cigarras ou das aracuãs, quando permitem-se ir a alturas mais graves e trazem uma rede de significados particulares para cada indivíduo.

A performance auditiva do silêncio²⁶² nesta região é percebida logo que se afasta do centro da cidade. De paisagem única, constituída de uma sinfonia de espécies de insetos, anfíbios e pássaros, têm características locais específicas, e se alteram conforme os horários, quando o sol nasce, quando o sol se põe, dias chuvosos, ensolarados, ou conforme as estações do ano. "cada território da terra terá sua própria sinfonia de pássaros, produzindo um som fundamental nativo - tão característico quanto a língua dos homens que vivem nesse lugar" (SCHAFER, 1997, p.56). A escuta do silêncio é nítida na passagem dos roncões dos barcos e nos estalos das madeiras das casas. Tucanos sobem em guapuruvus e embaúbas para cantar, enquanto um grita, o outro logo responde. As saracuras cantam de um lado a outro pelos morros, dizem que sinaliza chuva. Gaivotas e fragatas atravessam o céu em alturas altas, caturritas rasgam voos rasteiros entre as árvores, cantando juntas. No entardecer das primaveras o urutau, dos mitos do engole vento da América do Sul encanta os admiradores "ave misteriosa, não maior que um pombo de plumagem cinzenta e voz penetrante, ainda mais chorosa que o da coruja" (STRAUSS, 1951. p.51), há quem os escute em outras estações do ano.

Para tentar responder como é ser mulher na comunidade da Costa da Lagoa, engajei-me na participação do movimento de mulheres da região, de nome inspirado nesta ave, o Coletivo Mãe-da-Lua. Ações cotidianas de combate, resistência e proteção às mulheres foram realizadas e planejadas devido a intensificação da violência doméstica durante o isolamento social da pandemia covid-19 no estado de Santa Catarina. Ao residirem afastadas do centro da cidade, criam-se grupos dentro do coletivo que

²⁶² Narrativa sonora: Floresta de Mata Atlântica secundária - SC Disponível em <https://on.soundcloud.com/Qktv7>. Trabalho de etnografia sonora com as professoras Viviane Vedana e Maria Eugenia Dominguez, com a gravação e edição de cantos de pássaros, o chamado dos macacos pregos, o som das folhas durante as caminhadas e os sapos noturnos na ilha de Florianópolis. Uma gravação sonora do silêncio da comunidade da Costa da Lagoa. Um mapeamento do ambiente sonoro, acessando o conhecimento pela audição, foi gravado a partir de aplicativos gratuitos. Durante alguns períodos do dia e mixado, as aracuã pela manhã; caminhando a noite; me aproximando dos riachos com sapos; e/ou incentivando por imitação para que os macacos ou aves fizessem um som mais alto, próximo ao gravador.

estabelecem solidariedade neste modo compartilhado de habitar a floresta e enfrentar dificuldades. Com particularidades em questões de bem viver²⁶³ em uma comunidade patriarcal, formaram um grupo de diálogo entre as moradoras outsider²⁶⁴ da Costa da Lagoa, em busca de fortalecimento e organização. Sendo multifatorial, ou uma responsabilidade coletiva, a violência contra a mulher prejudica a vida comunitária.

Na antropologia feminista, Gayle Rubin aponta questões sobre distribuição igualitária nos papéis de gênero para que a distinção binária seja menos destrutiva. As implicações políticas de um sujeito racional, que age intencionalmente na construção das relações sociais. (ORTNER, 2011) fez com que, eu como pesquisadora, movimentasse meu corpo pelas casas das mulheres, auxiliando-as em seu dia a dia, com o cuidado da criança, me envolvendo ativamente na rede de apoio. Possibilitando a identificação de opressões a partir de conversas e demandas. Durante o mês de fevereiro acompanhei o despejo de uma mulher negra no terceiro trimestre de gestação de seu filho e de uma mulher estrangeira que sofreu violência doméstica. Organizado por este coletivo de mulheres, um ato contra assédio sexual²⁶⁵ foi executado, com colagem de frases nos trapiches que dizia "denuncie! Basta de violência contra as mulheres!". O ato foi visto com espanto pelos moradores homens, que se sentiram afrontados, não notando que os cartazes viabilizaram acolhimento às mulheres. Após relatos que afastariam turistas, foram todos arrancados um dia após a colagem. Simbolizando um silenciamento para com as mulheres, tanto quanto pela violência de rasgar os cartazes, quanto pela ridicularização de um ato artista de expressão artística e sem confronto.

²⁶³ Cosmovisão de comunidades organizadas a partir dos coletivos. Bem viver que para André Fernando Baniwa (2020), no noroeste amazônico brasileiro tem relação com a palavra amor, na sua língua, Ipedzokhetti.

²⁶⁴ O grupo estabelecido de antigos residentes compunha-se de famílias que haviam morado naquela região por duas ou três gerações". (ELIAS & SCOTSON. 2000. p. 38.) mas no caso de minha pesquisa, as outsiders, de fora, o ser estrangeiro "vai além do que até pouco tempo pensávamos, ou seja, às questões geográficas, redes sociais e territoriais. Hoje o uso do termo estrangeiro, tem mudado. O ser estrangeiro tem mais a ver com o modo de ser, sentir-se, do que, estar geograficamente localizado em determinado local." (MADERS e BARCELOS 2013, p. 194). "Quem é estrangeiro numa dada situação pode ser considerado nativo em outra, isso para um mesmo ego de referência como mostram trabalhos como os de Márcia Fantin (1998) e Tereza Franzoni (2005)." TORNQUIST e FRANZONI (2009, p. 30.).

²⁶⁵ Narrativa audiovisual: Ato contra assédio - Coletivo Mãe da Lua. Disponível em <https://youtu.be/AJALntWlhqQ>. Trabalho audiovisual da disciplina de violência e conflitos com a professora Flávia Medeiros. Com a participação de mulheres de várias idades e crianças, partiram de barco dos pontos 5,6,7 e 8, até os pontos centrais 15,16, para a colagem de cartazes de proteção à mulher. Movimento estimulado após um caso de estupro na comunidade. Pôster lambe-lambe é um pôster artístico de tamanho variado que é colado em espaços públicos. Podem ser pintados individualmente com tinta ou feitos em série por fotocópias.

O termo artivismo como categoria analítica, marca um interesse, político e teórico, em formas de ação coletiva... associadas ao ativismo, ao protesto, a irrupção de processos coletivos de auto-organização, denúncia e reivindicação de direitos, acirrados em momentos de crise econômica e social, que mesmo quando relativamente autônomos em relação às estruturas organizativas e instituições precedentes (partidos, sindicatos, movimentos setoriais), mobilizam recursos e repertórios próprios do campo de relações que nos acostumamos a chamar de política. (GIOVANNI, 2015, p.14)

Participante do coletivo afirmou que este movimento era esperado, porque assim como nas ondas feministas, o ato seria a crista da onda e a resposta dos homens, um repuxo da maré. Assim, teríamos que retomar nossas forças e agir novamente. Bell Hooks (2019) define o movimento e luta política como um potencial transformador que questiona, dialoga e cria maneiras de enfrentar a opressão e dominação da complexidade da experiência de ser mulher, a partir de organização coletiva, autoidentificação e reconhecimento da diversidade. Protestos de rua criam a possibilidade de transformação das relações de poder. Outra ação social do coletivo, foi a criação do Clube do Livro Mãe da Lua, que instiga debates a partir de leituras em conjunto, com a intenção de ampliar o acesso a leituras feministas em tempo pandêmico para mães trabalhadoras terem mais facilidade de instruir-se do conhecimento como arma de proteção, gerando um podcast²⁶⁶.

Ser mulher na Costa da Lagoa, é a cada dia, descobrir, como se posicionar de maneira amorosa, como tentar fazer diferente de todos os modelos masculinos que a gente tem aqui, que consideramos não-saudáveis. Ser mulher na Costa da Lagoa é ser criativa em relação a soluções sobre a preservação das águas, sobre respeito mútuo, sobre sobrevivência e segurança. Ser mulher na Costa da Lagoa, acentua, potencializa e aproxima, relação de aprendizagem mútua com outras mulheres. (VIEIRA, Mariana. Jornalista. 2023.)

Mulheres vizinhas da Vila Caminho das Pedras e Vila Verde, se encontram em águas de cachoeira ou beira da lagoa, na casa uma da outra ou perto dos trapiches. Trocando experiências conjuntas do cotidiano: o cuidado, às crianças, o doméstico, o cantar, o banho de lagoa, a busca de alimentos, etc. Por uma perspectiva de gênero, considero "os pontos de vista e as vozes das crianças que têm de ser considerados como

²⁶⁶ Clube do Livro - Mãe da Lua – Podcast. É uma ferramenta de extensão de ensino/aprendizado que dialoga para além dos muros da universidade, furando a bolha acadêmica, levando em conta que o uso de tecnologias tem recorte de classe e é um marcador social, pois necessita de um letramento digital e acesso a conexão de internet. Mesmo tornando-se um ator na vida cotidiana das relações pessoais, de trabalho e profissionais, como por exemplo as vivências de zoom, lives e webinários, intensificada como consequência da pandemia covid-19, nem todos têm acesso e habilidade de prática com artefatos digitais como o spotify ou plataformas de podcast, pois o país é digitalmente desigual.

pontos de partida para a compreensão da vida social" (NUNES & CARVALHO, 2007, p. 24).

A antropologia tem um papel de ponte entre grupos e populações, permitindo-me que crie agências e formas de viver para combater violências locais. "Cada indivíduo tem uma história pessoal, e é na interseção dessa história com situações, discursos e identidades coletivas que reside a relação problemática entre estrutura e práxis, e entre o social e o indivíduo." (MOORE, 2015, p.15) Donna Haraway (1995) posiciona-se sobre a consciência de um olhar parcial, reconhecendo a agência das pessoas estudadas. Segundo Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2008), a violência não é um caso isolado, faz parte do real. O conflito é necessário para que haja transformação, já a violência nos conflitos, parte do reconhecimento das vítimas, quando insulta e agride sua moralidade. "A violência maior é a limitação de possibilidades, de ação e de pensamentos dos oprimidos. (GARCIA, 1995, p. 14). Sonia Maluf (1993) conta que a comunidade ao entorno da Lagoa da Conceição carrega discursos específicos sobre o poder feminino. O imaginário é ambíguo em relação às mulheres, vistas em narrativas como um mundo feminino simbolizado em ameaça, conflitos e medo, sob os quais a bruxa se apresenta de diferentes formas expressivas.

Em relação ao poder da figura feminina na região, a figura da bruxa e a benzedeira é encontrada. Bruxas, que segundo Silvia Federici (2017), é relacionado à repressão das mulheres no século XIX. Comecei a identificar problemáticas de gênero na comunidade, como conflitos de controle sexual a partir da força e do medo, traumas, abandono paterno, violências de gênero, suicídio e depressão. Estes, que foram descobertos, com vínculos sensíveis que criei durante minha pesquisa na comunidade. Nas palavras de Moore, a falta de uma boa posição social pode tornar os indivíduos incapazes de seguir estratégias ou cursos de ação. A perda da reputação pode significar perda de condições de sobrevivência, levando ao controle pela força, seja do estado (economicamente, politicamente ou militarista), ou na vida privada. Exemplos não faltam como a da artista escultora Camille Claudel (1915), internada por sua excelência de trabalho, morreu no hospício sem ser louca, internada pelo irmão e pela família pois consideravam seus pensamentos maliciosos. "As mulheres tiveram a sua sexualidade devassada e transformada em atos maléficis. Prova disso foram a Santa Inquisição e a paranoia da Igreja Católica" (ROCHA, 2002, p. 13).

A comunidade possui uma organização interna de autocuidado, através de ONGs, pesquisadores, encontros comunitários e grupos de WhatsApp para cuidados entre si e

com o ambiente. Com um objetivo em comum, de não a violência na comunidade, seja com as águas da lagoa ou com as mulheres. Conforme entrevista com a moradora e pesquisadora das artes cênicas da UFSC "Ao ser um paraíso turístico, escondem os problemas, como as violências de gênero, que ocorrem na ilha. Ser mulher na Costa da Lagoa é ser a própria Lagoa da Conceição, explorada e adoecida." (Marcia Cavalheiro, 2023). Entendendo o sofrimento e organizando a experiência vivida, se alivia o processo de adoecimento da comunidade. Florianópolis vem sendo vendida como uma capital que recebe o turismo excessivo, mas não se prepara com uma educação comunitária, resultando em desigualdades e violências. Os coletivos funcionam como organização interna para enfrentar opressões, mas é necessário repensar políticas públicas para um bem viver na comunidade que tem demandas específicas. Também funcionam como criadores de possibilidade para habitar essa paisagem tão diferente que é a Costa da Lagoa.

A partir de um jogo de vôlei feminino entre moradoras, outro sub coletivo chamado Embruxadas se formou e projetou a Horta Comunitária do Engenho, com a delimitação dos primeiros canteiros de troncos de garapuvu. Em junho de 2021, a Comcap construiu a cerca de bambu. Em agosto, já ocorreu o primeiro mutirão com a participação dos moradores do entorno e da ONG Costa Legal, com doação de minhocas, chorume e enxadas e o plantio das primeiras sementes e mudas. O local foi fornecido pela associação do Engenho de Farinha da Costa da Lagoa, do ponto 8, com o propósito de se integrar nos encontros comunitários que ocorrem na comunidade. Promovendo o manejo da terra, o semear, a interação social e o bem estar comunitário, este foi um meio de melhorar a saúde mental comunitária, enquanto vivíamos o luto, o medo e a angústia de uma pandemia que matou cerca de 700 mil pessoas no Brasil, devido desleixo dos governantes.

Em 2023, a horta já se concretiza com a colheita de brócolis, tomate, rúcula, chás entre outras espécies de plantas comestíveis. Passando por várias etapas: montagem, plantio, colheita e troca de plantio. Está em fase de transição para a quinta produção: com mudas de hortaliças, temperos e plantas medicinais como a melissa, poejo, mil folhas, hortelã, funcho e cidreira. Em tempos de isolamento social da pandemia covid-19, o processo aconteceu com cuidados sanitários de distanciamento e uso de máscaras. Conforme a diminuição da pandemia, outro público se formou e crianças também estiveram presentes na manutenção, conhecendo e mexendo na terra. O plantio de sementes de milho guaranis foram semeados no entorno do cercado, mas não vingou, acredito que pela falta de cuidado cotidiano.

O engajamento é necessário para que de continuidade e colheita. Estrategicamente, se localiza em um lugar de fácil acesso, onde passam muitos turistas e moradores. Mas a manutenção diária de irrigação ainda é um desafio. Plaquinhas foram criadas para sinalizar as plantas de couve, curcuma, boldo e o canteiro das plantas medicinais. A doação de adubo da comcap também auxiliou a horta, possibilitando uma produção mais graúda das hortaliças. Mamão, abóbora, salsinha e erva doce já cresceram na horta. O engenho da Costa da Lagoa, onde abriga a horta, tem aproximadamente 150 anos de uso, não sabendo ao certo quando foi construído, com peças que vieram de outros engenhos da região. Local conhecido pelas suas antigas festas da farinhada, busca financiamentos para restauro e reativação da festa cultural. Hoje, sedia encontros comunitários que apoiam a conservação do patrimônio histórico local.

Realizados pelos moradores, tive a oportunidade de estar presente em ao menos cinco encontros em minhas saídas de campo. O Costa em Arte com artistas, artesãos e músicos locais, que se apresentam, criando ambiente lúdico para crianças, com bambolê, corda e atividades culturais. A maioria dos encontros eram alegres e consideravam a celebração como atos políticos de resistência. A ONG Costa Legal também esteve à frente na organização de oficinas, como a de crochê e a de canoa de um pau. Gratuitas e abertas à comunidade e turistas. Este último ocorreu em uma manhã com artesãos locais. Cuidados para não cortar as mãos e joelhos foi mencionado e miniaturas de canoas foram iniciadas pelos participantes, primeiro trabalha-se uma prancha na parte de cima, deixando as laterais mais largas. Após, um desenho feito de carvão para marcar onde talhar nas laterais. Muitos homens de mais de 50 anos e crianças participaram, assim como jovens e mulheres. Também ocorreu o Encosta Consciente no início de 2023, para debates sobre o manejo em áreas de Unidade de Conservação REVIS Meiembipe que posteriormente resultou em uma oficina com A Fundação Municipal do Meio Ambiente na Escola Básica Municipal Costa da Lagoa. Encontros com temas diversos acontecem cerca de uma vez por mês, com instrumentos musicais, conversas existenciais, cantorias, durante o dia ou noite com ou sem fogueira.

As pessoas entrevistadas são identificadas quando autorizados, mas por questões éticas filtrei alguns comentários no anonimato. Através desta pesquisa sobre as relações com a paisagem e a rede de solidariedade de mulheres, pude compreender um pouco o modo de vida do Caminho das Pedras à Vila Verde, na região da Costa da Lagoa, na Ilha de Santa Catarina. Com "Modos de agrupamento habitacionais familiares de moradias próximas, reforçando redes de solidariedade comuns, ao mesmo tempo que implica em

presente vigilância e controle da vida privada." (GIMENO, 1992, p.82). Ocupação que contém uma história sociopolítica de uma comunidade pesqueira que com o processo de modernização chegou ao turismo nos anos 90. Adaptando novas moradias, e aumentando sua população de estrangeiros que vinham para a região com expectativas de melhoria de vida.

Engajar-me em práticas comunitárias de trabalho, como a horta, encontros, projetos e proteção às mulheres, junto de manter-me parada, sentada, para escrever, causava "um sofrimento que é parte do próprio processo de criação" (GROSSI, 2004). A câmera do celular iphone 8, adquirido para a pesquisa, foi essencial, em produções de diários de campo visuais (curtas diários e temporários). Questionamentos de enquadramentos, luz, momento exato da gravação e ética da imagem, foram aprimorando com a prática. Divulgando a pesquisa em redes sociais, "Esta difícil esconder no diário de campo que a internet é parte do cotidiano dos nossos trabalhos." SEGATA, Jean pg 317. 2017. A popularização do acesso a ferramentas de produção visual/ audiovisual criou uma possibilidade de "construção de novas modalidades de associativismo e engajamento político" (ADERALDO, 2017).

Superando o antropocentrismo ocidental, para estudar a Costa da Lagoa, é preciso encontrar narrativas outras. A antropologia feminista retira o lugar de vítima, e fornece a possibilidade da agência sobre os conhecimentos e práticas, resistir ao silenciamento é uma barreira do preconceito a ser desafiada. Em busca de um refúgio para o bem viver, sem opressões às mulheres, as interlocutoras encontram nas águas (cachoeira, lagoa e praia), nas artes (canto, fotografia, desenho, escultura), nos encontros comunitários dos coletivos e na profissão, formas de enfrentar as violências, como principais refúgios das opressões para as moradoras da Vila Caminho das Pedras. Transpor o problema para além do diagnóstico, é uma forma de sobrevivência das mulheres na região.

A pesquisa me apoiou a estar presente e em comunicação com as mulheres, para um contínuo de bem viver numa rede de apoio e colaboração, para além de uma documentação de relatos dolorosos. As conversas sentimentais de desabaços e trocas, de fofocas e compartilhamento de histórias, com um cigarro ou um café da tarde, foram motivos de desculpa para fugir da opressão. Assim, materializando sua efetividade nos encontros culturais, políticos e coletivos, principalmente de iniciativa de mulheres. Lélia Gonzalez (1983) diz que há a necessidade de organização e autoconhecimento do próprio povo para transformação social.

Reconhecemos as mudanças na paisagem da Costa da Lagoa, que não é natural, é um processo de um mundo habitado, e habitar o mundo é modificá-lo. Não é a humanidade que destrói a terra, tem exceção. É um sistema que prejudica a terra. A humanidade pode existir em concomitância com a floresta. O caminho da Costa da Lagoa é conhecido pela biodiversidade e seu modo de vida; ambos devem ser preservados. Possibilitar espaços comunitários, de usufruto coletivo, protegido, consciente da diferença, de direitos humanos e direitos ambientais, assim como implantar projetos de incentivo a aplicação de fossas ecológicas, manejo de abelhas, reflorestamento, médicos comunitários, gestão de resíduos, como implementação do movimento revolução dos baldinhos de agricultura urbana. Educar o conviver neste ambiente multiespécie, com cuidado com as águas, mulheres, idosos e crianças é uma forma de buscar o bem viver.

Referências

ADERALDO, Guilherme. Territórios, mobilidades e estética insurgentes: Refletindo sobre práticas e representações coletivas de realizadores visual nas metrópoles contemporâneas. São Paulo: Universidade de São Paulo. **Caderno de artes e antropologia**. v.5. 2/2017

ANTUNES da Luz, Esdras Pio. **Na Reversa do Vento: a cultura náutica da Costa da Lagoa- Florianópolis/SC**. Dissertação de mestrado. 2014

BANIWA, André Fernando. **Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro**. Curitiba. 2019

BARBOSA, Tereza. **Ecolagoa: Um breve documento sobre a ecologia da bacia hidrográfica da Lagoa da Conceição**. Florianópolis: Gráfica Agnus,2003.

BARCELOS, Valdo, MADERS, Sandra. **Intercultura e educação de nativos e estrangeiros**. Santa Cruz do Sul: Revista Reflexão e ação. 2013

BARROS, Renan de Mendonça. **Estudo das relações dos moradores da costa da lagoa com o ambiente e a paisagem**. Trabalho de conclusão de curso. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 2016.

CURE, Marcio. **Dinâmica de um sistema Sócio-Ecológico na Ilha de Santa Catarina e Percepções sobre mudanças no tempo e no clima**. UFSC. 2017

DESPRET, Vinciane. Tradução de Maria Carolina Barbalho. Revisão de Ronald João Jacques Arendt. **O corpo com o qual nos importamos: figuras do anthropo-zoo-genesis**. London. Body & Society. V.10. 2004.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Boitempo, 2017

FRANZONI, Tereza Mara. TORNQUIST, Carmen Susana. **Saberes locais, saberes oficiais e pesquisa antropológica**. Ensaio de antropologia e saúde popular. 2009.

https://issuu.com/soraya_fleischer/docs/fleischer_et_al_saber_cuidar_saber_

GARCIA, Carla Cristina. **Ovelhas Na Névoa: Um estudo sobre as mulheres e a loucura.** Rio de Janeiro. Editora Afiliada. 1995

GAZOLA, Veronica. **Coletas em Cartografia com o Engenho no Território da Costa da Lagoa. Florianópolis.** Trabalho de conclusão de curso. Universidade do estado de Santa Catarina. 2022.

GIMENO, Silvia Ines Dufech. **O destino viaja de barco: um estudo histórico, político e social da Costa da Lagoa e de seu processo de modernização-1930-1990.** Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina. 1992.

GIOVANNI, Julia. **Artes de abrir espaços.** Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo. USP. 2015

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos.** Rio Janeiro: 2020

GROSSI, Miriam. **A dor da tese.** Programa de pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. 2004

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** Cadernos Pagu. Situando diferenças. v.5. 1995

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra.** Tradução de Cátia Bocaiuva. Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

INGOLD, Tim. **Estar vivo.** Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Tradução Fábio Creder. São Paulo. Editora Vozes. 2015

INGOLD, Tim, “**Temporality of the landscape**” [1933] In: T. Ingold, The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill, Londres, Routledge, 2000
MALUF, Sônia. **Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição.** Editora Rosa dos Tempos RJ LTDA. 1993.

MAUSS, Marcel. **As técnicas do corpo.** Sociologia e Antropologia. Jornal de Psicologia v.2 n.3. Tradução de Paulo Neves. Cosac Naify. 1934

MOORE, Henrietta. **Fantasia de poder e fantasia de identidade: gênero, raça e violência.** Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 14. 2015.

NORBERT, Elias. **Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Editora Schwarcz - Companhia de letras. 1965.

NUNES, Angela & CARVALHO, Mario Rosario de. **Questões metodológicas e epistemológicas suscitadas pela antropologia da infância.** encontro anual da ANPOCS. 2007

OLIVEIRA, Luiz Cardoso de. **Existe violência sem agressão?** Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2008

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: Reflexões sobre agência. In: GROSSI, Miriam; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter. (org.) **25ª Reunião Brasileira de Antropologia - Goiânia 2006.**

RIAL, Carmen Silvia. **Mar-de-dentro**: a transformação do espaço social na lagoa da Conceição. 1988

ROCHA, Sônia Marisa Melim. **Território, patrimônio, identidade** - Espaços de memória da comunidade da Costa da Lagoa: possibilidades e perspectivas de musealização. Trabalho de conclusão de curso. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 2018.

ROCHA, Tânia. **Sexo sem Nexo**. Lagoa Editora.2002

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SAADA, Jeanne Favret. 1990. Ser afetado. Traduzido por Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**. N.13. pág 155-161. 2005

SCHAFFER, Murray. **A afinação do mundo**. Editora UNESP. São Paulo. 1997.

STRAUSS, Levi. **A Oleira Ciumenta**. Editora Brasiliense. Lisboa. 1985

TONIOL, Rodrigo. A caminhada como produtora de sentidos: uma etnografia das experiências de caminhadas na natureza no âmbito de uma política pública. **Revista Transporte y Territorio** No 5, Universidad de Buenos Aires. 2011.

61 *Tap Dance* e improvisação: registrando corpos que comunicam por Livia

Fontanella Claumann²⁶⁷

Resumo: O *Tap Dance*, dança em que se utiliza sapatos com chapinhas de metal na sola para produzir sons, possui origem afro-diaspórica e foi desenvolvida nos Estados Unidos por negros escravizados desde a época de *Plantations*, e que mais tarde foi apropriada pela indústria do entretenimento branca de Hollywood. Até os dias atuais há uma tentativa da história hegemônica de apagar suas raízes. No Brasil, a dança chegou no formato já embranquecido e é também chamada de “sapateado americano”. Enquanto prática que surgiu da rua, um de seus pilares é a improvisação, a qual é meu foco de análise neste trabalho. Quando se improvisa em conjunto, uma relação de conversa e troca é estabelecida. Para a improvisação ser analisada enquanto espaço de comunicação, proponho observar não somente os pés ou os sons, mas o corpo como um todo, os gestos, as expressões e as relações entre quem dança. Para isso, exploro diferentes formas de registros audiovisuais para pensar o que está emergindo entre os corpos. De que modo imagens e vídeos podem contribuir junto com a descrição etnográfica para pensar o que os corpos comunicam e que saberes compartilham por meio da improvisação?

Palavras-chave: corpo; dança; *tap dance*; audiovisual.

Este artigo faz parte de uma pesquisa de mestrado em andamento e teve como ponto de partida minha pesquisa de trabalho de conclusão curso da graduação em Antropologia “Experimentando o *tap dance*: *performance*, improvisação e resistência desde os pés” (Claumann, 2023). Importante mencionar que me localizo enquanto antropóloga e *tap dancer*, fazendo pesquisa de campo enquanto pesquisadora-dançarina/dançarina-pesquisadora. Para este artigo, também me coloco atrás das câmeras para utilizar o recurso audiovisual junto à descrição etnográfica enquanto contribuição para pensar o que os corpos comunicam pela improvisação no *tap dance*.

O *tap dance*/sapateado americano²⁶⁸, dança que utiliza sapatos com chapinhas de metal, é categorizado como uma dança afro-diaspórica desenvolvida por negros

²⁶⁷ Bacharela em Antropologia - UFSC. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS - UFSC).

²⁶⁸ termo “tap dance” é o utilizado neste artigo para não corroborar com o apagamento das origens, sendo que “sapateado” é um termo utilizado para descrever diversos tipos de danças com os pés no Brasil.

escravizados nos Estado Unidos desde as *plantations*. Trago as palavras do pesquisador e *tap dancer* Lucas Santana enfatiza: “A história do *Tap*, é a história dos corpos pretos em diáspora, dos acontecimentos, do caminho de sobrevivência e da criação dos Estados Unidos como conhecemos hoje” (Santana, 2021, p. 2963). Por conseguinte, tal prática artística teve seu desenvolvimento nas ruas com o improviso enquanto base e favoreceu a comunicação e a resistência, mas a dança sofreu um embranquecimento com a indústria do entretenimento, e como Santana enfatiza, foi deste modo que ela chegou ao Brasil: “Somos herdeiros da expansão cinematográfica estadunidense do século XX. As danças dos musicais, classificados como clássicos, são nosso imaginário do *Tap*” (Ibidem, p. 2964).

Tendo em vista a história do *tap*, não tem como dançar sem referenciar a importância do improviso dentro de sua prática, que é meu objeto de análise referente a pesquisa de mestrado, mais especificamente as rodas de improvisação²⁶⁹. Durante o campo do meu TCC, deparei-me com espaços onde a formação de rodas para improvisar eram bem-vindas. Assim, levaram-se a questionar as potências de como o *tap* pode se movimentar para além dos palcos, pelas ruas e com um olhar voltado para a necessidade de fazer uma prática coerente com sua história.

As imagens utilizadas são de momentos de improvisação no *tap dance* que me deparei ao longo da pesquisa de campo para TCC em Florianópolis em 2022, e no festival de sapateado *Tap City* em Nova York em julho de 2023²⁷⁰. A proposta é analisar o improviso sob a perspectiva de um lugar de comunicação e usar o visual como forma de percepção das relações que são estabelecidas entre corpos que dançam dentro de um espaço de roda. Os registros imagéticos surgiram na pesquisa primeiramente por estar pesquisando com corpos que dançam, com o objetivo de complementar os movimentos junto à descrição etnográfica, e logo os recursos audiovisuais se tornaram uma escolha metodológica para explorar as corporalidades, movimentos e sonoridades.

Etienne Samain (1995) analisou o uso de fotografias no clássico trabalho de Malinowski, e mesmo na pretensão dele de “observar”, ela constata que o visual já era

²⁶⁹ A pesquisa em andamento parte de uma análise da perspectiva das rodas de improviso enquanto lugar de reinvenção dos sujeitos que participam, por meio da reinvenção da roda (HEAD, 2010), tratando roda e *tap dancers* como imbricados e se movendo enquanto parte um do outro.

²⁷⁰ Deixo claro que a ênfase na improvisação dentro do *tap dance* é diferente entre Estados Unidos e Brasil, o que ficou evidente durante o campo no primeiro país, sendo que nele a improvisação é uma prática mais presente nas salas de aula. Porém o objetivo deste artigo não é discutir tais comparações. Apesar da diferença, as formas de rodas de improviso são as mesmas, servindo para o objetivo de pensar o material audiovisual produzido a respeito em ambos os locais.

utilizado de forma acoplada ao texto de modo que juntos proporcionam a significação, e esta não equivale a uma demonstração da realidade. Ou como Edwards (2016) ressalta que imagens não devem ser pensadas enquanto evidência ou coleta de dados.

O objetivo do visual, portanto, não é ser uma representação do real, mas uma construção que parte do meu olhar enquanto *tap dancer* e antropóloga e pela recepção do olhar de quem as vê. É na construção de sentido junto à descrição etnográfica que parte o uso das imagens nesta pesquisa. Como ressalta Caiuby Novaes: “a fotografia permite mudar o foco - do verbo para o comportamento, o corpo, os gestos, os detalhes sobre os quais nem sempre é possível falar” (Caiuby, 2021, p. 6).

Também não seria suficiente registrar apenas os pés, pois o corpo inteiro dança e quem dança também importa, apesar de que para o presente trabalho utilizei tal forma de registro para experimentação. Mas, durante minha pesquisa do TCC, participar de rodas de improviso me levou a direcionar o meu olhar mais à roda do que aos pés quando eu estava registrando de fora dela, com uma câmera (Claumann, 2023).

Tratando a fotografia como possibilidade de decidir o que se dará foco ou será desfocada (Caiuby, 2021). Explorei a atenção do meu olhar para produzir imagens das rodas, desde colocar em foco o *tap dancer* improvisando, até enquadrar a roda como um todo, uma unidade.



Imagem 1. Pés/sapatos de Marina Coura na Jam Session no bar Bugio - Centro, Florianópolis, 2022. Arquivo pessoal.

Para iniciar as experimentações com as fotografias, trago a Imagem 1, tirada num evento no bar Bugio no centro de Florianópolis em 2022. Na ocasião, musicistas e

sapateadores fizeram uma sessão de improviso. Os pés em cima do tablado são da *tap dancer* Marina Coura. Ainda que uma foto tirada apenas dos pés, ela evoca algo a mais do que vemos num primeiro momento, servindo de metonímia para a cena mais ampla que ocorria. Os pés de Marina estão voltados para as musicistas em vez da plateia, dançando para e com a música delas. No momento em que a foto foi capturada, a comunicação era entre música e dança, como descrevi sobre a ocasião:

A *jam* funcionou da seguinte forma: as musicistas tinham um repertório e os *tapdancers* que subissem ao palco podiam escolher a música que quisessem sapatear. “Tipo um karaokê”, como uma delas brincou. Após aplausos, elas começaram com uma das músicas autorais da Cia Trupe Toe, e Marina dançou sozinha, “cantando” pelos pés. Com sorriso no rosto, ela alternava os olhares para as mulheres tocando e para a plateia (Claumann, 2023, p. 57).

Em sequência, apresento imagens de improviso em conjunto e rodas para pensar como um todo que envolve corpos, movimentos e relações.



Imagem 2: Improviso dentro da Roda de Choro da Caverna Bugio, 2022. (Claumann, 2023)

Trouxe a Imagem 2, que utilizei no TCC para entender a comunicação entre quem improvisa junto. As duas *tap dancers* não estavam em roda, mas dentro de uma outra: a Roda de Choro que aconteceu numa segunda-feira no bar Bugio Trindade em novembro de 2022. Dividindo um pequeno tablado posto no chão, elas se revezavam entre quem estaria em cima dele improvisando. O objetivo com esta imagem foi de mostrar a comunicação para além dos pés, mas por meio de gestos de mãos e troca de olhares entre ambas. O improviso aconteceu como uma conversa, uma começava “dizendo” algo com os pés, e a outra continuava do ponto que tinha deixado, pois já estava preparada pela sua vez, atenta entre pés (para saber que tipos de passos ela podia dar continuidade) e mãos (para saber quando entrar no tablado).



Imagem 3. Roda de improviso durante o evento *Copasetic Boat Ride* do festival *Tap City*, Nova York, 2023. Arquivo pessoal.

A imagem 3 é uma experiência de como forma de discutir o olhar voltado à roda. A fotografia foi tirada de uma das muitas rodas de improviso que ocorreram durante as horas do (inusitado) passeio de barco no *Copasetic Boat Ride*, evento organizado pelo festival de tap dance *Tap City* em Nova York. Estava lá com a turma da escola Garagem da Dança, onde faço aulas em Florianópolis, quando tivemos a oportunidade de nos apresentar e participar do *Tap City* em julho de 2023. O evento foi o menos formal dentro da programação do festival: em um barco balançando e com tablados de madeira colados no chão servindo de “palco”. Coincidentemente, também foi o momento em que mais houve espaço para improvisações, diferente dos dias em que as apresentações eram em teatros.

Enquadrei a roda inteira na Imagem 3 de modo a pensá-la enquanto um todo. O que acontece ali depende da relação de cada participante com o grupo. Ela foi sugerida pela apresentadora e se formou quase de forma espontânea. As pessoas interessadas foram aparecendo e se colocando em círculo mesmo sem mais instruções. Eles mesmos combinaram o tempo de cada um e um deles determinou o andamento (pelo gesto de bater o calcanhar no chão de forma ritmada) e foi acompanhado pelos outros. Na foto, enquanto um *tap dancer* (de costas) está na sua vez de improvisar dentro de determinado tempo, os outros estão com os olhares direcionados a ele, a maioria para seus pés. Entre risadas e

desequilíbrios causados pelo balanço brusco do barco em determinados momentos, as rodadas foram passando. As pessoas de fora já não estavam completamente imersas no que se passava na roda, enquanto conversavam com circulavam com os sapatos de tap calçados adicionando mais barulhos à cena, mas a roda funcionava por si só, sem depender de uma platéia de fora.

Analiso um segundo momento de roda que também ocorreu durante o festival. Tivemos aulas pelas manhãs e tardes, e uma das que participei era com a professora e *tap dancer* Margaret Morrison, cuja ênfase foi o improviso. Como é próprio de festivais, a turma não era regular, havia desde adolescentes até pessoas idosas e o nível de experiência no *tap* variava de intermediário à avançado. Quase ninguém se conhecia por ter vindo de lugares diferentes, e, portanto, a bagagem de dança que cada um trazia consigo também era muito diversa. Antes de começar a aula na sala pequena e abafada no espaço alugado para o *Tap City*, ela expôs o que considera importante na prática: escutar a si mesmo, os outros e a junção de tudo o que está acontecendo. Para o primeiro exercício, ela deu um *groove*²⁷¹ simples, mas dividiu em grupos. Cada grupo começaria num tempo diferente da contagem, justamente para exercitar a escuta de si e do outro.

Ela até brincou que se gravasse o som, nós iríamos perceber que ninguém estava prestando atenção para encaixar o próprio som com o do outro para criar uma coisa única. O segundo exercício foi em círculo, que ela mesma falou que está sempre presente na dança. Cada um teria a vez de improvisar, mas com o apoio da roda, que mantinha um *groove* sobre o qual cada um improvisaria no centro - ou de frente para um colega - quando fosse sua vez.

²⁷¹ *Grooves* são padrões ou células rítmicas.



Imagem 4: Aula da Margaret Morrison no Tap City 2023. Foto retirada do álbum publicado por Tony Waag, organizador do Tap City:

<https://www.flickr.com/photos/21727100@N05/53056429847/in/album-72177720309892303>

A Imagem 4 foi feita pelo fotógrafo oficial do evento. Capturou a roda (quase) em sua totalidade. Margaret (de calça azul e blusa preta) caminha pelo círculo enquanto nós tentamos manter o *groove* para quem fosse entrar com o improviso. O foco na roda pode fazer emergir o que estava acontecendo além do improviso. A comunicação entre os corpos dos participantes é um dos elementos que a se pensar, vista no esforço das pessoas de dividir o foco entre o próprio som e dos outros na tentativa de estar em sintonia com o todo.

Outras possibilidades de exploração com a câmera

Devos e Vedana (2021) propõem uma forma de explorar a câmera que protagoniza a ação, tendo a produção do audiovisual voltada junto às habilidades perceptuais, colocada em movimento na cena. Acselrad (2020), explorando formas de filmagens pesquisando a dança de caboclinhos em Goiana, Pernambuco, utilizou o recurso de uma câmera presa ao corpo do dançarino. O objetivo era experimentar as percepções no ato de dançar pela perspectiva em primeira pessoa, e assim entender suas escolhas e o corpo e espaço onde se dança como imbricados.

Com a filmagem partindo da perspectiva do *tap dancer*, com câmera acoplada, poderia ser uma forma de aproximar da experiência que ele tem se relacionando com a

roda desde seus pés/sapatos e contato com o chão. Inspirada em sua forma de filmar, conversei sobre a ideia de registros em primeira pessoa durante o campo com alguns de meus interlocutores, e surgiu a ideia de testar filmar com uma câmera acoplada ao sapato, mas é uma possibilidade de registro que ainda não colocamos em prática.

Transponho para pensar nas possibilidades de registrar os momentos de improviso. De quais perspectivas posicionar a câmera para perceber melhor as sensações de estar dentro da roda? Refleti sobre que contribuições uma câmera acoplada ao corpo, que mesmo longe dos pés, poderia trazer para pensar a roda de improviso. Talvez para pensar justamente como este corpo se move em relação aos outros e ao espaço da roda, perceber o balançar do corpo seguindo o ritmo.

Durante os exercícios em aula na Garagem da Dança que envolvem improvisação, a professora Marina Coura nos lembra de manter o ritmo pulsando no corpo para não perder o andamento na contagem do tempo. Quando fazemos brincadeiras de “banda”, que consiste em tocar diferentes *grooves*, células rítmicas, com os pés em conjunto numa roda, o ritmo precisa estar sendo sentido nos movimentos corporais para não se perder no tempo mesmo que alguém pare de fazer seu *groove*, pois é como se o som estivesse no corpo. A câmera acoplada ao corpo poderia facilitar a percepção da sensação do *groove* pelo seu balançar. Neste caso, um modo de pensar o corpo e o espaço de roda como relacionados.

Paralelo a isso, também penso em filmagem com uma câmera próximo ao chão virada para o centro da roda. Mesmo que sem protagonizar a ação, poderia de alguma forma dar uma percepção da contagem do tempo e da marcação do andamento com os pés. Cada pessoa dançando na sua vez, e até a ansiedade de sentir sua vez se aproximando.



Imagem 5. Perspectiva dos pés na roda de improviso no *Copasetic Boat Ride*, Nova York, 2023.
Arquivo Pessoal

A Imagem 5 foi tirada durante uma das rodas de improviso do *Copasetic Boat Ride*. Nesta, estávamos eu e colegas da Garagem da Dança. Não tínhamos apenas os sapatos para produzir música e dançar, mas um grupo de músicos nos acompanhou na música ao vivo. Ou melhor, nós os acompanhamos compondo em cima dos sons dos instrumentos, que tocavam ritmos de samba. A foto foi tirada por outra colega com a câmera próxima ao chão. Podemos pensá-la de forma a produzir um ponto de vista que permita o pensamento sensorial (Gonçalves, 2012, p. 7).

Gonçalves utiliza Eisenstein, diretor do filme “O Encouraçado Potemkin”, que sugere o pensamento pelas imagens por meio da sensorialidade, que é baseado em metonímia - da parte para o todo, figura que exerceria maior intensidade sobre os sentidos, permitindo a identificação do espectador sentindo o que está na tela (Ibidem, p.3). A foto tem o foco nos nossos pés em movimento, e podemos pensá-la enquanto metonímia.

No caso da Imagem 5, a câmera não está em ação, mas a cena gravada está em movimento. Quando vemos os sapatos com as chapinhas de metal movimentando-se no chão de madeira, remete à experiência de forma mais completa, podemos sentir os sons de sapateado, ampliando a cena para o ambiente composto da relação entre as *tap dancers* e com a música tocada. Assim, colocar-se na experiência da dança, participar de forma sensorial.

Também podemos refletir a percepção do ambiente por meio de gestos e movimentos:

Compreender um gesto como uma ação expressiva que revela mais do que a intenção de quem o pratica: reside no gesto a pista para entender as relações

do agente com o mundo, que são compartilhadas socialmente e que imprimem formas estéticas nos materiais, nos ambientes e nos corpos pelos quais o gesto age. (Devos, Vedana, 2021, p.1)

A partir disso, pensamos na Imagem 5 enquanto possibilidade de pensar por meio dos gestos dos pés indicando a dança, a vez do outro de improvisar ou de dançar junto.

Considerações finais

Talvez o processo de fotografar e filmar teve tanta ou mais importância do que os registros em si. Foi na relação ora dançando e ora registrando que o que estava acontecendo entre as pessoas tornou-se meu foco de atenção mais do que a dança que estava sendo improvisada.

Por meio da produção e análise das imagens, foi possível pensar nas formas de comunicação que emergem de cada uma delas. E para além do que está sendo comunicado nas imagens, pensar como elas próprias dizem coisas. Diferentes pontos de vista podem se atentar a diferentes aspectos do que está acontecendo em cena, e assim fazer emergir as trocas e conhecimentos que estão acontecendo em roda.

Os recursos audiovisuais não se apresentam somente enquanto ferramentas de análise de pesquisa, mas modo de fazer a pesquisa de campo. A exploração com a câmera me leva a percursos com os interlocutores que me fazem exercitar o pensar e olhar de diferentes lugares em relação à dança.

Referências

ACSELRAD, Maria. O que a dança vê quando dança: desafios etnográficos da pesquisado registro em primeira pessoa. **Arte Da Cena** (Art on Stage), 6(2), 2020. p. 311–341;

CAIUBY NOVAES, Sylvia. Por uma sensibilização do olhar - sobre a importância da fotografia na formação do antropólogo. **GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista DeAntropologia**. São Paulo, v. 6, n.1: e-179923, 202;

CLAUMANN, Livia Fontanella. **Experimentando o tap dance**: performance, improvisação e resistência desde os pés. TCC (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Antropologia, 2023;

DEVOS, Rafael Victorino; VEDANA, Viviane. Movimento, câmera, percepção: não necessariamente o filme etnográfico sensorial. In: DOMÍNGUEZ, M. E.; MONTARDO, D. L. (org.) **Arte, som e etnografia**. Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 148-182. 202;

EDWARDS, Elizabeth. Rastreado a fotografia. In: Barbosa.A.; Caiuby, S.; Hikiji, R.;Cunha, E. (Orgs.). **A Experiência da Imagem na Etnografia**. São Paulo, terceiro Nome, Pp. 153-190. 2016;

GONÇALVES, Marco Antonio. Pensamento sensorial: cinema, perspectiva e Antropologia. **Vibrant** – Virtual Brazilian Anthropology, 2012;

HEAD, Scott. Reinventando a roda: inversões e reversões de uma antropografia do sujeito. **Ilha** - Revista de Antropologia, v. 12, p. 59-81, 2010;

SAMAIN, Etienne. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995;

SANTANA, Lucas Santos de. Corpo e voz: negros no sapateado do Brasil. **Anais do 6o Congresso Científico Nacional de Pesquisadores em Dança** – 2a Edição Virtual. Salvador: Associação Nacional de Pesquisadores em Dança – Editora ANDA, 2021.

62 Como fazer registros visuais em campo? Uma reflexão introdutória sobre antropologia visual no processo etnográfico por Michele Leão de Lima Ávila²⁷²

Resumo: A inquietação de pesquisa advém de uma pergunta comum, talvez, quando o trabalho de etnográfico é iniciado: "*como fazer registros visuais em campo?*". A pesquisa etnográfica, que resultará na tese de doutorado, está sendo realizada no Teatro Oficina na cidade de São Paulo, na Rua Jaceguai 520, no bairro do Bixiga. Quando iniciada a pesquisa os registros foram feitos primeiramente no formato de diários escritos, ao passar do tempo a produção de imagens foi tomando um espaço importante na execução do trabalho de campo. Nesse movimento tem se tornando parte do próprio processo etnográfico pensar e compreender o papel da antropologia visual para registro e/ou descrição etnográfica. Muito mais do que uma consideração fechada, são abertos caminhos para pensar a relação entre a prática etnográfica e as possíveis relações com a literatura que tem sido produzida dentro da antropologia visual.

Palavras-chave: antropologia visual; etnografia; teatro oficina.

A inquietação desta pesquisa advém de uma pergunta comum, talvez, quando o trabalho de campo é iniciado "*como fazer registros visuais em campo?*". Antes de debruçar-me sobre esta questão, considero pertinente localizar o campo e a pesquisa.

No dia 18 de fevereiro de 2022 finalmente conheci o Teatro Oficina Uzyna Uzona na cidade de São Paulo. Neste dia estava em cartaz o monólogo intitulado *Paranóia*, encenado e dirigido por Marcelo Drummond²⁷³. O monólogo trazia como proposta a leitura poética de Roberto Piva, uma inserção na cidade viva, jovem, moderna e afrodisíaca. Trazia sons, imagens, filmagem em tempo real, e dentro de tudo isso, a voz e o corpo vivo de Marcelo recitando Piva.

Ao longo do espetáculo percebi algo diferente do que até então tinha experimentado em qualquer espaço de teatro: primeiro o corredor horizontal que dividia em dois a plateia, depois uma árvore, suas raízes do lado de dentro do teatro, seus galhos e folhas do lado de fora. A árvore parecia se dividir, um lado dela que se firmava no teatro

²⁷² Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina.

²⁷³ Marcelo Drummond é ator e também um dos diretores/as/es que compõem atualmente o Teatro Oficina Uzyna Uzona. Marcelo iniciou seu trabalho com o Grupo no ano de 1986 e desde então tem participado das principais montagens que fazem parte do repertório do Teatro Oficina Uzyna Uzona.

e outro que acenava para a vida que acontecia lá fora. Logo ali, no espaço exterior ocupado pela árvore havia um grande terreno desocupado, um céu visível, ainda que um pouco nublado, um espaço livre no centro da cidade de São Paulo, uma espécie de cenário-personagem que parecia também prender a atenção da plateia.

Toda a performance que conduzia o espetáculo – trilha sonora, luzes, cenário, arquitetura, texto – nos informava que o teatro e a cidade se cruzavam e pertenciam a uma mesma história. Talvez tenham sido justamente esses cruzamentos tão marcantes – entre o espaço do teatro, a atuação de Marcelo Drummond, a poesia urbana de Roberto Piva, a árvore que acenava para a cidade – que me fascinaram.

Se minha memória não foi apagada pelos tempos de isolamento social na pandemia, essa foi a única vez que vi este cruzamento de forma tão amarrada. Tudo isso me abriu os sentidos para a potência que aquilo significava.

No dia 01 de março de 2023, oficialmente iniciei minha pesquisa de campo. Trata-se de uma pesquisa etnográfica de doutorado que está sendo realizada no Teatro Oficina na cidade de São Paulo, na Rua Jaceguai 520, no bairro do Bixiga.

A pesquisa procurou inicialmente investigar os processos de ensino-aprendizagem realizados pelo Teatro Oficina Uzyna Uzona abordando, assim, a constituição de vínculos de aprendizagem entre todo o conjunto de conhecimento artístico que compõe o grupo e as/os/es seus aprendizes.

Contudo, essa abordagem foi repensada ao longo da pesquisa em campo. Os próprios interlocutores, entre eles José Celso Martinez Corrêa²⁷⁴, um dos fundadores e o principal diretor do Teatro Oficina, me diziam que o Teatro Oficina não era um lugar de educação, não havia pedagogia, nem didatismo.

Isso me fez repensar o vocabulário, o termo que estava sendo utilizado, não necessariamente, o objeto de pesquisa. Cheguei à conclusão que a busca era mais ampla e se constituía naquilo que denominei posteriormente de modos de ser e fazer Oficina, termo que passei a usar para pensar e apresentar a pesquisa em campo.

Quando iniciada a pesquisa os registros foram feitos no formato de diários escritos, alguns diretamente no caderno de campo, outros já levados para uma escrita mais formal em formato digital, ao passar do tempo fui sendo sensibilizada por imagens que

²⁷⁴ José Celso é até hoje um dos mais importantes diretores do Teatro Oficina Uzyna Uzona. Zé veio a falecer recentemente no dia 06 de Julho de 2023. Zé ainda segue e seguirá sendo o ancião, pajé, exú das artes cênicas, chefe antropofágico, fonte de admiração e inspiração a todos, todas e todes pertencentes ou não ao do Teatro Oficina.

via e não conseguia descrever, trazer para a escrita todos aqueles detalhes, percebia, aos poucos, que a escrita não abarcava tudo que desejava trazer para o texto etnográfico.

Assim, em um dos ensaios que acompanhei do espetáculo *Mutação de Apoteose*, direção de Camila Mota e Cafira Zoé, em abril de 2023, através da observação dos corpos, coros, cantos, músicas, gestos, movimentos, enquadres, cores, diferentes tonalidades, luzes só descritos não trariam sentido, percebia que seria necessário colocar a câmera em ação.

Nesse momento lembrei de um trecho bem específico do livro *A queda do Céu do xamã Davi Kopenawa Yanomami* (2015), neste trecho Bruce Albert relata seus primeiros contatos em campo e o uso da câmera, o relato traz o incômodo de Davi com o uso da câmera por Bruce, o quanto aquele dispositivo em meio às atividades na aldeia parecia um recurso de distanciamento, invasão, exploração, afastamento do que um recurso de conexão e aproximação etnográfica.

Em função desta leitura entendi que seria desrespeitoso usar a câmera em campo, já que nas minhas inserções em campo não havia solicitado formalmente autorização a todes²⁷⁵ atrizes e atores, o grupo era muito grande e tomado de um movimento intenso. As diretoras do espetáculo e grande maioria das atrizes e atores sabiam da pesquisa que realizei e ainda estou realizando ali, porém, mesmo assim, tinha receio em fazer uso das imagens e ser, quem sabe, invasiva.

Acredito que esse seja um dilema inicial interessante que me foi resolvido ou parcialmente quando um dos interlocutores em campo me lembrou que artistas gostam de ser vistos, notados, divulgados. Inclusive me comprovou, fazendo um registro fotográfico naquele exato momento, na minha frente, que o uso da câmera fotográfica não assustava ou intimidava, ao contrário, aproximava. A partir desse episódio passei a me colocar nesse desafio de produção de imagens e vídeos.

Com isso veio à tona um montante de reflexões que dialogam com as discussões realizadas na antropologia visual. Então como registrar e por que registrar foram às perguntas que tomaram conta de minhas inserções em campo. Em quais momentos deveriam ser feitas fotografias e quais momentos deveriam ser feitos vídeos? Quais

²⁷⁵ Na medida em que não considero o substantivo masculino como neutro, opto por, ao longo deste trabalho, fazer uso de substantivos e demais classes gramaticais como primeira opção no feminino. Por uma escolha intelectual e política, irei inverter a ordem em que costumeiramente são escritos os substantivos. Depois, como forma de tentar incluir ao máximo todas as identificações de gênero, utilizo como recurso para definição dos gêneros de substantivos a letra "e". Estas escolhas são feitas procurando transformar a lógica da linguagem, que é simbólica e serve, portanto, como ferramenta de poder.

contextos, momentos e interlocutores isto poderia ser feito? Qual o intento de registrar, fazer imagens? Usar como recurso de memória ou fazer desses registros a própria narrativa etnográfica?

Não saberei responder todas essas questões que circundam minha pesquisa que está em andamento, contudo, algumas reflexões da antropologia visual tem me ajudado a pensar alguns caminhos possíveis.

George E. Marcus (2004) propõe uma discussão que talvez seja interessante e possa contribuir para pensar as perguntas que circundam esse trabalho. Nesse sentido, o antropólogo diz que a tradição da pesquisa antropológica em contato com artes toma rumos que contribui para o crescimento da disciplina. Estes rumos se conectam às variadas formas de registros que podemos intercambiar com o mundo das artes.

Na minha experiência em campo, no Teatro Oficina, desde as primeiras peças que assisti, percebi a câmera como um dispositivo interessante de registro. Que até me causava curiosidade, mas, não considerava como algo passível de ser pensado antropológicamente naquele momento. Todas as peças são filmadas e passadas em tempo real no telão que compõe a arquitetura cênica do Teatro Oficina. Ao mesmo tempo que a peça acontece, acontece um registro audiovisual que acompanha e se movimenta com todas as cenas, atrizes e atores, duas formas de entrar na peça, duas formas de ver, de habitar, de participar daquele momento.

Estes registros audiovisuais em tempo real foram me fazendo perceber que ali acontecia uma forma de registro antropológico que dialogava com a minha pesquisa. Isso porque as cenas passadas no telão apresentavam um olhar da peça que vem dentro, não se trata de um olhar de fora, que vem da plateia, mas um olhar que vem de dentro da cena e que é projetada para fora, como um outro recurso de transmitir, apresentar a cena. E, justamente, me pareceu interessante essas imagens produzidas ao vivo e por dentro, na medida em que considero que minha inserção em campo se dá nessa perspectiva de mergulhar e acessar o teatro por dentro, isto quer dizer, tais registros visuais me mostraram que ter uma câmera para registro em campo poderia ser interessante, significava de registrar dentro para fora, para outras pessoas, outro público, outra linguagem, no meu caso a antropológica.

No registro abaixo, realizado durante a apresentação da peça *Mutação de Apoteose* em julho de 2023, apresento uma fotografia dos registros audiovisuais que aconteciam simultaneamente, meu desejo inicial era apenas registrar um dos ritos que compõem o

roteiro da peça, contudo, acabei registrando os registros que acontecem e que vão me formando nesse olhar artístico e antropológico em campo.



Registro feito pela autora, julho de 2023.

Aos poucos, fui e tenho entendido que as formas de registro em campo podem ser diversas e podem inclusive serem as mesmas já utilizadas pelos/as/es interlocutores, uma forma de levar para o registro antropológico o saber prático daquilo que aprendemos em campo, no meu caso, nesse momento, o uso da câmera.

Nesse movimento, fico pensando como definir a imagem, caracterizar a imagem, ou como é possível diferenciar a imagem fotográfica do real. Maya Deren (2012) nos lembra que o termo imagem origina-se do termo imitação e que toda a fotografia é uma imagem, assim, todo registro fotográfico traz uma imitação daquilo que captamos pela lente da câmera.

Mas o termo "imagem" também traz implicações positivas: ele presume uma atividade mental, seja em sua forma mais passiva (as "imagens mentais" da percepção e da memória) ou, como nas artes, a ação criativa da imaginação materializada pela ferramenta artística. [...] Uma pintura não é, fundamentalmente, imagem e semelhança de um cavalo; ela é a semelhança de um conceito mental que pode se assemelhar a um cavalo ou que pode, como na pintura abstrata, não ter nenhuma relação visível com qualquer objeto real. A fotografia, entretanto, é um processo através do qual um objeto cria sua

própria imagem pela ação de sua luz ou de material sensível à luz. (DEREN, p. 137, 2012).

Partindo dessa perspectiva, compreendo que o processo de registro fotográfico e/ou audiovisual abre um espaço mental de criação com aquilo que é registrado. Possibilitando outra forma de conexão com acontecimento, como se a imagem imprimisse olhares inusitados dos acontecimentos em campo, olhares que a observação participante não consegue necessariamente captar, na fotografia que exponho abaixo, tive essa mesma percepção.



Registro feito pela autora, julho de 2023.

Como se a cena registrada na fotografia não fosse facilmente traduzível, como se as palavras não pudessem chegar no movimento e na relação entre todo o universo de acontecimentos que convivem. Como se a fotografia captasse uma outra cena, um recorte de cena particular, que expõe a dinâmica do acontecimento para além dele mesmo, trazendo uma imitação que recria o tempo e o espaço.

Outro aspecto que também tem mobilizado as minhas reflexões é o que exatamente registrar e de que forma isso pode ser feito. Conforme já mencionado, tenho percebido que o uso da câmera em campo é um recurso que tem aceitação por parte dos/as/es interlocutores mas, ainda me vejo com receio da câmera atrapalhar, interromper e invadir.

Como usar a câmera sem ser invadida por esses sentimentos, me perguntava todos os dias em campo. E continuo a perguntar, entretanto, tenho percebido aos poucos que a câmera é uma ferramenta de socialização, de brincar, jogar com o contexto, a cena e as atrizes e atores.

No artigo *Notas etnográficas sobre o retrato: repensando as práticas de documentação fotográfica em uma experiência de produção compartilhada das imagens* de Fernanda Rechenberg (2014) é possível pensar a fotografia como uma forma sensível de aproximação e criação de vínculos afetivos em campo.

No trabalho de campo na Vila Jardim, na cidade de Porto Alegre, o retrato feito com as famílias moradoras contribui para o estabelecimento de relações com os/as/es interlocutores/as de uma maneira tornou possível a compreensão da dimensão mais afetiva, as relações de amor, amizade e parceria naquele contexto.

As amizades, os amores e os laços de parentesco constituíram algumas das composições escolhidas para falar de si, em relação ao outro, amigo(a), namorado(a), marido, esposa, filhos(as), netos(as). Tais moradores mostravam que na elaboração desta imagem que guardaria na memória a expressão de si, as relações de sociabilidade e os vínculos afetivos assumiam um lugar privilegiado. Expressar a si mesmo em um retrato era também expressar o seu lugar em um conjunto de pertencas simbólicas e relações afetivas, perpetuando através da fotografia relações duradouras e mesmo efêmeras. (RECHENBERG, p. 12, 2014).

Tenho percebido, a câmera também como um lugar de encontros e afetos, um processo que acontece do compartilhamento entre quem registra e quem está registrado. Algo que pode ser divertido e inventivo. Nos registros visuais que trago abaixo, estava na rua Jaceguai, número 520, minutos antes de entrar no Teatro Oficina para assistir a peça *O Bailado do Deus Morto*, dirigida por Marcelo Drummond.

Vick, multiartista do/no Teatro Oficina, que estava naquele momento participando da força tarefa habitual da venda de camisetas, livros, revistas e cartazes, ao público que acontece antes e depois das peças começarem em frente ao Teatro Oficina.



Registros feitos pela autora, setembro de 2023.

Como uma brincadeira permeada de carinho, ela dança, joga, olha, vira, ginga. Esse registro faz parte de um momento importante e tem representado um momento de virada em campo. A câmera tem sido um dispositivo também de relação em campo, o que antes me causava trava no processo etnográfico em campo, em função do receio de causar desconforto nas minhas/meus interlocutores, tem sido cada mais, uma forma de propor diálogo, inclusive visual, tal qual mostram as fotografias.

Ainda sobre esses registros tenho pensando em como a fotografia pode contribuir sobretudo para acessar o que nomeei como modos de ser e fazer teatro oficina. Suspeito que o corpo, seus gestos e movimentos na sua manifestação total (Mauss, 2017) seja uma forma de apreender esses modos.

Nesse sentido, a pesquisa de Viviane Vedana e Rafael Devos apresentada no artigo *Movimento, câmera, percepção: não necessariamente o filme etnográfico sensorial* (2021) me ajudam a pensar formas de conhecer através dos corpos, gestos e movimentos, as imagens oportunizam esse encontro.

Aquilo que não apreendemos na relação direta em campo, o recorte expresso nas imagens pode revelar, se apresentar, se mostrar. O olhar na pesquisa etnográfica, muitas vezes, normalizante e naturalizador que lançamos para os corpos, gestos e movimentos pode engessar a análise, paralisar, podendo deixar em voga apenas elementos mais usados e comuns de análise. A fotografia parece expandir esse lugar, seja em função dos detalhes nemsempre percebidos, seja pela captação de um momento e movimento que não se

repete e que pode imprimir, talvez, uma interessante chave de análise e compreensão dos dados de campo.

Numa tentativa de conclusão, considero que os registros visuais em campo são aliados importantes no processo de pesquisa etnográfica. Caminhos que podem ser explorados na via de perceber o que podem os registros visuais, quais possibilidades são abertas, que encontros podem acontecer, que dinâmicas podem ser descobertas com/nas imagens e quantos outros formatos de pesquisas etnográficas através dos registros visuais podem ser inventados.

Referências

DEVOS, Rafael; VEDANA, Viviane. Movimento, câmera, percepção: não necessariamente o filme etnográfico sensorial. In: **Arte, som e etnografia** [recurso eletrônico] / organização María Eugenia Domínguez, Deise Lucy Oliveira Montardo. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.

DEREN, Maya. Cinema: o uso criativo da realidade. **DEVIRES**, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 128-149, 2012.

KOPENAWA, Davi e BRUCE, Albert. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MAGALDI, Sábado. **Panorama do teatro brasileiro**. 6a ed. São Paulo: Global, 2004.

MARCUS, George E. O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. **Revista de Antropologia USP**, v. 47, n.1, p.133-158, 2004.

MAUSS, M. As técnicas corporais. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MOSTAÇO, Eldécio. **Teatro e política, Arena, Oficina e Opinião**. 2a ed. São Paulo:Annablume: 2016.

PECORELLI, Biagio. **A pulsão performativa de Jaceguai**: aproximações e distanciamentos entre o campo artístico da performance e a prática cênica do Teat(r)o Oficina nos espetáculos Macumba Antropófaga e Acordes. 2014. 192 f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) - Universidade de São Paulo - 2014.

RECHENBERG, Fernanda. Notas etnográficas sobre o retrato: repensando as práticas de documentação fotográfica em uma experiência de produção compartilhada das imagens. **Cadernos de Arte e Antropologia**. v. 3, n. 2, p. 9-22 ,2014.

ROSENFELD, Anatol. **Teatro Moderno**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

SILVA, Marcela Maria Soares da. **"Haja Vida"**: Teatro à deriva em São Paulo. 2020. 256 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

SOUZA, Maria Angélica Rodrigues de. **Quando corpos se fazem arte:** Uma etnografia sobre o Teatro Oficina. 2013. 178 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, 2013.

63 Corporeidade e performance oral no rap Tucuju por Wesley Vaz Oliveira²⁷⁶

Resumo: Considerado um gênero musical e cultural que tem como matéria-prima a experiência do território, este trabalho propõe-se analisar o rap e seu entrelaçamento cultural e político com uma das manifestações culturais mais autênticas do estado do Amapá, o Marabaixo. Símbolo de resistência da cultura afro-amapaense, representado através da dança, sonoridade, performance oral e corporeidade, o Marabaixo remonta à própria história de participação social, luta e resistência contra o sistema escravocrata e, por extensão, a discriminação e o racismo impregnado no pensamento social amapaense. Partindo de parâmetro, instaura-se como problemática de pesquisa: como o rap incorpora e reproduz o Marabaixo no contexto tecnológico? Para tal, busquei mobilizar o videoclipe *Flow Marabaixo*, do rapper Pretogonista, analisando à luz dos procedimentos metodológicos apontados por José Geraldo Vinci de Moraes, no sentido de compreender a música e cultura popular com documento histórico para desvelar as tramas das camadas populares. O cabedal referencial-teórico se baseia majormente nos estudos da socióloga Trícia Rose. Depreendeu-se, portanto, que o rap revisa e recontextualiza as precedências culturais negras, embaralhando os processos de letramentos e oralidade.

Palavras-chave: Rap. Marabaixo. Cultura. Ancestralidade. Amapá.

Introdução

No final da década de 1990 ecoava pelas quebradas tucujus²⁷⁷ a sonoridade estrondosa e contundente do ritmo e poesia capitaneado pelo grupo de rap amapaense Clã Revolucionário de Guerrilha Verbal (CRGV). O grupo emergiu na cena musical com a intenção de “apavorar” o sistema, reivindicando direitos negados e denunciando as problemáticas sociais em comunidades de área de ressaca e conjuntos habitacionais, habitados em sua grande maioria por pessoas pobres, negras e imigrantes.

Seu projeto artístico e cultural pode ser flagrado na epígrafe acima, na qual a matéria prima para a produção musical é a junção da cultura nortista com a crítica social.

²⁷⁶ Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (PPSG/UFGM). Licenciado em Sociologia pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Membro do Grupo de Estudo, Pesquisa, e Extensão e Intervenção em Corporeidade, Artes, Cultura e Relações Étnico-raciais com ênfase em Educação Quilombola (GEPEI, CNPq). E-mail: wesleyvzoliveira@gmail.com.

²⁷⁷ Tucuju refere-se à etnia indígena que habitava onde atualmente localiza-se a cidade de Macapá, capital do estado do Amapá. É comum a expressão “Em terras tucuju” ou “Povo tucuju”, como uma forma de se referir aos aspectos da e na cidade de Macapá.

A alusão à “Pororoca” refere-se ao impacto e fúria das ondas provenientes do fenômeno natural do Amapá que, no universo do rap, condensaria as múltiplas realidades afro-amapaenses, ribeirinhas, caboclas e amazônidas, em coro contra as estruturas sociais opressoras. Assim, embora a narrativa periférica e de autoestima negra dos Racionais Mc’s pairasse na periferia local, é com o Clã que emerge o sinal mais expressivo de rap amapaense: o regionalismo.

O rap é um gênero musical radicado no movimento cultural hip-hop, que desponta em meados de 1970, tendo como lócus do seu surgimento os guetos de Nova York, especialmente no bairro do Bronx (SOUZA, 2011). Além do rap, que é caracterizado pela junção do disk jockey (DJ) e o mestre de cerimônia (Mc), o hip-hop constitui-se por meio das manifestações sociopolíticas e artísticas do break (dança de rua) e o grafite (artes plásticas), de forma que o núcleo de suas expressões é o protesto social em face das desigualdades na sociedade contemporânea, além de formas de resistir e experimentar o cotidiano de maneiras diversas.

O CRGV encetou algo comum na qual a identidade do hip-hop está profundamente alicerçada – a experiência do território (ROSE, 2021). A linguagem contrária ao estrangeirismo, por exemplo, pode ser notada ao se autointitularem “repeiros”, ao invés de rappers, como comumente acontece no mundo social do rap. O “repeiro” é aquele sujeito que faz “rep”, que transmite uma mensagem de consciência, resistência e protesto; o verbo, neste particular, se sobrepunha à dimensão técnica para atender interesses do mercado da música ou das classes hegemônicas.

Além da revolução na linguagem musical e estética ao aventar o regionalismo como raio discursivo da sua produção cultural, o grupo proporcionou atividades sociais e oficinas sobre o hip-hop em escolas, centros culturais e comunidades em áreas de ressaca, como regionalmente denomina-se a zona periférica em Macapá. Socializar o “quinto elemento”³ defendido por Afrika Bambaata no processo gestativo do hip-hop, o conhecimento, era o imperativo maior para suas ações, as quais eram fortalecidas política e ideologicamente através diálogos com outros grupos e posses⁴ do Norte e Nordeste, como o Núcleo de Resistência Periférica e o Quilombo Urbano, assim como os eventos promovidos por tais, a exemplo dos Encontros de Norte e Nordeste de Hip-Hop.

Posto isso, uma das manifestações culturais mais autêntica do estado do Amapá, o Marabaixo é símbolo de resistência da cultura afro-amapaense, representado através da dança, sonoridade, performance oral e corporeidade, o Marabaixo remonta à própria história de participação social, luta e resistência contra o sistema escravocrata e, por

extensão, a discriminação e o racismo impregnado no pensamento social amapaense (Jackson, 2014). Partindo de parâmetro, instaura-se como problemática de pesquisa: como o rap incorpora e reproduz o Marabaixo no contexto tecnológico?

Para tal, busquei mobilizar o videoclipe *Flow Marabaixo*, do rapper Pretogonista, analisando à luz dos procedimentos metodológico apontados por José Geraldo Vinci de Moraes, no sentido de compreender a música e cultura popular com documento histórico para desvelar as tramas das camadas populares. A música e, neste particular, o rap “[...] como parte constitutiva de uma trama repleto de contradições e tensões em que os sujeitos sociais, com suas relações e práticas coletivas e individuais e por meio dos sons, vão (re)construir partes da realidade social e cultural” (Moraes, 2000, p. 212).

Para o autor, a grosso modo, há três premissas para analisar a música como documento histórico, a saber: a linguagem da canção, a visão de mundo que ela incorpora e traduz, e a perspectiva social e histórica que ela revela e constrói. Em primeira instância, trata-se de averiguar sua linguagem poética e linguagem musical, pois além do texto, a “voz que canta” assume outras características musicais e instâncias interpretativas. Outro critério é a visão de mundo do autor, que está situado em aspectos sociais e culturais de um determinado gênero e estilo. Por último, averigua-se o contexto histórico mais amplo do documento com seu tempo e espaço, e o processo social de criação, produção, circulação e recepção da música.

Concomitantemente, utilizou-se o método Relatos de Vida, pois constitui fonte de dados por excelência, na qual permite o pesquisador acessar uma realidade sócio-histórica. Através da descrição no nível micro pode-se compreender o contexto social presente no nível macro, isto é, o relato oral cruza vida individual e contexto social (BERTAUX, 2005). Trata se, em geral, em priorizar e valorizar a perspectiva dos agentes sociais para compreensão, reconstrução e explicação de processos sócio-históricos e culturais vivenciados por estes.

Como cabedal teórico-metodológico, considera-se as contribuições da considera-se as contribuições da categoria analítica da *nova condição* do rap, da socióloga Daniela Santos (2019), como mais apropriada para investigar as mudanças na cadeia produtiva do rap amapaense, pois visa explicar as transformações no gênero musical verificadas a partir dos anos 2000, nas esferas de produção, circulação e recepção do rap, cujos resultados apontam tanto para outra estética quanto para novas posições de seus agentes.

A Pororoca Sonora: antecedentes históricos do rap amapaense

Em meados de 1990 os raps disponíveis e consumidos por quem se interessava pelo gênero musical eram de grupos da Região Sudeste, especialmente Racionais Mc's, Consciência x-atual, Mv Bill, Dexter, Gabriel o Pensador, De Menos Crime, e da Região Nordeste, pode-se citar o Clã Nordestino. Seguramente, tais grupos influenciaram a dimensão discursiva dos primeiros rappers em Macapá, embora a compreensão do rap enquanto elemento musical ligado ao hip-hop como movimento social, cultural e político, só viria a acontecer principalmente através do consumo do grupo paulista.

O grupo que iria influenciar sobremaneira a linguagem musical, estética e ativista do hip-hop na capital amapaense foi o CRGV, nos idos de 1999. Inicialmente, o grupo era formado por Sid, Emerson, Dj Morte e DiBrasília, e se reuniam periodicamente para debater sobre o “quinto elemento” do hip-hop – o conhecimento –, organizar apresentações, disseminar a cultura e, sobretudo, incentivar jovens que queriam se inserir nesse mundo social, mas que não sabiam por qual caminho prosseguir, como assevera um dos seus fundadores:

O grupo criou letras de rap calcada em narrativas sobre a realidade amazônica e nortista e a periferia amapaense, o que permitiu o alargamento da compreensão do que seria o rap e o hip-hop em Macapá por parte da população e dos simpatizantes que, até o momento, consumiam sobretudo músicas do Sudeste e Nordeste. A autovalorização regional é um dos sinais diacríticos mais expressivos do grupo que inclusive, contrário ao estrangeirismo na linguagem do hip-hop, gestou e disseminou a terminologia “repeiro” ao invés de rapper, para designar o indivíduo que canta o gênero musical.

O CRGV influenciou o aparecimento de outros grupos no estado, tal como criou características próprias para o rap produzido no Amapá, principalmente a partir da gravação do primeiro rap amapaense intitulado “Pororoca Sonora”, em 1999.

O que me inspirou mesmo foi ouvir “Pororoca Sonora”, a partir do momento que eu vi o CRGV cantando foi outra fita, porque eles cantavam do nosso jeito, e pra gente que absorvia muita coisa de fora como o Racionais e tudo mais e que também influenciou, era tudo muito original. Tu via, pow, os caras tão fazendo um rap regional mesmo, com as nossas gírias, falando da cultura local e tudo mais, por isso o CRGV foi um divisor de águas. Os caras fizeram revolução tanto na música como nas atividades sociais que eles proporcionavam nos encontros da época, essa galera que mobilizava, seja em Santana, seja aqui. Tinha muita troca de ideia. Aí pensei comigo, pow, no dia que eu fizer um som vai ser meio nessa ideia,

entendeu, da gente falar do nosso jeito e que cause impacto. (BRANKS, 2021, grifo nosso)

O discurso de letras constituídas por gírias e elementos da cultura do povo amapaense gerava identificação entre o enunciado da música e o que os ouvintes vivenciavam cotidianamente em sua quebrada. A “Pororoca Sonora”, mencionada no título dessa seção, é empregada em alusão a um dos fenômenos naturais mais conhecidos que acontecem no estado, a Pororoca, produzido pelo encontro das águas do rio Araguari com as do Oceano Atlântico, ocasionando estrondosas ondas que chamavam atenção de todo mundo, especialmente dos surfistas.

No universo de significados da música, a “Pororoca” configura-se em outra semântica, evidenciando diversos códigos culturais e sociopolíticos que ditavam a tônica do cotidiano e da interpretação de mundo dos Mc’s:

*É isso aí é a Pororoca, é o som que apavora
é a cultura nortista, que vem chegando agora
pra mostrar, pra falar a real desse lugar
Que faz a estrutura do sistema abalar
Aqui não é Rubi, muito menos treme terra
Aqui não rola brega, zouk love não nos pega
Aqui é uma fera que te dá o bote e já era
Pior que sucuri, pior que jacaré 7
O veneno aqui é outro, fortifica sua fé
Não é mentira não, é a Pororoca em Ação
[...] Destruindo o preconceito trazendo o respeito
Que faz morrer a dor, que faz nascer o amor
É a voz do oprimido mostrando o seu valor
É a ira do povo contra o povo opressor [...]
Pororoca sonora é o som que apavora
é o clamor do ribeirinho que não está sozinho
é a guerreira Vó Venina entoando o seu ladrão tem
Sacaca tradição, mas não é só isso não
Tem Curiau, Mazagão, Maruanum, Carvão Karipuna, Galibi, Wajâpi
É isso mesmo sou do Norte Sou caboclo forte já dizia a canção
Sou do Norte, sou caboclo forte Vou vencendo a morte [...]²⁷⁸*

Como é possível notar, na lógica da canção, a “Pororoca” é redirecionada nas contundências dos protestos, elementos da floresta amazônica e denúncias sociais,

²⁷⁸ Disponível em: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LSNTTrTyPKY>. Acesso em: 14 mar. 2023.

protagonizado por jovens que resistem às problemáticas sociais nas quais estão imersos. O rap é utilizado como veículo de inconformismo social e, ao mesmo tempo, de autoafirmação e valorização do seu lugar: a cultura nortista e a periferia.

De início, nota-se que o grupo já se coloca como uma manifestação artística e política diferente do Rubi, Brega e Zouk Love, que são gêneros musicais conhecidos e consagrados nas periferias nortistas, mas que não trazem um teor de protesto social em suas letras. A crítica social ao poder público, portanto, seria o traço mais expressivo no rap em relação a outros gêneros musicais locais.

Na letra acima também se observa o regionalismo incorporado na estrutura local que são, na narrativa do rap, a dimensão central constituinte da matéria-prima para a criação de sua música: o lugar.

A fonte que alimenta a criação cultural e artística dos integrantes do movimento é o lugar em que moram, são as “comunidades” que frequentam e onde estão seus amigos, é a cidade desigual e contraditória em que vivem. O manancial artístico e cultural é encontro com os amigos, o futebol no fim de semana. (SOUZA; RODRIGUES, 2004, p. 101).

Dessa maneira, a linguagem do lugar evidencia uma íntima relação do processo artístico, cultural e político onde o rap se desenvolve. Se nos Estados Unidos esse lugar eram os guetos munidos de problemáticas sociais, no Brasil são as periferias, os conjuntos habitacionais e as favelas. O localismo, portanto, demarca uma característica crucial de inspiração para a elaboração do questionamento político.

“Flow Marabaixo”: oralidade pós-letrada na prática cultural negra

Nesta seção busca-se descrever a nova condição do rap amapaense tendo como cabedal teórico-metodológico os estudos de Santos (2022) e Rose (2021), ao passo que para a consecução de tal argumento será utilizada a música “*Flow Marabaixo*” (2019), do reperto Pretogonista com o músico e compositor Paulinho Bastos. A tese reside em demonstrar que o ensejo em aglutinar o rap com as manifestações afro-amapaense, em especial o Marabaixo, não é um aspecto singular de uma “geração do rap”, pois o que se modificou foram as novas condições de produção, circulação e consumo, tal como as redes colaborativas entre os artistas.

Cabe destacar, a priori, a origem familiar do artística em tela, a qual é atravessada por personalidades históricas da cultura negra amapaense, como a Vô Venina, sua bisavó, e a influência do seu pai com militante do momento negro e do hip-hop, Jorge Alberto.

Somado a este fato, o acesso às novas tecnologias permitirá que figure como o primeiro artista a mesclar os significados discursiva e estéticos do Marabaixo à estrutura musical do rap, em termos locais e nacionais.

Todavia, não se trata da primeira tentativa em produzir o ritmo e poesia entrecruzado pela maior manifestação cultural do Amapá. Pode-se notar os primeiros esforços em incorporar a manifestação afro-amapaense ao gênero musical em 1999, quando o grupo CRGV cita “É a guerreira Vó Venina entonado seu Ladrão”. Neste particular, a referência é Antônia Venina da Silva, mais conhecida por Vó Venina pelo imaginário local, a qual dedicou sua vida a socializar conhecimentos ancestrais e cuidar da Quilombo do Cria-ú, comunidade à qual pertencia, em que era vista como “uma mulher à frente do seu tempo”²⁷⁹.

Sua trajetória é marcada pela luta e empoderamento feminino da população negra, tal como sua atuação como marabaxeira lhe legou amplo reconhecimento do estado do Amapá, como personalidade histórica da cultura negra. Exemplo disso é a construção da estátua em sua homenagem alocada na esquina da rua Eliezer Levir no bairro Laguinho, como uma das figuras ilustres da cultura e educação. Até hoje seu nome é rememorado e reverenciado veementemente nos eventos e cantos dos ladrões de Marabaixo.

Conforme acentua o historiador Jackson (2014), ladrão do Marabaixo é o nome dado ao canto improvisado e rimado pelo contador, que aborda um tema geralmente relacionado ao seu cotidiano. Trata-se da música do Marabaixo poetizado por meio da oralidade do sujeito observador e atento aos fatos do dia a dia, que “rouba” os acontecimentos e materializa em seus versos com acompanhamento musical dos tambores. Episódios marcantes do Amapá, a vida urbana e comunitária são exemplos de temáticas abordados pelos ladronistas, que antigamente maiormente eram analfabetos, mas com a sagacidade de raciocínio registravam com simplicidade e autenticidade os eventos cotidianos.

O beat do referido rap é da música “H.Aço”, do grupo paulista DMN; logo, o Marabaixo é integrado unicamente ao viés discursivo da música. Outra investida é através da música “AmapÁfrica”, do rapper Poca, inclusa na Coletânea Rap Amapaense em 2007. Produzida pelo Dj Luciano Milagre, o rap versa sobre a diáspora africana e sua imersão ao território amapaense, glorificando as comunidades quilombolas e as mantenedoras da cultura como resistência do povo negro:

²⁷⁹ Disponível em: <https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2021/03/08/mulher-a-frente-do-seu-tempo-trajetoria-de-tia-venina-marca-a-historia-do-quilombo-do-curiau.ghtml>. Acesso em: 3 mar. 2023.

*Para manter acesas as raízes africanas
Um pedaço da África em terras amapaenses
Mais viva do que nunca no sangue da nossa gente
Saudação então ao som do Marabaixo
Resistência aos nossos antepassados
Que mesmo perseguidos pela igreja Deram a vida à cultura negra [...]
Esquecidos pela história, mas não no verso desse irmão²⁸⁰*

O rap é instrumento de autovalorização da cultura negra, no qual o artista se coloca como um mantenedor da cultura ao lembrar e afirmar a resistência como um pilar da diáspora do povo africano. A sonoridade da música é acompanhada pelo sample plasmado no tambor do Marabaixo, ainda que de forma tímida e sem sofisticação técnica, dado o pouco acesso a equipamentos como computadores e softwares musicais.

Articular o tambor da caixa à identidade estética do rap revela a inclinação em produzir músicas calcadas na história afro-amapaense, visto que a caixa é o instrumento responsável por produzir a sonoridade da manifestação cultural, fornecendo o ritmo e a melodia para as composições dos ladrões (IPHAN, 2018). As caixas são carregadas pelos músicos acompanhadas de duas baquetas para percutir o som; além disso, não existe um padrão para o toque, pois a configuração do ritmo, seja mais lento ou acelerado, depende da criatividade do músico e a comunidade a qual pertence.



Figura 1 – Caixa do Marabaixo

Fonte: Facebook Pedro Bolão²⁸¹

O batuque das caixas na faixa *AmapÁfrica* aparece de forma sutil, na música *Flow Marabaixo* ela ganha a cena na materialidade da música, além de ser gestada em um processo criativo e cultural análogo ao ladrões do Marabaixo, conforme podemos notar na fala abaixo:

²⁸⁰ Disponível em: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LSNTTrTyPKY>. Acesso em: 14 mar. 2023.

²⁸¹ Disponível em: <https://m.facebook.com/people/Pedro-Bol%C3%A3o-tambores-caixas-de-Marabaixo-e-pandeiros/100027268466728/>. Acesso em 10 de março de 2023.

O Flow Marabaixo foi criado do nada. Eu estava assistindo um documentário do Paulo Bastos, e desse vídeo eu tirei o Batuque. A música consegue mesclar de forma mais densa a cultura popular afroamapaense ao rap. Isso ligado ao desenvolvimento tecnológico, mas também ao acesso a essa tecnologia. (MALÁRIA).

A construção do instrumental da música originou-se de uma situação cotidiana que sob o olhar artístico e inventivo do produtor, o batuque da caixa foi capturado e reposicionado como sample na sonoridade da música rap. Neste horizonte de análise Tricia Rose (2021) nos fornece apontamentos substantivos para desvelar como as tradições culturais negras produzem uma força sonora no rap, que foi configurado a partir do contexto das transformações da sociedade pós-industrial e a tecnologia avançada. Sobre o uso da tecnologia no universo do rap, afirma a socióloga americana:

Ao mesmo tempo que o rap transformou dramaticamente o uso da tecnologia do sample, ela também permaneceu sobretudo ligada às tradições poéticas negras e às formas orais que as sustentam. Essas tradições e práticas orais negras informam claramente o uso prolífico da colagem, intertextualidade, boasting, toasting e signifying no estilo da letra e na organização do rap. As articulações orais no rap estão fortemente fundamentadas pelos processos tecnológicos, não apenas no modo como essas tradições orais são formuladas, compostas e disseminadas, mas também na forma como as abordagens orais à narrativa estão integradas no uso da própria tecnologia. (ROSE, 2021, p. 103).

Nessa perspectiva, a organização sonora da música *Flow Marabaixo* recontextualiza a prática cultural afroamapaense estabelecendo a originalidade narrativa desenhada pelos novos contornos tecnológicos. Tais traços são perceptíveis desde a primeira palavra do nome da música, o *Flow*, que designa a forma que o *Mc* encandeia suas rimas - a “levada” pela qual sua fala é ritmada junto ao beat. Os versos assumem uma maneira de escandir as palavras semelhante aos cantos dos ladrões do marabaixo, fato notável desde o momento inicial da música em que se apresenta tendo como sample a sonoridade do tambor.

Como é sabido, as rimas no rap são construídas sob um padrão ritmo da base, em que os versos são plasmados em breakbeats e construída com bumbo (“bum”) e o (“clap”) (TEPERMAN, 2015). Nesse processo o sample é a seleção de um trecho melódico ou instrumento que se repetirá durante a música, neste contexto, o recorte escolhido foi o batuque da caixa colocado em looping; agora, desenvolvendo-se em novos formatos sobre as força cultural e estilísticas dos códigos afroamapaenses.

Em consonância com Rose (2021), contrário à prática de usá-lo para economizar tempo e dinheiro, no universo musical do rap, o sample foi revolucionado e utilizado de forma estratégica pela criatividade do produtor. Observa-se que na música em tela o trecho sampleado é do instrumento conhecido e valorizado na tradição musical local, sendo uma referência de orgulho, homenagem aos antepassados, identidade étnica e símbolo do povo amapaense, permitindo, portanto, que a repetição seja privilegiada e apreciada no universo tecnológico. Neste viés, o gênero musical não é visto como subproduto das forças culturais do capitalismo tardio apartado de intencionalidades epistemológicas, culturais e políticas.

A repetição também pode ser visualizada nos movimentos, corporeidade e estética da dança acompanhada pelas cantigas (músicas) do Marabaixo, na qual participam mulheres, homens, crianças e o público interessado. A indumentária das mulheres se assenta em saias longas e coloridas, enquanto os homens usam calça comprida branca e blusa estampada. A performance artística é dançada em círculo no sentido anti-horário com movimentos e giros entre o próprio corpo.

A circularidade na dança deve ser entendida como fundamentos da dança coletiva da cultura. Em consonância com Videira (2013), a disposição espacial que orienta o desenvolvimento dos passos da dança refere-se à ancestralidade, circularidade de saberes e proteção da energia coletiva para que não se fragilize a união, igualdade e companheirismo.



Figura 2 – Dança no Marabaixo na União dos Negros do Amapá – UNA.

Fonte: Autor (2023).

A alta amplitude do batuque da caixa no início da música de Pretagonista é acompanhada pelos versos que entoam:

Meu verso é tipo Pororoca Sonora

Caneta com magia lírica que revigora
Desperta a flora
Vem de dentro pra fora
Muita onda mpa
O som que apavora
A bomba que história
Crime do raciocínio
Quilombola, Periférico e ribeirinho
Chegando, rimando, roubando a cena
Tomando de assalto
Compondo rap com ladrão de Marabaixo (...)
Mantendo vivo o passado de cada antepassado
Saiba que somos raiz
*Mas não tamo enterrado*²⁸²

É visível a referência do repeiro ao estrondo sonoro que foi o primeiro rap amapaense, que agora é reescrito em uma identidade musical aprimorada ao beat estrategicamente manipulado pelo ritmo dos tambores. Neste sentido, conforme acentua Rose (2021), a ênfase nos *breakbeats* não são efeitos estilísticos aleatórios, mas manifestações de perspectivas do tempo, movimento e repetição encontradas em muitas expressões negras do Novo Mundo.

Todavia, a sonoridade não é suficiente para lançar luz sobre as razões do rap “apavorar”; é preciso situá-lo nas precedências culturais negras amapaenses. Quer dizer, se o mc e o ladrão do Marabaixo partilham de um processo criativo em comum – ambos têm como matéria prima para suas composições as vivências do dia a dia -, no contexto da tecnologia avançada o rap “rouba” não somente as experiências do cotidiano, mas, sobretudo, as referências da cultura popular local, incorporando na sua música figuras icônicas que são concatenados numa perspectiva ancestral, performática e de expressão negra, como podemos notar no trecho a seguir:

Cultando as raízes que nem Bolão
De braços abertos igual mestre Pavão
Herdei o Talento de Vó Venina
*Por isso criei o Flow Marabaixo*²⁸³

Criador do Grupo Folclórico Raízes do Bolão, Pedro Bolão já viajou e propagou o Marabaixo nacional e internacionalmente por intermédio do Projeto Sonora Brasil do

²⁸² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WlGiHzf4NBc>. Acesso em 15 de março de 2023.

²⁸³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WlGiHzf4NBc>. Acesso em 15 de março de 2023.

Serviço Social do Comércio (SESC). Em 2018, foi intitulado nacionalmente como Mestre da Cultura Popular Brasileira pelo Ministério da Cultura. Mestre Pavão, por sua vez, buscou preservar e manter a tradição do Marabaixo no bairro laguinho e adjacências, criando a Associação Folclórica Marabaixo do Pavão. Ambas figuras históricas da cultura local junto com Vó Venina operam como substratos culturais legítimos e autêntico que são incorporados na Nova MPA, desde a letra estética da faixa.



Figura 3 – Arte da capa da música Flow Marabaixo.

Fonte: Canal do Pretogonista²⁸⁴

A faixa musical em questão evidencia como o rap desorganiza as fronteiras entre os processos de letramentos e orais de comunicação, visto que incorpora práticas orais como os ladrões e ícones históricos da cultura popular amapaense na dimensão tecnológica. Como defende Rose, sua oralidade é (...) “altamente fundamentada pela tecnologia que o produz; a lógica oral respalda suas práticas tecnológicas (ROSE, 2021, p.136).

Somado a esse processo, o refrão da música tem o versionamento do música “Balalão”, de Paulo Bastos, encadeamento a qual reafirma a tradição oral ao entoar “*meus versos não vem da escola, meus versos não tem padrão, meus versos vem da história e da minha inspiração*”¹⁰. A postura de resistência frente à escolarização revela o *ethos* ancestral artístico desenvolvido sob o prisma da oralidade, ao mesmo tempo, pondo em destaque tanto a dimensão “externalista” da música realçando a biografia do autor e suas referências, como a dimensão “interna” ao suspender beat do rap, deixando somente o batuque, enfatizado a estética do Marabaixo.

²⁸⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WIGiHzf4NBc>. Acesso em 5 de maio de 2023.

Nesse entrecruzamento urge a *nova condição* do rap calcado na oralidade pós-letrada caracterizada pela maneira como as tradições orais afroamapaenses são revisadas e recolocadas em um contexto sofisticadamente tecnológico, articulado sons, imagens e práticas sociais às formas orais (ROSE, 2021). Enaltecer a história e nomes consagrados da tradição musical e cultural amapaense em diálogo com suas vivências nas quebradas amapaenses edificam o rap como gênero autêntico, protagonizando um olhar renovada da música popular amapaense sob a ótica periférica, incorporada pelo valor simbólico da periferia como potência adquirido a partir dos anos 2000.

A partir da trajetória do repeiro Pretogonistra, observa-se que a variável de origem social influi na carreira de desenvolvimento do artista, bem como as janelas artísticas e institucionais viabilizadas. Além disso, vincular em sua música a mais expressiva manifestação cultural do Amapá, lhe possibilita reconhecimento e um maior agenciamento em editais e festivais a cidade, dado o prestígio que o Marabaixo tem na cultura local.

Considerações finais

A sonoridade do rap ganhou contornos regionais quando o Clã Revolucionário de Guerrilha Verbal (CRGV) no final da década de 1990 ensejou abalar a estrutura do sistema com a *Pororoca Sonora*, à exemplo do impacto das ondas do fenômeno natural pelos rios da Amazônia adentro. Mais do que uma revolução estética ao tematizar a realidade social afroamapaense, ribeirinha, indígena, cabocla, periférica e as desigualdades sociais, o grupo ofereceu oficinas de hip-hop na qual surgiram diversos grupos e *Mc's* no estado.

Para analisar as transformações no novo lugar do rap, evocou-se a categoria *nova condição* do rap, da socióloga Daniela Vieira Santos, que nos possibilitou analisar como o rap revisa as precedências culturais afroamapaenses e recontetxualiza no contexto tecnologia. O exemplo exposto mais expressivo foi sua relação com Marabaixo, pois além de alterar a tradição oral do ladrão do Marabaixo aos processos tecnológicos, ele preserva traços da códigos da cultura ao tematizar o cotidiano, a autoafirmação negra e a resistência do povo imerso em contextos calcados na desigualdade social

Essa *nova condição* do rap também foi uma estratégia para se inserir em novas avenidas institucionais em festivais e editais de fomento à cultura, pois ao se relacionar com grandes ícones da cultura amapaense, como Vó Venina, Paulinho Bastos, Pedro Bolão etc., o rap se posiciona como continuador do legado da cultura negra reconfigurada em novos contextos sociais. A partir da trajetória de um dos integrantes da Máfia Nortista,

o Protagonista, foi possível visualizar esse processo, assim como a origem social e geracional influi no desenvolvimento do artista, em termos estéticos, políticos e institucionais.

Referências

BERTAUX, Daniel. **Los relatos de vida**. Perspectiva etnosociológica. Barcelona: edicions Bellaterra, 2005.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Estatuto da Fundação Nacional Pró-Memória**. 2018.

JACKSON, A. **A Cultura Negra no Amapá: História, Tradição e Políticas Públicas**. Macapá, 2014.

MORAES, José Geraldo Vinci de. História e música: canção popular e conhecimento histórico. **Revista Brasileira de História**, v. 20, p. 203-221, 2000.

TEPERMAN, Ricardo. **Se liga no som: as transformações do rap no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

ROSE, Tricia Rose. **Barulho de Preto: Rap e cultura negra nos Estados Unidos contemporâneos**. Tradução: Daniela Vieira e Jaqueline Santos. 1ªed – São Paulo: Perspectiva, 2021.

SANTOS, Daniela Vieira. “Sonho Brasileiro”: Emicida e o Novo Lugar Social do Rap. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes, Culturas e Linguagens Instituto de Artes e Design:UFJF**, n.1 e 2 agosto: 2018 e 2019. p.265-277.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de Reexistência – poesia, grafite, música, dança: hip-hop**. São Paulo: Parábola, 2011.

SOUZA, M; RODRIGUES, G. **Planejamento urbano e Ativismos sociais**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

VIDEIRA, Piedade Lino. **Batuques, Folias e Ladainhas: A Cultura do Quilombo do Cria-ú em Macapá e sua Educação**. Fortaleza: Edições UFC, 2013.

64 Performance corporal sonora: uma análise autoetnográfica de uma surda unilateral por Yarana Ester de Campos Borges²⁸⁵

Resumo: Este trabalho é um recorte feito a partir de uma pesquisa de maior escopo, que visa compreender a atuação de pessoas com deficiência no campo da Música sob abordagem antropológica. Com base no estudo das vivências de corpos humanos deficientes que estudam música, a principal pergunta desta pesquisa é: quais e como são as experiências de pessoas com deficiência em seus processos de aprendizagem da linguagem musical em contextos de formação na área? Neste trabalho, trago uma análise autoetnográfica de minhas experiências como pessoa deficiente e estudante de nível superior em Música e Antropologia. Como parte de uma pesquisa de Mestrado em Antropologia em andamento, este trabalho pressupõe que o instrumental teórico-metodológico da Antropologia é fundamental para nos permitir compreender as diferentes experiências relacionadas ao tema capacitismo em música, entendendo que a deficiência é um marcador social da diferença interseccionalmente relacionado à gênero, raça, sexualidade e classe social.

Palavras-chave: Capacitismo; Música; Gênero; Raça; Sexualidade.

Introdução:

Começo fazendo um breve relato de minha vida. Nasci em 13 de setembro de 1996, com anomalia genética, um dos médicos recomendou uma cirurgia às pressas aos meus pais, eis que eles não quiseram. Ainda bem, pois encontraram um médico que recomendou o Hospital de Reabilitação de Anomalias Craniofaciais da Universidade de São Paulo, mais conhecido como Centrinho, localizado em Bauru/São Paulo²⁸⁶. Lá em Bauru, passei por uma série de exames em que meu pai sempre esteve me segurando, por ser bebê recém-nascido, e então fui diagnosticada com microtia unilateral de grau III²⁸⁷.

Eu possuo uma limitação no pavilhão direito auditivo, não tenho toda a parte do ouvido médio que é o martelo, bigorna e estribo, são parte da anatomia da orelha que têm

²⁸⁵ Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

²⁸⁶ Hospital de Reabilitação de Anomalias Craniofaciais da Universidade de São Paulo. Disponível em: https://www.bauru.usp.br/?page_id=36. Acesso em 13 de jul de 2023.

²⁸⁷ Para saber mais sobre microtia ver em “Blog Escuta Agora e Sempre”. Disponível em: <https://escutaragoraesempre.com/blog2/o-que-e-a-microtia-e-a-atresia-e-suas-solucoes/>. Acesso em 04 de jan de 2023.

a função de converter mecanicamente as vibrações do tímpano e conduzir a orelha interna, tenho alterações estéticas na orelha externa direita e também o fechamento do conduto auditivo parte que estabelece a comunicação dos sons exteriores e o ouvido médio.

Meus pais sempre tiveram uma expertise em lidar com minha deficiência, isso porque a assistente social do Centrinho de Bauru conversou com eles, orientando sobre os prós e contras de colocar o aparelho auditivo. Eles sempre conversavam comigo e deixavam claro que as escolhas seriam minhas.

Com isso, eu escolhi não utilizar aparelho auditivo, pois, no meu caso, seria uma tiara que eu teria que usar todos os dias e tirar somente para dormir. Uma vez que não possuo o canal auditivo direito, teria que ser a tiara, pois assim, parte da mesma, ficaria do lado direito, em cima da cóclea (parte auditiva do ouvido interno, localizado no osso temporal). Cheguei a fazer testes com a tiara, além do incômodo que me causava, era algo que chamava atenção, certamente na escola eu iria sofrer bullying.

Erving Goffman (1995), um dos antropólogos norte americanos mais influentes do século XX, relata sobre as interações sociais, para o autor nós acabamos assumindo determinados papéis, e acabamos filtrando como nos apresentamos para as pessoas, no que revelamos ou não para os indivíduos. Assim, eu nas minhas interações sociais, procuro filtrar para quais as pessoas que conto sobre minha deficiência auditiva, para evitar os pré-conceitos.

Para fins deste trabalho usarei a noção de dissidência corporal, para retratar a análise etnográfica do meu corpo. Entendo como dissidência todo aquele corpo que possui alguma diferença corporal e/ou mental. De acordo com o dicionário Priberam online²⁸⁸, dissidente é aquele que diverge de algo, que é não conforme. Aqui no caso, é aquele corpo que não está conforme as normas dos padrões estabelecidos pelo pensamento hegemônico (MUNIZ, 2017, p. 11), que diminui e coloca às suas margens tudo aquilo que foge do que seria um corpo “normal” e “perfeito”. Abordando as questões da diferença e seus sentidos, conforme Silva (2006, p.113-114) que conceitua, “as diferenças são definidas nos parâmetros da sociedade, visto que não existe diferença sem um grupo social já formado, que é o que lhe dá sentido. É o grupo que coletivamente conceitualiza uma diferença, que lhe dá importância e valor”. Logo, todo corpo que possui alguma diferença é passível de que algo tenha que ser adaptado para esse corpo, ou não necessariamente.

²⁸⁸ Dicionário Priberam. Ver sítio: <https://dicionario.priberam.org/dissidente>. Acesso em 21 de julho de 2023.

Este trabalho é um recorte de minha dissertação de mestrado que está em andamento. Tem por objetivo focar na experiência do corpo deficiente que estuda Música no ensino superior, um dos pontapés iniciais nas pesquisas em música e inclusão no sul do país, no estado do Rio Grande do Sul.

De um modo geral, o que se percebe quando se trata de música e inclusão está relacionado aos projetos sociais, ao aprendizado musical no ensino básico ou então tratando a música como uma terapia para as pessoas com dissidência corporal.

A seguir, trago alguns teóricos da Antropologia que me ajudaram a entender a minha experiência corporal deficiente. Ruth Benedict (1887-1948), foi uma das grandes antropólogas do século XX nos Estados Unidos, ela buscava explicar a relação entre o indivíduo e a sociedade através do estudo da personalidade e da cultura. Considerando o tempo em que ela viveu, uma vez que no final do século XIX e até o início do século XX, o acesso aos estudos universitários era algo, na maioria das vezes, relegado aos homens, Benedict rompeu um dos padrões estabelecidos para as mulheres de sua época, a autora também era uma antropóloga surda.

O corpo é um tema que foi estudado ao longo da Antropologia e um dos pioneiros nessa discussão foi o francês Marcel Mauss (1872-1950), que fez parte da virada do século XIX para XX, ele discutiu as técnicas corporais, afirmando que o corpo não é somente um dado biológico, mas um dado sócio antropológico e psicológico, de modo a realizar o estudo do que chama de “homem total”. Assim, Mauss, destaca o antropólogo francês Lévi-Strauss (1908-2009), um dos grandes intelectuais do século XX, que demonstra que os seres humanos souberam fazer de seu corpo o resultado de suas técnicas e de suas representações. Evidenciando fatos que colocam em relação aspectos fisiológicos e sociais. De certa forma Benedict, Mauss e Lévi-Strauss contextualizam alguns pontos sobre cultura e indivíduo indicados em suas pesquisas.

Conforme Mello (2014):

As políticas de inclusão para as pessoas com deficiência no Brasil, alavancadas pelos movimentos sociais, acabaram por proporcionar maior visibilidade a esse grupo social, fazendo com que esta singularidade - a deficiência - demande reflexão e análise (MELLO, 2014, p. 25).

Para fins deste trabalho, trago aqui os meus processos de aprendizado na música. Este que é fruto de reflexões que foram surgindo durante os meus processos de aprendizado musical no ensino superior em Música, em minha graduação em Música, Bacharelado em Canto. Neste recorte apresentado, dou ênfase em minha experiência

corporal musical a partir da deficiência auditiva unilateral. A seguir, relato os processos musicais que foram acontecendo durante a graduação em Música, especificamente os processos de performances vocais.

Relatos de minha formação: Pelo menos você tem o outro lado em perfeito estado.

A seguir veremos o que os teóricos/as têm para nos apresentar sobre cultura e indivíduo, questões que nos auxiliam no entendimento sobre corporeidade. Mauss (1974), se manifesta sobre as técnicas corporais, para ele, é possível fazer teoria da técnica corporal a partir do estudo de uma exposição, de uma descrição pura e simples das técnicas corporais. O autor evidencia que entende-se por técnica corporal, a maneira como os seres humanos, nas sociedades de diferentes épocas e de maneira tradicional, “sabem servir-se de seus corpos” (MAUSS, 1974, p. 211). Mauss, relata ainda que o social se impõe ao indivíduo desde o nascimento.

Segundo Mauss (1974), o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do ser humano, é um objeto técnico, antes mesmo de praticar a técnica com os instrumentos, há uma inteligência natural da própria técnica corporal. Bem como, Ruth Benedict (2013) fala sobre o papel da sociedade e do indivíduo, onde ela nos diz que “os povos justificam os traços que sabem possuir”, com isso, neste trabalho relatarei os processos intuitivos e os processos com uma estrutura de estudo em que tive que buscar para realização das performances musicais.

Para Benedict (2013, p.171), a cultura fornece matéria prima com a qual o indivíduo faz sua vida. Há um horizonte de amplas possibilidades, alternativas e até mesmo de limitações que um indivíduo enfrenta, que são apresentados pela cultura em que vive.

Benedict (2013, p. 171), destaca que “a sensibilidade musical mais apurada só pode atuar dentro da bagagem intelectual e dos critérios da sua tradição”, isto posto, é necessário ressaltar que dentro dessa situação e dentro de nossa tradição que é a cultura nacional brasileira e suas pluralidades, é necessário haver uma sensibilidade musical individual e coletiva, para que não se haja nenhum impedimento de expressão artística dos mais diversos corpos, sejam eles com qualquer tipo de marcadores/atravesamentos sociais da diferença. No meu caso, eu tendo uma sensibilidade individual sobre a minha experiência musical.

Lévi-Strauss (1982), dá ênfase no que nos assemelha quanto humanos, o inconsciente lógico, em como opera a razão humana, independente das particularidades

culturais. Essa relação entre sensível e inteligível, é a relação do que o meu corpo realiza intuitivamente ao cantar, junto com o que é apreendido tecnicamente através de referências teóricas. Isto posto, a aparência esconde o que é guardado abaixo de si, o que eu tenho por intuito ao cantar e as referências teóricas que me auxiliam tecnicamente para o desenvolvimento musical.

A partir da perspectiva de Lévi-Strauss, ao empenhar-se na busca pela compreensão do ser humano, ele como universal a partir do que nos diferencia. Então todo ser humano produz cultura, seja ela de ordem subjetiva e/ou objetiva, entendo como cultura subjetiva aquilo que é implícito, que ocorre de maneira particular em cada ser humano, e cultura objetiva todo aquele fenômeno universal, que acontece de maneira direta com vários indivíduos, assim sendo, desde já a minha perspectiva corporal juntamente com o auxílio técnico e supervisionado de um docente, que já foi aluno um dia, também está produzindo cultura. Juntos, aluna e professora estão produzindo novas linguagens para a realização do cantar.

Lévi-Strauss (1989) aborda que:

O artista a apreende de fora: uma atitude, uma expressão, uma iluminação, uma situação, das quais ele capta a relação sensível e inteligível com a estrutura do objeto que essas modalidades afetam e que ele incorpora a sua obra (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 43).

Isto significa que todo o conjunto de aprendizados externos auxiliam para que, em meu caso, eu tenha uma compreensão intuitiva, pois o corpo trabalha com adaptações de maneira a ajustar aquilo que ele está aprendendo ou estudando.

Conforme a antropóloga brasileira Anahí Mello e o antropólogo brasileiro Adriano Nuernberg (2012), a deficiência existe a partir da interação de pessoas com e sem deficiência e de como esse espaço está posto e como as relações operam. Já a antropóloga brasileira, Débora Diniz (2007, p. 14) relata que “não há como descrever um corpo com deficiência como anormal”. A autora ainda menciona que a “anormalidade é um julgamento estético e, portanto, um valor moral sobre os estilos de vida”. Assim, independente dos conceitos de deficiência, este trabalho não trata da deficiência em si, mas sim da experiência de um corpo com deficiência. E a partir disso, elaborei meu entendimento sobre deficiência a partir de teóricos/as do tema.

Os marcadores sociais são elementos de diferenciação social, dependendo de como isso é utilizado, e de como se caracteriza nos corpos, as pessoas irão sofrer preconceitos. A deficiência é um marcador social, e dependendo de como ela é utilizada,

também passa a ser uma forma de opressão. Conforme, Diniz (2007, p. 9), “deficiência é um conceito complexo que reconhece o corpo com lesão, mas que também denuncia a estrutura social que oprime a pessoa deficiente”. Nesse percurso, ninguém supera uma deficiência, apenas se adapta a ela da melhor forma possível. E assim, como outras formas de opressão pelo corpo, se faz necessário o estudo acerca de deficiências, porque parece haver no senso comum a ideia de que corpos “perfeitos”, que não possuem nenhuma marca corporal são superiores aos corpos “imperfeitos”, que são assim pelo nascimento ou que ao longo da vida tiveram algum tipo de alteração.

Enfim, o que é a deficiência? Conforme Diniz (2007, p.10), no princípio, deficiência era vista como uma característica individual na interação social e os termos adotados eram “deficiente” e “pessoa com deficiência”. Atualmente, o movimento de pessoas com deficiência se identifica com o termo deficiente, justamente por se tratar de estudos sobre cultura e identidade. No Brasil, apesar de uma forte interferência do conhecimento médico, o que para Diniz (2007, p.11), isto pode significar que está relacionada com tragédia individual e não como questão de justiça social. A antropologia entra nessa discussão para que o assunto sobre deficiência não gire apenas em torno da medicina, mas também sobre o que estou retratando aqui, sobre a sociedade e cultura. Demonstrando que as situações devem ser vistas apesar da deficiência, observando o estilo de vida que é vivido e explorado.

O estadunidense Clifford Geertz (1926-2006), um dos antropólogos importantes na antropologia traz o conceito de cultura, na definição de Geertz (2008) estamos dentro de uma teia de significados e emaranhados. Diante disso, penso que o fazer musical também está vinculado a uma cultura, e como estão relacionados os trabalhos de profissionais da música, e como essa teia de significados orienta a existência humana.

Falar de corpo é falar dos sentidos que habitam em cada um dos seres, conforme, David Le Breton (2016, p. 11), “o corpo é profusão do sensível. Ele é incluído no movimento das coisas e se mistura a elas com todos os seus sentidos”. Então, cada experiência vivida por cada indivíduo é interpretada de uma maneira particular, pois falar de corpos é falar de individualidades e de múltiplas abordagens sensoriais que estão em atravessamento com e no corpo. E há uma certa subjetividade, pois a realidade do mundo é interpretada a partir e também conforme cada mundo. Somos seres plurais, cada qual com suas particularidades, seja com ou sem deficiência.

A partir da perspectiva do autor Le Breton (2016), quais são os sentidos em minha escrita, quais as sensações que o ambiente me causa e, o que reverbera no e através do

meu corpo dissidente? Isso se articula com meus relatos, onde partilho minha experiência corporal sonora vivida durante o curso de Graduação em Canto.

Para Nascimento (2019, p. 460), que argumenta que o corpo da gente está na fronteira entre-mundos, e escrevendo a partir dos corpos há uma possível evidência do meu próprio corpo. Corpo este que se expressa em termos de gênero, sexualidade, geração, raça/etnia, região, nacionalidade, etarismo, capacitismo, corpo que provoca efeitos nos lugares e situações em que se realizam as interações sociais entre mim e o outro e, a partir dessas trocas, pude me perceber também, meu deslocamento com a música, o espaço-tempo em que ocorreram as minhas percepções acerca do meu contato com o mundo musical através da audição unilateral.

A partir disso, o que o próprio corpo exprime em toda sua performance musical, relacionado ao seu saber corporificado, pois há uma inteligência do corpo em ir se moldando, se adaptando em meio a adversidade driblada.

Com isso não é possível falar sobre capacitismo sem falar de gênero, raça e sexualidade, que estão interligados por se tratar de marcadores sociais, então eu, como mulher, branca, heterossexual, feminista, cantora, classe baixa, deficiente auditiva e, a partir desses atravessamentos sociais, posso vir a contribuir para este debate.

Quero trazer aqui um trabalho sobre deficiência na música pela perspectiva de quem tem deficiência, quem faz Música, é formado/a na área etc. Para isso faço o meu relato de experiência. Preciado (2014, p. 13), nos diz que o corpo é visto como espaço de construção biopolítica, como lugar de opressão, mas também como centro de resistência. Logo, todo aquele corpo que é posicionado pode ser uma arma política e de emancipação.

Assim como Gama (2020, p. 189) “o que apresento aqui é fruto da minha experiência, mas do que dela também é partilhada com outras pessoas”. Nesse momento relato o que me atravessa, me afeta, me bate, me fere. A partir de minhas experiências irei analisar pontos da sociedade/cultura à qual pertencço, no caso deste trabalho, situado com as relações do meio de ensino musical. Conforme Gama (2020, p. 191), "atentamos para conhecimentos apreendidos através do nosso próprio corpo, que se move e encontra diferentes ambientes, pessoas, objetos e experimenta diversas emoções”.

Durante a graduação em Canto na UFPEL, foram vários os processos de aprendizados referentes à minha deficiência. A percepção corporal que cantores/as devem ter é fundamental para a produção sonora vocal. Começamos pela consciência corporal, desde os pés que tocam o chão, até o topo da cabeça e a respiração. A audição é um dos principais meios de aprendizado.

Segundo Kraemer (2012):

A identidade ouvinte necessita padronizar a surdez como uma deficiência para que ela seja identificada como a norma. Nessa perspectiva, a identidade ouvinte, na sua constituição, necessita da identidade surda para estabelecer a sua própria referência como norma. Na referência da identidade ouvinte como norma, a identidade surda passa a ser aquela que desvia, aquela que se localiza no espaço da diferença, da alteridade e que, entretanto, estabelece as condições para que a norma ouvinte se efetive (KRAEMER in LOPES, 2012, p. 147).

Tudo isso articulado com a música, nos traz outra série de possibilidades do fazer musical que não esteja dentro do pensamento hegemônico, conforme relatei anteriormente, é aquele pensamento que diminui e coloca às suas margens tudo aquilo que foge do que seria um corpo “normal” e “perfeito”. Portanto, podemos analisar as novas formas de construção de imagem de si mesmos em relação à sociedade em que vivemos, no contexto social. Assim é a minha circunstância que, devido à surdez unilateral, me reconheço como surda e como ouvinte, fazendo parte dos dois mundos. Não me vejo como um corpo imperfeito ou faltante. Me identifico como deficiente, porém, vou contra o sistema de pensar que falta algo em mim. Penso que minha identidade e minha experiência musical fazem parte da minha deficiência e se não fosse assim, hoje eu não seria a Yarana que sou.

Os músicos têm que ter algumas noções, e no canto é fundamental ter uma noção de afinação. Há também uma série de outras coisas que interferem no canto, como ressonância, percepção musical, extensão, tessitura e apoio vocal, etc. Isso faz com que eu lide o tempo inteiro, da minha experiência, com essa deficiência e que em outras áreas também se faz necessário lidar com isso também, até porque lido com isso na minha vida, no geral, mas na música isso ganha uma especificidade, porque a música trabalha basicamente com a audição. Mesmo sendo uma limitação, não me impede de fazer nada, mas no campo da música, embora não me impeça, a deficiência auditiva me coloca alguns desafios e me faz pensar a respeito desse aspecto. Então como a minha percepção sonora auditiva está relacionada não somente ao meu processamento auditivo e sim sinestésico, físico, corporal.

Conseqüentemente, devido a essa sensibilidade, por assim dizer sonora, o som se faz tão presente e necessário em minha vida, e não só na minha vida. Mas na vida de todos os seres humanos ouvintes. Os barulhos sonorizam o ambiente e, dependendo do meu grau de audição ou não, eu terei uma percepção com e no ambiente. Pela minha

deficiência, não faço parte nem do mundo ouvinte e nem do mundo surdo, pois tenho deficiência auditiva unilateral.

Então essa questão auditiva me fez olhar para esse aspecto, e tive que lidar com isso em minha carreira como cantora. Segundo, Diniz (2007, p. 23) “para o modelo médico, lesão levava a deficiência; para o modelo social, sistemas sociais opressivos levavam pessoas com lesões a experimentarem a deficiência”.

Relaciono a minha deficiência com o que Diniz (2007) argumenta, pelo fato de que a pessoa tendo um certo tipo de deficiência, parece que é esperado pela sociedade um determinado tipo de postura, o que não é bem assim, pois, justamente, a partir da minha experiência não existe uma lei universal que diz que todo deficiente auditivo possui determinada característica.

Na carreira artística sempre optei por não falar sobre minha deficiência auditiva imediatamente, pois eu sabia que se as pessoas soubessem iriam me julgar, antes mesmo de me ver cantando. Então, esse silêncio para analisar e esperar o momento certo de falar, era uma opressão social que eu sofria.

Ainda, conforme Diniz (2007, p. 14) “o corpo com deficiência somente se delinea quando contrastado com uma representação de o que seria o corpo sem deficiência”. Ouço há anos comentários do tipo: - pelo menos você tem o outro lado em perfeito estado - . O que esses comentários geram emocionalmente em pessoas que possuem deficiência é complexo. Pois, parece que o corpo deficiente será sempre comparado com a representação normal de um corpo. Até mesmo o seu próprio corpo, que de um lado é “normal” e do outro é “anormal”, isto amparado por Diniz (2007, p. 36), que descreve que “o modelo social definiu normalidade como um valor calcado em ideais ao sujeito produtivo para o capitalismo”. Para o capitalismo, como bens de produção, as pessoas não podem ter dissidências em seus corpos, pois se possuem uma diferença corporal, de alguma maneira podem causar prejuízos a todo um sistema econômico baseado na exploração da força de trabalho.

O relato de Mello (2019), acerca da sua deficiência auditiva, me faz refletir sobre a minha deficiência auditiva, suas experiências, a levam a pensar no lugar que a sua deficiência ocupa em “relação a padrões de referência corporal”. E isso faz com que eu pense sobre a minha surdez unilateral. Pois, na música, nas vezes em que me identifiquei como surda, as pessoas não acreditaram. Porque não aceitam que uma pessoa surda possa escolher Música como profissão e como pode essa pessoa surda ouvir. Então com isso,

podemos observar que existem padrões de referência corporal e os corpos que fogem do que é entendido como norma são diferentes.

Partindo para o processo reflexivo de minha formação musical no curso de Canto da UFPEL, relato minha experiência, como ocorreram os processos de aprendizado, adaptação, organização dos estudos, durante minha formação musical na instituição. Intuitivamente sempre tive adaptabilidade na vida cotidiana e musical. Em minha formação isso ganhou uma especificidade, justamente pelo fato de que a música lida basicamente com a audição.

Através da audição podemos perceber várias minúcias sobre música. Minha escolha de formação musical, foi o Canto, portanto as questões encontradas no canto, dentre elas, são o timbre: é a qualidade do som emitido, é o que caracteriza de maneira particular, seja a voz ou instrumento; dicção: maneira de mexer a boca, articulando e pronunciando as palavras; articulação: processo pelo qual os órgãos da fala moldam o som vocal em sons reconhecíveis da fala; interpretação: processo pelo qual se carrega o significado da música através do modo como se executa; impostação vocal: é uma maneira de aproveitar melhor a ressonância corporal para projetar os sons. Consiste em apoiar a base da caixa torácica, respirando de maneira que, descendo pela traquéia, o ar saia com liberdade e produza sons com amplitude e qualidade.

No curso de canto, minha professora sempre teve sensibilidade e tato com os meus processos musicais. Uma das questões que ela também cuidava e me orientava, era o fato de que o canto popular e o canto lírico possuem diferença na impostação vocal, portanto eu teria que ter cuidado com relação a essas diferenças, para que minha voz não se mesclasse e eu não viesse a confundir os diferentes tipos de técnicas.

Durante minha graduação em Canto na UFPEL eu tinha um caderno de estudos, onde eu anotava os meus processos de estudos e evolução vocal/corporal. Para refletir sobre esses estudos acerca do canto, recorro aqui aos meus diários de estudos, por costume, sempre que pertinente eu anotava em um caderno o meu processo de estudo. Eu anotava todos os processos de evolução vocal, justamente para pensar sobre o canto de maneira mais reflexiva e metódica, pois o canto é um instrumento invisível por assim dizer, não enxergamos todas as nuances corporais que ocorrem conosco, justamente pelo fato de que o diafragma, as pregas vocais, o apoio, a respiração estão todos atrelados e acontecendo de maneira síncrona, internamente em nosso corpo.

Conhecer o corpo e os processos que ele atua, são interessantes. Conforme Storolli (2010, p. 383-384), que relata que a manifestação musical pode ser gerada pelo corpo

através de sons e movimentos como parte integrante das primeiras performances e rituais humanos.

No primeiro semestre de 2019, tivemos uma disciplina onde trabalhávamos as questões de performance vocal, que deu origem ao Projeto de Pesquisa Performance Vocal. A partir das aulas, foram selecionados alguns alunos e algumas alunas para participarem da formação em conjunto.

Durante a disciplina de performance vocal, em que realizei a performance da ária de ópera “Quando m'en vo' soletta, de Giacomo Puccini²⁸⁹, cada aluno tinha que realizar uma performance, a minha justamente fugia do convencional. Minha ação teatral não era realizada no palco, como normalmente são realizadas as outras performances. Na interpretação da minha canção eu deveria surgir do meio da plateia e ir em direção ao palco. A realização das aulas ocorreu no Salão Milton de Lemos no Conservatório de Música em Pelotas/RS.

Porém, nesse meio tempo até chegar ao palco, por momentos eu não escutava o piano por completo, justamente pela impostação vocal, onde o *chiaroscuro*²⁹⁰ da voz se sobressaía ao volume do piano. De início não havia percebido que a dificuldade de cantar no ritmo da música poderia estar relacionada a audição, então minha professora de canto me perguntou quais as possíveis dificuldades que eu poderia estar tendo, então percebi que o que ocorria é, que eu não estava escutando o baixo do piano, que era tocado na mão esquerda do pianista e devido a isso eu estava saindo fora do ritmo da música.

Para solucionar essa adversidade, foi então levantada a tampa do piano até a abertura máxima e o pianista foi orientado pela professora para tocar de maneira mais forte os baixos do piano que são as partes executadas pela mão esquerda do pianista, para que lá do fundo do salão eu pudesse escutar. Essa foi a solução que optei, justamente por querer me desafiar a algo novo, a outra solução seria eu voltar ao palco, porém achei que iria perder o impacto da performance da ária.

Meu primeiro aprendizado musical, durante a infância, se iniciou com a dança, portanto a minha prática musical está relacionada ao corpo. Isso pelo fato de que minha musicalização se deu de início através da dança, por isso que ao executar uma canção, o

²⁸⁹ Para exemplificar a canção, trago aqui uma performance de ensaio, realizada em sala de aula, *Quando m'en vo' soletta*, de Giacomo Puccini: https://www.youtube.com/watch?v=IBH_MeH8KO0.

²⁹⁰ O que chamamos no canto lírico de *chiaroscuro*, é o momento em que o/a cantor/a lírico/a deve manter o equilíbrio sonoro entre a voz mais brilhante (clara) e a voz mais sombria (escura), resultando no bom equilíbrio sonoro vocal do canto lírico.

meu corpo necessita de uma maior expressão corporal e, também pelo fato de eu ser deficiente auditiva unilateral, uma coisa está atrelada a outra.

Ao longo de minha trajetória acadêmica eu sempre segui as orientações dadas em aula, pois o instrumento da/o cantora/or é o seu próprio corpo e para isso é necessária uma consciência corporal constante e vigilante, mas realmente, no meu caso, a situação ganha uma especificidade, pois, me baseio em sensações corporais, uma vez que a audição é somente do lado esquerdo.

Um dos maiores desafios relacionados à minha audição na prática musical em sala de aula é de que tradicionalmente o piano sempre fica ao lado direito da/o cantora/or. Justo o lado que não tenho a referência sonora, então dependendo da intensidade e da dinâmica que era tocada a peça, o instrumento teria que ser tocado em um volume maior.

A partir do ano de 2019, ao integrar o Projeto de Pesquisa Performance Vocal, que tinha como preparação obras do repertório vocal, tomei consciência de que realmente era necessário uma organização e sistematização do estudo, justamente porque o foco do grupo era experienciar de maneira prática e reflexiva, os estudos acerca das diversas preparações da performance. Desde a leitura das peças até a performance final.

Todas as ações relacionadas à preparação do repertório vocal se tornam foco de reflexão e pesquisa por parte dos integrantes do grupo. E foi assim que começaram as reflexões sobre os meus processos de estudo.

Relacionado a isso, um estudo mais reflexivo sobre os meus processos de aprendizado musical acerca da minha audição. No ano de 2019, entre agosto e dezembro de 2019, integrei o grupo tendo uma personagem, chamada “Fiordiligi”. Para aprofundarmos os estudos do grupo, foram escolhidos os conjuntos vocais do Ato I da ópera *Così fan tutte* de Wolfgang Amadeus Mozart. A coordenadora do projeto, Cristine Guse, percebeu que no curso de Bacharelado em Canto da UFPEL seria possível reunir cantores que fossem aptos aos desafios do repertório proposto e as devidas classificações vocais.

A primeira questão que tivemos que abordar foi o fato de que eu tinha que me posicionar mais próximo do piano e à direita dos integrantes, justamente para escutar melhor o piano e não semitonar, isto significa, cantar fora da afinação da música, destoando um pouco, cantando quase certo. A partir de minha posição os demais integrantes ajustavam suas posições.

Nós tínhamos que realizar a escrita de um diário, onde nos dividíamos em sessão de estudo em conjunto e sessão de estudos individuais. Nesse diário anotei desde as

questões básicas de estudo, relacionada a leitura teórica musical, rítmica, melódica, a junção do texto que era no idioma em italiano, a tradução do que estávamos cantando, para entender o contexto da peça, até as questões que eu percebia que eram atreladas a minha audição.

Por se tratar de trechos em conjunto, a maioria deles, uma das questões em que eu tinha que estar atenta era o fato das minhas entradas, eu realmente tinha que contar os tempos pela partitura e estar atenta aos compassos em que estavam ocorrendo, memorizar as sessões, pois não podia depender somente da minha escuta auditiva quando cantávamos as peças, pois senão, eu poderia perder as entradas. E não podia depender dos colegas.

Em dezembro entramos de férias e retornamos em março, já com a proposta de dar sequência com o segundo ato da ópera, porém o mundo foi acometido pela pandemia do coronavírus (COVID-19)²⁹¹. Todas as atividades presenciais foram suspensas na UFPEL, primeiramente de forma temporária, mas com o avanço da pandemia todo o calendário acadêmico presencial foi suspenso e reformulado até o ano de 2021.

No primeiro momento o grupo tentou realizar alguns duetos do segundo ato em gravações a distância. Muitas dificuldades foram encontradas nessa tentativa, porém foi possível finalizar a gravação do dueto Prenderò quel brunettino de Fiordiligi e Dorabella nessa experiência²⁹².

Outro repertório foi escolhido para explorar melhor essa modalidade de gravações a distância em uma nova ação do projeto²⁹³. Em dezembro de 2020, o grupo Performance Vocal abriu seu canal no sítio do Youtube para divulgar sua produção artística²⁹⁴.

Após contextualizar os novos caminhos musicais que tivemos que percorrer, ênfase aqui que minha atenção voltada à expressão corporal vem da minha experiência com a dança e com o teatro, em que fiz aulas na minha infância, dos 5 anos até os 17 anos

²⁹¹ Ver mais sobre a pandemia no sítio: <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>. Acesso em 14 de jun. de 2023.

²⁹² Ver sítio: <https://www.youtube.com/watch?v=KfcRzIMfCzg>. Acesso em 14 de jun. de 2023.

²⁹³ O novo repertório que foi trabalhado foram canções de Alberto Nepomuceno, no ano de 2020. Ver sítio: https://www.youtube.com/watch?v=Q-k0thMQUMU&list=PLiL8FgiuXMf0AhNpEoh_OicglVSEptcQc&index=15 e no ano de 2021, foram as Canções de Compositoras Brasileiras. Ver sítio: https://www.youtube.com/watch?v=RqJzMzrXbjQ&list=PLiL8FgiuXMf3jJH88rMbGwRq_8dfV6JO6&index=1. Acesso em 14 de jun. de 2023.

²⁹⁴ Ver sítio: <https://www.youtube.com/watch?v=HOBPmAleLiY&list=PLiL8FgiuXMf1h0kRXTG4P94DtSlvLTMa2>. Acesso em 14 de jun. de 2023.

de idade e dos 5 até os 9 anos respectivamente, e isso acabou contribuindo em como percebo a música.

Com as práticas musicais presenciais, quando cantora e pianista estão juntos, existe uma dinâmica, várias sensações que vão sendo percebidas internamente e intuitivamente. Por exemplo, em uma performance presencial, pela visão periférica podemos nos observar um ao outro. Pelas observações em como o corpo se comporta, pelas inspirações e expirações de cada performer, a música vai fluindo naturalmente. Isso não foi possível ocorrer na performance à distância. E além disso recorri à utilização de fones de ouvido para gravação da minha voz, para que meu áudio não captasse o piano. Tínhamos que fazer as gravações dessa forma justamente para que na gravação em vídeo saísse somente a minha voz, porém com o fone de ouvido, eu estava ouvindo a base do piano.

Com a utilização do fone de ouvido, eu perdi quase que totalmente a referência da minha voz. Isto porque o fone abafa a audição externa da voz, e o que fico escutando é a reverberação sonora interna da minha voz na caixa de ressonância, mais precisamente, nas maçãs do rosto. Devido a deficiência auditiva do pavilhão auditivo direito, não tenho a possibilidade de utilizar o fone somente em uma orelha e deixar a outra sem fones para não perder a referência vocal. Portanto, ao utilizar o fone de ouvido no ouvido esquerdo que tem 100% da audição, perdia a audição externa da minha voz, restando-me apenas a audição interna, pois o outro lado da audição não podia captar a referência externa. Trago aqui um trecho do meu diário de estudos:

Logo, as maneiras de driblar esses desafios foram as seguintes. Ao receber o vídeo do acompanhamento de piano tive que estudar bem como o pianista tocava, onde estavam as dinâmicas, onde ele acelerava ou rallentava, onde estavam as respirações, onde as pausas ou as fermatas eram mais dilatadas, uma vez que a observação visual do campo periférico não poderia acontecer. Então, além de ouvir e anotar na partitura da canção as respirações e agógicas, eu observei a expressão corporal do pianista em seu vídeo para ter mais clareza da sua interpretação musical.

O terceiro passo dos meus estudos foi estudar prestando atenção na minha qualidade vocal, observando quais eram as sensações corporais que eu sentia ao cantar, aonde eu sentia minha voz, se era nas maçãs do rosto, por exemplo, se utilizava determinadas aberturas de boca relativas às articulações necessárias à pronúncia do texto em cada trecho da canção, etc. Depois, o quarto e último passo, foi estudar com o fone de ouvido, buscando a mesma sensação corporal da voz para que meu canto ficasse com a emissão lírica

equilibrada. Isto é, manter o que chamamos no canto lírico de *chiaroscuro*, em que o/a cantor/a lírico/a deve manter o equilíbrio sonoro entre a voz mais brilhante (clara) e a voz mais sombria (escura), resultando no bom equilíbrio sonoro vocal do canto lírico. Então, para encontrar esse equilíbrio sonoro, estudei várias vezes com o fone de ouvido. Gravava-me, ouvia e repetia o processo até encontrar uma performance satisfatória. Para chegar à boa resolução vocal sempre contei com o apoio da coordenadora do projeto, que ouvia criteriosamente nossas gravações e passava alguma recomendação quando pertinente (Trecho do diário de estudos particular de Yarana Borges, ano 2020/2021).

Esses processos de estudos foram surgindo conforme eu ia me percebendo e vendo as possíveis possibilidades de poder executar a minha voz em cada gravação de uma maneira mais satisfatória. Por se tratar de uma modalidade nova a qual eu não tinha operado antes, se compararmos a primeira gravação da ária “Prenderò quel brunettino” da ópera “*Così Fan Tutte*” de W. A. Mozart²⁹⁵ realizada em junho de 2020, com a última gravação “É vontade de te ver” de Babi de Oliveira²⁹⁶ realizada em agosto de 2021, um ano depois podemos perceber um avanço vocal. Depois desse período houve um amadurecimento do que estava acontecendo tecnicamente, justamente pelo relato de estudos feito por mim anteriormente.

Uma vez que o sistema sensorio motor é responsável pelos processos cognitivos, como Storolli (2010, p. 390), afirma que os sons que são produzidos pelo corpo, incluindo a voz, também são movimentos. E articulando com o meu processo de percepção corporal realizada com os fones de ouvido, investigando os meus movimentos eu também estava explorando as diversas possibilidades da voz. Logo, os processos de experimentação, criação e improvisação, ocorrem a partir da atuação do corpo. Assim sendo, explorar as possíveis potencialidades da voz e do movimento são estratégias que permitem o conhecimento do corpo, por isso, foi fundamental eu estar sempre na busca do entrosamento de corpo e voz, já que o corpo é o próprio instrumento do/a cantor/a.

Considerações finais:

Apresentei aqui uma parte do que é a relação de um corpo dissidente. O que está implicado com a concepção de deficiência? O que eu percebo? Que mudanças percebo? O que posso fazer para essa adversidade virar uma potência? Será que de maneira

²⁹⁵ Ver sítio: <https://www.youtube.com/watch?v=KfcRzLMfCzg>. Acesso em 14 de jun. de 2023.

²⁹⁶ Ver sítio: <https://www.youtube.com/watch?v=Pt31EhE1Fjw>. Acesso em 14 de jun. de 2023.

implícita, eu já faço isso, ou não? Não é a instituição em si que estabelece os critérios, que muitas vezes podem silenciar a voz de algum ser humano e o impedi-lo de expressar-se em toda sua plenitude, é tudo aquilo que é percebido culturalmente, é esse acesso às pessoas que muitas vezes é negligenciado.

Este trabalho surge para experienciar e relatar como funcionam os vários tipos de processos e aprendizados musicais. Com isso, constata-se a importância da produção de conteúdo de pessoas com deficiência para a formação e empoderamento destas, tendo através da música, interações sociais como principal base de construção de relações de pessoas com dissidências corporais.

Referências:

BENEDICT, Ruth. A diversidade de culturas / O indivíduo e o padrão de cultura. In: **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013. pp. 26-41 / 171-188.

DINIZ, D. **O Que É Deficiência?** São Paulo: Brasiliense, 2007.

GAMA, F. A autoetnografia a como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 45, n. 2, p. 188–208, 2020. DOI: 10.4000/aa.5872. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/33792>. Acesso em: 2 jan. 2023.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. pp. 3-21.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**, 1959 (tradução de Maria Célia Raposo). Petrópolis: Vozes, 1995.

KRAEMER, Graciele. Identidade e Cultura Surda. In: LOPES, Maura. (org.) e colaboradores. **Cultura Surda e Libras**. São Leopoldo. Editora: Unisinos, 2012. p. 138 - 153. Disponível em: <http://projetoredes.org/wp/wp-content/uploads/Cultura-Surda-e-Libras.pdf>. Acesso em: 10 set. 2023.

LE BRETON, David. 2016. Introdução: antropologia dos sentidos. In: _____. **Antropologia dos sentidos**. Petrópolis: Vozes, p. 11-20.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Natureza e cultura / Endogamia e exogamia. In: **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982. pp. 41-49 / 82-91.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989. pp. 15-49.

MELLO, Anahi Guedes de. **Gênero, Deficiência, Cuidado e Capacitismo: uma análise antropológica de experiências, narrativas e observações sobre violências contra mulheres com deficiência**. Orientadora: Miriam Pillar Grossi, Orientador: Adriano Henrique Nuernberg. 2014. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa

Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2014. 262 p.

MELLO, Anahi Guedes de. **Olhar, (não) ouvir, escrever: uma autoetnografia ciborgue** tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2019. 184 p. orientadora, Miriam Pillar Grossi.

MELLO, A. G.; NUERNBERG, A. H. Gênero e Deficiência: interseções e perspectivas. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 3, p. 635-655, 2012.

MUNIZ, Gustavo de Melo. **Reflexões acerca da heteronormatividade**. Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do Título de Bacharel em Filosofia. Orientador: Wanderson Flor do Nascimento. Brasília, 2017, p. 43.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: Sociologia e Antropologia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. pp. 209-233.

NASCIMENTO, Silvana de Souza Nascimento. (2019) O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Rev. antropol.** (São Paulo, Online) | v. 62 n. 2: 459-484 | USP.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual** / Beatriz Preciado: tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. - São Paulo: n-1 edições, 2014.

SILVA, Luciene Maria da. A deficiência como expressão da diferença. **Educação em Revista**, n. 44, p. 111–133, dez. 2006.

STOROLLI, Wânia Mara Agostini. A Experiência Incorporada: Corpo e Cognição Musical. In: Simpósio de Cognição e Artes Musicais. VI, 2010, Rio de Janeiro. **ANAIS**. Rio de Janeiro, Maurício Dottori. 2010 p. 383-392.

65 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Antropologia Digital” por Ollivia Maria Gonçalves²⁹⁷

O objetivo deste Ateliê de Pesquisa é promover a discussão e análise de estudos antropológicos que acontecem na intercessão das tecnologias digitais e cultura humana, e incluem as investigações em campos diversos como as humanidades digitais, IHC (Interação entre humanidade e computadores), pesquisas de campo que acontecem dentro do espaço virtual conhecido como rede sociotécnica, pesquisas que investigam fenômenos de massa oriundos da usabilidade de Apps, IA e softwares (Instagram, LinkedIn, TikTok, smartphones, WhatsApp, Telegram, Facebook, IA's, selfies...), trabalhos dedicados a ecossistemas específicos que subsistem no ambiente chamado digital (multiverso, games, NFTs, BitCoin), as relações interpessoais das pessoas que trabalham na criação de produtos para o digital (cultura empresarial, unicórnios, startups, incubadoras...). Etnografias específicas de determinadas populações e sua empregabilidade e utilização do ambiente digital como ferramenta de trabalho (home Office, sistemas híbridos, PJs, precariedades, trabalhos temporários...). E pesquisas que tenham como objeto as plataformas de streaming que se utilizam do meio digital para se propagar e existir (Netflix, Amazon Prime, Deezer, Apple TV/Music, HBO, Disney, GloboPlay...), entre outras. Palavras-chave: cybercultura, etnografia digital, plataformização, rede sociotécnica, humanidades digitais, gamificação, trabalho híbrido, cyberarte.

²⁹⁷ Mestra em Antropologia Social (2023) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Bacharela (2020) em Antropologia pela mesma instituição. Bacharela em Filosofia (1989) pela UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

66 A obra de arte na era das inteligências artificiais generativas: inquietações acerca da remodelação do processo artístico audiovisual por Alisson Lima

Johanssem²⁹⁸

Resumo: Esta é a Era de Ouro das Inteligências Artificiais, ou pelo menos o início desta. Durante anos dando nossas informações colaboramos conscientemente ou não, para o desenvolvimento do aprendizado dessas máquinas. Isso possibilitou à elas, um refinamento na identificação de rostos, objetos e estilos. A partir das etapas de aprimoramento, ocorreu uma ressignificação da função de identificação de padrões, para a de produtor e reproduzidor desses mesmos, sob o controle de quem digita os comandos. Do casaco do Papa até Elis Regina, concebemos como essas ferramentas vêm ganhando espaço nos meios artísticos. Pretendo me focar nesse texto especificamente na produção audiovisual, mais ainda em como, já durante a escrita desse texto, as ferramentas generativas, dadas suas limitações, já são capazes de, na menor das hipóteses, abalar as etapas tradicionais de feitura de uma obra audiovisual. Seguindo os vídeos tutoriais do youtuber *Mickmumpitz*, que cria curtas-metragens inteiramente utilizando IAs, abordarei as inúmeras ferramentas e as implicações delas, num setor tão precarizado quanto o do audiovisual, pensando também a concepção de Arte e Obras de Arte, que estão sendo alvos de indagações durante a banalização dessas ferramentas. A partir do norte teórico da obra de Walter Benjamin, que não só referencia o título do texto, mas também incorpora questões a este debate, objetivo falar sobre as potencialidades dessas máquinas generativas em diálogo com a ótica da reprodutibilidade técnica.

Palavras-chave: Inteligência Artificial; Arte; Estética; Walter Benjamin; Cibercultura.

IAS – Introdução altamente superficial

Inegavelmente essa é uma discussão em voga em todos os cantos do globo, principalmente nos confins de residência de curiosos cérebros humanos que entram em contato com ferramentas pouco compreendidas, mas muito utilizadas. A urgência é alarmante, finalmente o fim derradeiro do homo sapiens, o profetizado por tantas obras se concretiza diante dos nossos olhos. O saber que nos destaca é o que nos leva à ruína, o anseio criativo e imbatível do ser humano nos fez querer ser Deus, mas a inevitabilidade

²⁹⁸ Graduando em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

de nossa imperfeição nos faz ser superados pela própria criação. Tão previsível que se tornou clichê, de Mary Shelley²⁹⁹ a James Cameron³⁰⁰, todos pareciam prever que nosso fim viria pelas nossas próprias (ansiosas) mãos artesãs. Mas anos de ficções científicas e profecias mil, não foram capazes de aquietar nosso ímpeto voraz e diariamente alimentamos o monstro com afinco, da mesma forma que fazemos geracionalmente entre si, alimentamos nossos descendentes, tal qual nossos ancestrais fizeram conosco, alimentamos ele da melhor maneira que conseguimos pensar, através da informação.

Sabe aquela janelinha que pula na sua tela e interrompe a ação que você gostaria de desenvolver na Internet? Aquela que faz uma pergunta nada sutil, indagando se "você é um robô?" E um quadro pequeno prontinho para ser assinalado junto de um incisivo "não". Sem nem pensar duas vezes, já ansioso por ter que passar por essa etapa inesperada e até um pouco maçante, dá de encontro com um desafio que beira o ultrajante, que desconfia do que foi dito anteriormente e julga sua capacidade de identificar objetos com base em uma imagem. Então seguindo as instruções, você sem titubear clica no que percebe e segue seu rumo. *Voilà*, você acabou de transmitir conhecimento para uma máquina. O sistema de *captcha*³⁰¹, é uma das milhares de formas de *Machine Learning* e nós nem mesmo percebemos o porquê ou como estamos ensinando essas ferramentas.

Dado meu limitado repertório na área da tecnologia de informação, minha explicação será sucinta e superficial, tal qual o nome deste segmento. Nós servimos de filtro para as informações contidas nas imagens, ao escolhermos o que é e o que não é, por exemplo, um hidrante naquela foto, indicamos para aquela Inteligência Artificial em específico o que nós indivíduos desse segmento cultural e recorte temporal percebemos e nomeamos enquanto um hidrante, ela indexa

aquela informação a sua base de dados e repete esse processo com outras diversas imagens e objetos que podem ser discerníveis.

Com o passar dos anos é até perceptível a forma como os testes foram se complexificando seguindo o aprendizado das máquinas, não era mais suficiente saber o que era um hidrante, mas sim como eram, pois havia diferentes modelos, cores, formas e

²⁹⁹ Mary Shelley foi uma escritora britânica do século XIX, conhecida por escrever "Frankenstein; ou, O Prometeu Moderno" em 1818, um marco na literatura de ficção científica.

³⁰⁰ James Cameron é um cineasta canadense amplamente reconhecido por sua importância na indústria cinematográfica, não apenas por dirigir filmes de sucesso como "O Exterminador do Futuro 2", "Titanic" e "Avatar", mas também por seu pioneirismo na utilização de tecnologia avançada na produção de filmes.

³⁰¹ O CAPTCHA (Completely Automated Public Turing test to tell Computers and Humans Apart) é um sistema de segurança que utiliza desafios visuais ou perguntas para verificar se o usuário é humano, impedindo a ação automatizada de *bots* na internet.

contextos em que se pode identificar um hidrante, ou qualquer objeto que seja. Precisamos, então, mostrar didaticamente como enxergamos essa miríade de elementos que compõem o meio em que vivemos, sejam eles elementos que representem o mesmo objeto ou não, para uma mecânica que não tem a nossa experiência estética com o mundo. Logo, as máquinas foram capazes de contextualizar formas, conceitos e conteúdos com base nessas informações que nós fornecemos, com básicos direcionamentos do que eram e o que não eram certos objetos, já fomos capazes de transmitir uma enxurrada de dados valiosíssimos para a construção das IAs. Realmente somos muito bons nisso de passar conhecimento.

A capacidade de armazenamento dessas informações que fornecemos é realmente impressionante. A máquina aprendeu o que é e o que não é um hidrante, mas e daí? As máquinas se tornaram num tempo relativamente curto, exponencialmente melhores em identificar padrões e elementos. Baseados nessas habilidades, os operadores dessas máquinas resolveram remodelar a dinâmica do processamento dessas etapas: ao invés de nós identificarmos objetos em imagens escolhidas pela ferramenta para que ela descubra o que são esses objetos, por que não usarmos o acervo de imagens e de identificação que ensinamos às máquinas para que elas mostrem o que nós mandarmos?

Assim nascem as inteligências artificiais generativas, programas capazes de criar imagens ao misturá-las, a partir de seu extenso acervo, sob o controle do usuário que digita os comandos em texto (conhecidos nativamente como *prompt*³⁰²) para que assim ela siga essas instruções e defina o que será e o que não será mostrado na imagem gerada. Dentre as diversas ferramentas deste tipo, podemos a *Stable Diffusion*, *Leonardo.AI* e a *Midjourney* como exemplos de ferramentas que são capazes de criar artes, fotografias, imagens, no geral, a partir de elementos diversos, como o caso da imagem do Papa Francisco com uma jaqueta *puffer*. São inúmeros casos de imagens correndo pela web, através da mescla de elementos visuais sugeridos pelo usuário.

Muito provavelmente o *prompt* indicado pelo criador da imagem do Papa deve ter colocado especificações próximas às que indicarei: tipo de câmera, ângulo, profundidade de campo³⁰³, resolução, o objeto em específico, no caso o Papa, em relação ao outro objeto, a jaqueta *puffer*, indicações de iluminação para a cena, descrição do cenário, talvez

³⁰² Um *prompt* é uma instrução ou estímulo fornecido a um sistema de inteligência artificial, como GPT-3.5, para solicitar uma resposta ou realizar uma tarefa específica. É a entrada que direciona a conversa ou a geração de texto do modelo.

³⁰³ Profundidade de campo é a tridimensionalidade do fundo de uma fotografia, se mais próxima ou mais longe, se mais visível ou mais desfocada.

especificações de lente, e de *rendering*³⁰⁴, para que atingisse um resultado tão convincente que fosse capaz de gerar uma comoção enorme nas redes e até na imprensa. Tal repercussão, inclusive, gerou um alarde sobre a questão do que é real e o que não é, a já clássica discussão de o que é possível acreditar ou não na Internet. As potencialidades desse tipo de ferramenta são imensuráveis, mas não são livres de polêmicas, muito longe disso.

O fazer artístico entra diretamente em conflito com essas ferramentas quando o usuário busca preencher um possível vácuo técnico e artístico ao exprimir sua visão artística, imagine poder ter um desenho de seu personagem preferido, sem ao menos precisar desenhá-lo, através dessas ferramentas é possível. Sem necessariamente ser capaz de produzir aquelas imagens manualmente o usuário através do texto indica o que vê em sua mente e a ferramenta materializa essa obra de arte no mundo virtual. O problema é: a arte gerada é baseada em um registro pré-existente, imagens feitas anteriormente e produzidas por artistas humanos, nenhuma arte ali é feita totalmente pelo robô. O que vemos são transformações baseadas numa imagem criada por artistas de diversas partes do mundo, o que a ferramenta fez foi combinar diversas outras imagens a partir daquilo que foi orientado pelo *prompter*³⁰⁵.

Obviamente, isso traria à tona a discussão de autoralidade daquelas imagens, ou seja, como aplicar a lógica de direitos autorais à imagens que são produzidas parte por um software, parte por artistas, sem contar as recentes polêmicas envolvendo o mundo da arte e os artistas digitais, desde os famigerados NFTs³⁰⁶ até as recentes polêmicas no que diz respeito à propriedade intelectual. Um caso em específico que traz algumas das implicações nesse contexto vem de um tribunal em Washington que decidiu que obras geradas por IA não podem ser protegidas por direitos autorais; isso se deu após o pedido do cientista da computação Stephen Thaler ter entrado com ações de patente para registrar

³⁰⁴ Um *rendering* é o processo de gerar uma imagem final ou saída a partir de dados tridimensionais ou modelos digitais. Geralmente é usado em computação gráfica e design para produzir imagens visuais de alta qualidade a partir de modelos tridimensionais. Esse processo é essencial para criar gráficos, animações e visualizações computacionais realistas.

³⁰⁵ *Prompter* é uma nomenclatura usada para os usuários de IAs que digitam os comandos para as máquinas.

³⁰⁶ NFTs, ou *Non-Fungible Tokens* (Tokens Não Fungíveis), são ativos digitais únicos e indivisíveis registrados em uma blockchain. Cada NFT representa a propriedade exclusiva e verificável de um item digital, que pode ser qualquer coisa, desde arte digital e músicas até vídeos, GIFs e até mesmo tweets. Eles são valiosos por sua capacidade de autenticar a raridade e a originalidade de ativos digitais, tornando-os objetos de coleção e comércio no mundo digital. Como nota de rodapé, NFTs estão no centro das discussões sobre propriedade digital e criptomoedas, impactando áreas como arte, entretenimento e tecnologia.

obras em nome de seu sistema, Dabus, que, segundo ele, criou artes "sem qualquer intervenção humana". Mas é possível uma ferramenta artificial gerativa gerar imagens sem humanos? É possível identificar autenticidade e autoralidade em imagens produzidas por IA? Como é possível usar essas ferramentas para construir outros tipos de imagem? Mas, principalmente, isso é arte?

Quero fazer imagens, mas em movimento

O cinema é uma arte jovem, mas já estabelece alguns preceitos em sua produção e feitura, etapas seguidas quase que rigorosamente de forma sagrada para que uma produção se desenvolva. Obviamente que esses passos foram se tornando imprescindíveis com o passar dos anos, conforme eram comprovadas sua eficácia, além das potencialidades técnicas disponíveis em cada época. Mas, de forma geral, uma produção audiovisual se desenrola em três pilares fundamentais: a Pré-produção, a Produção e a Pós-produção, cada um desses recheados de um enorme leque de funções dedicadas a uma miríade de profissionais especializados.

Um cronograma superficial de uma produção audiovisual seria - limitando os processos de venda do projeto para produtoras, e todo o processo de distribuição que, por si só, são enormes procedimentos, que compõem o caminho de uma obra audiovisual - próximo a isso: Roteirização, criação de *storyboards*³⁰⁷, decupagem³⁰⁸, ensaios, construção de sets, escolha de locações, aquisição de objetos de cena, preparação técnica de iluminação e som, maquiagem e figurino, posicionamento de câmera e escolha de lentes, transporte e alimentação de atores e equipe de filmagem, transporte de cartão de memória contendo informações de áudio e vídeo, coordenação de equipe de dublês e efeitos visuais (caso necessário), alocação de princípios de segurança, filmagem, atuação, levar todo o material para a sala de edição, decupagem de material, montagem, edição, adição de efeitos especiais, adição de elementos gráficos, Foley³⁰⁹, dublagem, trilha sonora, mixagem de som, correção de cor, *colour grading*³¹⁰, supervisão final e

³⁰⁷ *Storyboard* é uma série de ilustrações ou esboços que representam visualmente a sequência de cenas em uma história, filme, animação ou projeto multimídia, ajudando na pré-visualização e planejamento da narrativa.

³⁰⁸ Decupagem é o processo de analisar um roteiro ou história em quadrinhos em pequenos segmentos visuais, planejando a sequência de cenas, ângulos de câmera, ações e diálogos para uma produção audiovisual.

³⁰⁹ Processo usado para criar ou recriar sons no audiovisual.

³¹⁰ Processo extremamente importante na fotografia e nas obras audiovisuais, como um todo, que, basicamente, consiste em tirar o melhor proveito da imagem e suas cores com o intuito de criar um estilo único.

divulgação. Isso tudo é um trabalho extremamente longo, árduo e complexo, que demanda muitas mãos no processo, para que seja entregue em nossa frente aquela imagem em nossa tela.

Se as IAs são capazes de identificar, produzir e reproduzir imagens, por que não seriam capazes de fazer isso com as em movimento? Foi então que, utilizando as ferramentas de aprendizado de máquina, nasce o *Deep Fake*³¹¹, esse método faz com que a máquina seja capaz de

utilizar um vídeo enquanto base para que outras imagens de rostos, por exemplo, sejam capazes de "mascarar" o rosto do material original, criando vídeos novos graças à capacidade da simples substituição de rostos por outras faces, seguindo trejeitos e expressões corporais. Isso incide diretamente nas utilizações políticas de imagens de representantes do povo, podendo ser adulteradas ao bel prazer de um usuário, sem muito esforço, ou mesmo a problemática advinda da propriedade intelectual sob a própria imagem de atores e influencers, por exemplo, que a qualquer momento podem ter conteúdos relacionados a sua imagem sem seu consentimento para fins escusos (como a pornografia) e muito menos sem receber devidamente pela utilização de sua imagem para a produção de material audiovisual.

Assim, tendo em vista que temos em nosso catálogo milhares de opções, gratuitas ou não, de ferramentas capazes de produzir alterações em vídeos, imagens e áudios, não seria nenhuma surpresa que isso afetaria a indústria cinematográfica. As presentes greves do WGA (Sindicato de Roteiristas dos Estados Unidos) e do SAG (Sindicato dos Atores), que até o momento da escrita deste texto não tem nenhuma previsão para se encerrarem, escancaram a preocupação com a forma como as dinâmicas de avanço técnico tomam proporções excruciantes diante dos trabalhadores no contexto capitalista. O setor audiovisual é extremamente precarizado e assume cada vez mais uma lógica neoliberal de individualização e concentração de tarefas, a lógica de *filmmaking* e *videomaking*, a qual me insiro enquanto trabalhador do audiovisual responsável pela elaboração de conteúdos em vídeo para plataformas digitais, é uma expressão clara dessa política.

O trabalhador audiovisual fica sobrecarregado ao produzir não só em uma função, mas em todas elas. Em empresas menores e eventos já é um fato, o profissional que, sozinho, é capaz de produzir um bom conteúdo sem o auxílio de uma equipe, é o mais cotado. Dessa forma, ele passa a ser o responsável pela captação de som e vídeo, direção,

³¹¹ Técnica que utiliza recursos e técnicas da inteligência artificial para a manipulação de imagens de modo que pareçam realistas. Um exemplo disso são vídeos de *Deep Fake* de políticos e celebridades.

edição e divulgação. Um trabalho que historicamente cresce como coletivo, assim como a maioria das artes são, agora se encontra encapsulado por uma lógica limitadora, que, usando de muleta os avanços técnicos na produção artística, colocam o trabalhador como um objeto de exploração, que deve seguir e conseguir realizar por si só um trabalho que historicamente não foi possível.

Assim como a produção cinematográfica só se tornou mais popular graças à democratização de sua parafernália técnica anteriormente, as ferramentas de IA seguem essa dinâmica e por isso já assustam os trabalhadores do audiovisual: roteiristas já temem a falta de taxas por reescrita por conta de ferramentas de *Chatbot*, como o *Chat GPT*; atores já temem a perda de seus direitos pela própria imagem, por estúdios já proporem *scans* de corpos em contratos sem prazo determinado para a reutilização desses corpos em 3d em filmes futuros.

Eu, enquanto um artista inserido nesse meio, me vejo profundamente perdido num sentimento de sublime, um medo do que essas ferramentas são capazes e a forma como isso pode nos prejudicar, nos desvalorizar mais do que já somos, das diversas potencialidades negativas que isso pode alcançar. E, claro, também das possibilidades inerentes de fazer com que alguém munido de, somente uma grande ideia, uma criatividade expandida e um baixo senso de autopreservação possa fazer dentro de seu próprio quarto, sem, até mesmo, os grandes orçamentos de Hollywood.

O que sinto é ansiedade. Ansiedade em um estado puro, de anseios vorazes por descobrir o futuro, sofrer por ele e por medo de que esse futuro já esteja mais presente que o previsto, que todo o meu esforço seja em vão, pela minha obsolescência cada vez mais programada para essa indústria que cada dia mais se preocupa com a lógica neoliberal de lucro estratosférico e insustentável da burguesia, encapsulado por uma falácia meritocrática para mover o trabalhador rumo a sua ruína física e mental ao perceber sua existência deslocada a ser uma simples engrenagem de geração de lucro. Isso está tão escancarado que uma só frase exemplifica bem a problemática de estarmos lidando com ferramentas que, por si só, mitigam tempo de trabalho na produção cinematográfica, mas pelo fato de os meios de produção estarem sob domínio burguês, essas máquinas serão usadas para mitigar custos e mastigar empregos. Cada vez mais torna-se explícita a posição de cada um nesse conflito.

Como o CEO de um dos estúdios de cinema de Hollywood revelou categoricamente, quanto à greve "o objetivo final é permitir que as coisas se arrastem até os membros dos sindicatos começarem a perder seus apartamentos e casas". O intuito é

claro e direto, não há preocupação com qualidade artística, emocionar ou tocar o público, o objetivo é explorar uma mão de obra historicamente muito precarizada, salvo algumas exceções que constroem um imaginário errôneo do que é essa indústria e conseguir milhões de dólares em uma só obra de arte. Se formos comparar filmes com pinturas, por exemplo, a rentabilidade de um filme é muito maior para os mecenas da sétima arte do que para investidores do mercado de arte. Por isso é possível ver no horizonte um futuro em que a arte de produzir filmes é individualizar as tarefas em um só artista, para que com auxílio de ferramentas generativas, construa uma obra audiovisual completa. Fruto da democratização e da precarização, mesmo em relação ao próprio lema de Glauber Rocha, enquanto proliferador mór da ideia de democratização da sétima arte, a frase "uma câmera na mão e uma ideia na cabeça", torna-se obsoleta, visto que hoje nem precisamos estar com uma câmera em mãos no processo de feitura do audiovisual, enquanto esse processo estiver sob a ótica do capitalismo, produzir cinema será sempre visto mais como um fazer industrial do que como um fazer artístico.

Dois alemães, uma arte: Mickmumpitz x Benjamin

Mickmumpitz é um youtuber alemão conhecido por fazer tutoriais de produção audiovisual utilizando em seu workflow de trabalho diversas ferramentas de inteligência artificial. Utilizarei um vídeo dele em específico, chamado "*AI generated short film i made in August. So much happened since then*", para relatar como se dá todo o seu processo, que vai desde a produção do roteiro, com o uso do Chat GPT, que sugeriu uma narrativa sobre uma ogra, chamada Cambria, que é atacada por uma fazendeira; usando a ferramenta Crayon e as artes conceituais produzidas no *Midjourney* para fazer o design dos personagens; utilizou o *PIFuHD* para transformar as imagens geradas em objetos 3d; para a dublagem feita por IA, utilizou a plataforma Replica Studio; para as expressões faciais linkadas com a dublagem, ele utilizou a ferramenta Audio2Face da Nvidia; para a movimentação dos corpos dos personagens ele utilizou o *Adobe Mixamo*; para a criação dos cenários e objetos cenográficos ele utilizou o *Midjourney* novamente e o website *3Dphoto.io* para converter essas imagens em objetos reconhecidos como 3d no software de edição e modelagem Blender.

Mickmumpitz condensa em si todas as funções do processo que relatei anteriormente, sem nem precisar sair de sua cadeira e da frente de seu computador, apesar de relatar o procedimento de uma animação, esse processo pode ser adaptado para obras

que passam por uma percepção de *live action*³¹², ou seja, de captações reais, tendo em vista o acervo gigante de material audiovisual nas plataformas e ferramentas generativas. Mas, a dúvida é, essas são obras de arte?

Para Walter Benjamin a obra de arte perdeu seu caráter sagrado conforme se distanciou do culto religioso, essa secularização trouxe uma reconfiguração da forma como vemos a arte, assumindo uma proposição de valoração à autenticidade, ou seja, a obra de arte em seu estado original, o afresco direto do pintor, a escultura singular do escultor, a obra autêntica do artista, visto sua enorme quantidade de cópias e copiadores, o puro, o genuíno, o mais apreciado têm de ser o primeiro, o único. Para Benjamin, isso se perde com a fotografia e se concretiza no cinema, uma morte para a arte, para o artista e para o público, público esse que valoriza cada vez mais a reprodução em relação à produção.

O caráter de encantamento que o público tinha com a obra era dado por sua relação religiosa com a tal, dado pela sensação de estupefação que a arte nos causa junto da tradição relacional do público com a arte ser mediada pela prática religiosa, isso desenvolve no público uma tradição de adoração à arte, vendo nela uma esfera aurática mesmo quando se perde a relação religiosa entre a arte e o público, sendo a Aura uma qualidade de distanciamento fascinante que temos em relação a uma obra de arte, como explica:

O culto foi a expressão original da integração da obra de arte no seu contexto tradicional. Como sabemos, obras de arte mais antigas surgiram ao serviço de um ritual, primeiro mágico e depois religioso. É, pois, de importância decisiva que a forma de existência desta aura, na obra de arte nunca se desligue completamente da sua função ritual. Por outras palavras: o valor singular da obra de arte "autêntica" tem o seu fundamento no ritual em que adquiriu o seu valor de uso original e primeiro. Este, independentemente de como seja transmitido, mantém-se reconhecível, mesmo nas formas profanas do culto da beleza, enquanto ritual secularizado (BENJAMIN, 1984, p. 171).

A partir do escrito por ele só cabe a mim especular o que ele pensaria e diria sobre as artes de IAs, visto que Benjamin não viveu o suficiente nem para ver Ben F. Laposki e Herbert W. Franke fizeram a considerada primeira arte usando computadores em 1952.

³¹² *Live action* refere-se a uma forma de produção audiovisual em que os elementos são gravados com atores reais e cenários físicos, em contraste com formas de animação ou efeitos gerados por computador. É amplamente utilizada na indústria cinematográfica e televisiva para criar filmes, programas de TV e comerciais que envolvem atores atuando em frente às câmeras em configurações do mundo real. O termo é frequentemente usado para diferenciar produções com atores reais daquelas que são totalmente animadas ou criadas digitalmente.

Seguindo o dito por Walter, sobre as obras de arte, a autenticidade que substitui seu caráter ritual, que provém diretamente do contato com o original, que valoriza a obra de arte tocada pelo artista, entra em conflito direto com uma arte puramente produzida através do digital, sem passar pelo meio material.

As artes geradas por IA entram em conflito com a ideia de autenticidade de Benjamin por duas vias, a primeira por sua incapacidade de registro da originalidade e autenticidade, dificilmente sabemos o artista por trás do *prompt* da imagem e damos mais valor à IA que o auxiliou, segundo por que ao utilizar a IA, você obedece à lógica de sua mecânica de funcionamento, a de mescla de imagens com base em seu banco de informações, nenhuma das imagens utilizadas é capaz de ser reconhecida enquanto autêntica através da arte produzida pela IA, porque não valorizam a presença do artista que as produziu inicialmente, ao construir por cima de várias camadas pictóricas uma arte isolada, nova, que esconde em si mesma os retalhos diversos que a produz e somos além disso, incapazes de sabermos quais imagens foram utilizadas no processo o que invisibiliza ainda mais o artista.

Seguindo esse fato as obras de arte perdem esse caráter de genialidade artística, sendo este engolido pela capacidade da ferramenta. O encanto produzido pelas obras permeadas por essas inteligências, cada vez mais se encontra na potencialidade de reprodução dessa reprodução, mais do que da produção em si. Estamos vendo diante de nossos olhos, uma ferramenta capaz de captar e transmitir uma reprodução da realidade a partir de outras reproduções como fotografias e vídeos, é uma extrapolação do conceito de Benjamin. Creio que ele ressaltaria ainda mais o nosso interesse pela reprodução, pela cópia do real, pelo virtual.

Outro fator que creio que seria pontuado é a da perda da autenticidade inerente das obras de arte, que segundo ele precisam ter essa qualidade para que sejam consideradas enquanto obras de arte. Como pode haver tal elevação de uma simples imagem à obra de arte, se qualquer um pode produzir uma? A figura da genialidade artística se esvazia, a democratização técnica, mata aos poucos a figura intocável que um artista carrega, se qualquer um é capaz de fazer aquela obra com um simples digitar de teclas sem demandar muito de seu tempo e esforço, pouco importa quem o faz. Assim como ele fala sobre a diferença entre autor e leitor: "O leitor está sempre pronto a tomar-se um escritor. Com a crescente especialização do trabalho, todos os indivíduos tiveram de se tornar, voluntária ou involuntariamente, especialistas numa dada área, ainda que num sentido menor, assim tendo acesso à condição de autor" (BENJAMIN, 1955).

O público é capaz de atingir o status de artista e ter em suas mãos o aporte necessário para produzir uma obra, o fato da proximidade tão grande entre os conceitos de fazer artístico, de artista e o público, faz com que estes entrem em convergência e o caráter constitutivo de uma obra de arte, que remete ao seu passado tradicional de culto, a aura ou mais recentemente substituído pela autenticidade, se perde completamente em uma arte "feita" por inteligências artificiais generativas.

E se obras de arte podem ser produzidas por qualquer um?

Acredito que diante do estabelecido por Benjamin pode-se perceber o caráter reacionário que ele carrega em suas falas, como alguém que defende que um caráter aurático ou autêntico define uma obra de arte e que por sua vez a reprodução por fugir, da lógica tradicional de contato do público com a obra original, não têm o mesmo valor de uma pintura por exemplo. Assim como distinguiu o cinema de outras formas de arte, o faria com a arte digital com uso de IAs generativas.

Meu problema quanto a definição de arte de Benjamin é que ele baseia sua visão de obra de arte somente a esse caráter de encanto e distância do público, da obra e do artista. Ao seguirmos a definição de arte proposta por Noël Carroll (2010), a arte é todo um produto de criatividade que pode ser reconhecível enquanto uma tradição artística, ao ser enxergado enquanto uma narrativa histórica e não uma ideia fixa de sentido, logo tanto o aspecto técnico da reprodutibilidade e da falência do caráter aurático seriam capazes de destoar fotografia, cinema e vindouramente as artes digitais do conceito de arte.

Pretendo expandir ainda mais o conceito de Carroll, afinal se para ser arte precisamos relacionar uma obra à uma tradição do que é considerado arte socialmente, logo potencialmente toda e qualquer ação humana têm a potência de ser arte, independentemente de qualquer aporte técnico que seja utilizado, a arte sobrepõe o meio técnico pelo qual se manifesta pois não é definida por ele, mas sim pelo aspecto relacional da prática humana expressando-se dentro de uma mídia (seja um corpo, uma tela, um dispositivo, um instrumento, a virtualidade e a realidade) para com outro(s) humano(s) e/ou si mesmo.

Arte, etimologicamente, é definido como capacidade de fazer algo, para a minha proposição creio que é importante reiterar para além do essencialmente definido enquanto arte, que é fazer, a prática humana no geral, assumir o aspecto dialético da arte, assumir o contexto comunicativo e interpretativo que necessariamente a arte carrega, é expandir

o conceito e compreender mais plenamente o que a arte é, para que assim seja possível por consequência entender o conceito de obra de arte.

Toda arte (levando em conta que arte é toda e qualquer prática humana) é capaz de gerar uma interpretação, pois esse é o funcionamento da arte, a relacional, ela não existe enquanto objeto isolado do fazer ou do sentir, ela é ambos e mais diversas relações. Já que tudo é arte, é possível com base no local, contexto histórico, alocação contextual, pessoal, individual, de grupo e todas elas são válidas na construção de uma interpretação única (efêmera ou não), de um objeto artístico, de uma obra.

Durante o processo relacional cria-se um ímpeto comunicativo em todos os artistas (humanos) ao estarem inseridos na arte, que então constroem uma mensagem através de sua obra, o que nos gera um afeto estético e a partir disso construímos uma ideia do que foi apresentado (que é potencialmente mutável) e individualmente nos gera um sentido próprio, que pode ser desenvolvido, convencido e convencionado em massa, porém, não necessariamente constrói uma interpretação correta, pois nem mesmo o entendimento individual do espectador, quanto o entendimento do artista seriam capazes de abarcar a completude da relação artística, mas somente recortes daquela interpretação dessa relação. Pelo fato do ser humano continuar sendo capaz de ter essa experiência artística, a obra de arte ainda resiste e irá resistir enquanto estivermos aqui, pois essa é a nossa lógica natural de existência, somos incapazes de viver fora dessa capacidade, é inerente ao nosso ser.

Sendo assim, todos os objetos produzidos pelas nossas práticas relacionais podem ser considerados obras de arte, o que as IAs fizeram foi democratizar uma produção de um tipo específico de arte e de acesso à mídias distintas para artistas que não tinham potencialmente desenvolvido técnicas para expressar sua arte através dessas mídias. Creio que passaremos por um caráter remodelador das dinâmicas de trabalho, mas que a curtíssimo prazo não serão dizimadas de funções, serão ferramentas utilizadas no trabalho de diversas funções, mas que futuramente ocupará sim, o lugar de diversas profissões, naturalmente que esse é mais um problema do sistema que precariza as relações de trabalho, do que das próprias ferramentas.

Enquanto artista, vejo uma defesa constante dos artistas visuais em relação à obras produzidas por eles que estão sendo utilizadas indevidamente por bancos de dados alheios para a geração de imagens, inclusive as hashtags e diversas postagens no Instagram mostram o movimento de recusa de diversos artistas contra as plataformas de arte feitas por inteligências artificiais generativas, diversos posts com uma sigla "AI" (Artificial

Intelligence) sendo cobertas pelo símbolo de placas de proibição seguidos pela frase "*no to generated AI images*", seguidas pelas hashtags #NoToAI, #CreateDontScrape #HumanMadeArt, postados por perfis como @jonlamart, @megraeart, @richpelegrinoart, @sirgusart, @artbyemilyhare entre muitos outros artistas que defendem uma postura mais ética das empresas com relação aos direitos autorais das obras desses artistas e as formas às quais estão utilizando elas através das ferramentas generativas.

Assim como o que os trabalhadores em greve em Hollywood pedem, os artistas visuais também buscam uma relação menos assimétrica, afinal seus trabalhos estão sendo utilizados sem autorização e sem remuneração e sendo comercializados de uma maneira que é impossível de ser recorrida, por isso entendo que enquanto artista e entusiasta das ferramentas, IAs treinadas através de artes de artistas sem sua permissão é um problema grave de autoralidade e direitos, mas caso a ferramenta seja usada de maneira correta, através de artes remuneradas a artistas contratados para o treinamento da máquina ou caso o acervo seja totalmente sem copyright ou de propriedade da empresa a ferramenta pode ser muito útil e muito bem utilizada na indústria.

Quanto ao alarde de que os trabalhos serão extintos, acredito que não será tão breve assim, na minha concepção o mercado de trabalho é capaz de abarcar todos os profissionais, visto que as habilidades de cada tipo de artista não são as mesmas. Há na minha visão a possibilidade de se criar um artista que a partir de suas técnicas e tecnologias criam algo diferente do tradicional, o *prompter artist* é alguém que desenvolve uma habilidade diferente da do artista convencional de animação e desenho, ele é um descritor, diferentemente do animador 2d que pode ter uma sensibilidade intuitiva de criação de imagens através de contornos, linhas, formas e volumes em constante mudança de posição em determinado amontoado de tempo, mas não em descrevê-la daquele modo, a linguagem pelo qual os dois usam para expressar sua arte é completamente diferente, assim como o seu modal técnico, tal qual um animador 3d que vê e recria dinâmicas de movimento em superfícies virtualmente materializadas e utiliza a criação de imagens em movimento de forma diferente da de ambos anteriores.

Acredito que caso sigamos com a lógica neoliberal regente, potencialmente podemos estar vendo surgir um mercado provável para os artistas, que é exatamente seguindo a ideia do *Human-Made Art* que serviria enquanto valorização de um produto, feito por mãos humanas exclusivamente, engraçado que isso se aplicaria à artistas digitais também, mas aos que não aderem à ferramentas generativas, isso traria um aspecto

"artesanal" de "manufatura" que o neoliberalismo sabe explorar com maestria ao criar um senso de exclusividade em cada obra, como já o faz com esculturas e pinturas fora do digital atualmente. Talvez fique cada vez mais necessário a defesa de uma ideia de autoralidade e propriedade intelectual no meio virtual, o que já foi tentado anteriormente com os NFTs, mas que esbarrou ferozmente na lógica do mercado especulativo da comercialização de arte.

Penso que, por enquanto, as máquinas estão limitadas a um guia, alguém que direcione a visão que ela precisa reproduzir, mas em pouco tempo tudo vai ser reunido em uma IA que será capaz de produzir todos essas operações assim como o processo criativo de escolha, a grande questão será como reagir nesse mundo, quando decidir o porquê e como essas produções podem ser aproveitadas por nós.

Devaneios de um devir artístico em meio virtual

Mas gostaria de suscitar uma discussão, seguindo a lógica da propriedade intelectual no meio das IAs generativas, temos ferramentas capazes de gerar misturas únicas a partir de elementos pré-existentes (imagens, vídeos, sons etc) e a partir de *prompts* (fazer artístico) criam algo novo, inegavelmente isso pra mim é arte, até porque temos práticas humanas em todos os processos que envolvem a produção de imagens por lá e isso não tira a característica de ferramenta ao *Midjourney* por exemplo. Mesmo que a IA fizesse a arte sem um operador, ela ainda sim estaria fazendo arte, seria um processo automatizado de produção que segue o criado por um humano, logo uma ferramenta que segue a produção de arte e que não pode fugir dessa lógica porque ela é uma ferramenta criada por mãos de pessoas, que têm um acervo feito por pessoas e principalmente segue a lógica que nós temos para compreender o mundo, ela aprendeu conosco, através da forma como nos comunicamos e existimos, isso faz com que ela seja tanto obra de arte quanto qualquer outra imagem produzida com alguns prompts.

O que mais faz pensar afinal, que a máquina através de seu acervo imagético gigante construído pela *database* quase que infinita da Internet, consegue mesclar e produzir e reproduzir combinações e criações novas, tal qual o nosso processo artístico de expressão de "cópia" da realidade material, concreta e imaginada, afinal foi assim que nós às programamos, da única maneira que conseguimos compreender o fazer artístico. Mas ela ainda não é capaz de tanger o que agora, nós humanos, já somos capazes de fazer vendo e criando através da imensidão dos nossos sentidos - em algum momento futuro talvez seja possível que ela produza algo que tenha tanta sensibilidade quanto o que nossa

existência estética em relação com o mundo é capaz de produzir. Até que haja um momento crucial em que a arte treinada e a arte humana estejam imperceptivelmente próximas tanto na concepção quanto na aparência. Como a teoria do gosto Frankfurtiana é baseada no *modus operandi* do gosto da classe dominante e da nossa clausura de escolhas no que é produzido tanto enquanto linguagem quanto em opinião já está dado (será que tá?) e apresentado nos estigmas e essa base construída genericamente pelo senso comum das sociedades capitalistas hegemônicas.

Para que a IA consiga ser capaz de produzir o que os humanos são capazes é necessário que ela consiga o repertório constituído por toda a humanidade (o que é capaz de acontecer visto que o aprendizado da máquina é muito mais acelerado exponencialmente que o cérebro humano) durante sua existência e que consiga aprender através de simulações as formas lógicas e contraditórias de como seríamos capazes de existir e se relacionar entre si criando e desenvolvendo nossa experiência estética através da arte a ponto de que haja uma semelhança e verossimilhança tão grande entre o que foi produzido através desses padrões (que ainda mostra que isso tem origens humanas, logo as IAs ainda seriam ferramentas, portanto, ainda seriam nossas obras de arte originalmente) e as IAs se tornariam criadoras de realidades estéticas inteiras baseadas no comportamento humano completo prévio e originário, o único momento em que isso não seguiria essa lógica seria algo que fugisse da lógica compreensiva da estética humana e fosse exclusiva de máquinas, o que por enquanto é incapaz, visto que por enquanto são ferramentas e ainda não é possível que isso obtenha existência alheia ao humano e além do mais, toda sua programação é pensada através da lógica de aprendizagem, linguagem, cultura e comunicação da arte humana.

Mas o momento em que haja uma produção estética que seja próxima ao humano a ponto de que não haja uma diferenciação capaz de perceptível das sensações causadas por uma produção humana e "não-humana"(visto que mesmo que indiretamente ainda seria uma ferramenta criada por humanos, logo seria uma obra humana) aí teremos uma ruptura do conceito de virtualidade e realidade, pois esteticamente estaríamos presenciando fenômenos indiscerníveis, isso seria consequência do fim da tela, essa enquanto conceito de separação entre os meios da realidade e virtualidade. Então a pergunta final, mas existe distinção entre o que é o real e o que é virtual?

Referências

BENJAMIN, Walter. **"A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica"**. In: Obras escolhidas. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARROLL, Noël. **"Art in Three Dimensions"**. Oxford Press, 2010.

MICKMUMPITZ. **"AI generated short film I made in August. So much happened since then"**. Disponível em <https://youtube.com/shorts/ozncZpQE-Ss?si=r0E71BU4Qnh3aC8L>. Acesso em 20 de setembro de 2023

CORAL, Guilherme. **"Estúdios de Hollywood querem falir roteiristas em greve antes de negociar"**. Disponível em <https://observatoriodocinema.uol.com.br/filmes/estudios-de-hollywood-querem-falir-roteiristas-em-greve-antes-de-negociar/>. Acesso em 20 de setembro de 2023

G1. **"Inteligência Artificial: entenda o que está por vir na interação entre homem e máquina"**. Disponível em <https://g1.globo.com/inovacao/noticia/2023/08/05/inteligencia-artificial-entenda-o-que-esta-por-vir-com-as-novas-interacoes-entre-homem-e-maquina.ghtml>. Acesso em 20 de setembro de 2023.

GAVETA, Anderson. **"A explicação definitiva sobre Inteligência Artificial | Gaveta"**. Disponível em <https://youtu.be/dufp9P12qyY?si=bZYvUVRO-dL6lUeZ>. Acesso em 20 de setembro de 2023.

67 Tecnologias digitais – NFT: reprodução técnica através da visão antropológica por Arielle Caroline de Souza Oliveira³¹³

Resumo: A tecnologia digital tem impactado como produzimos arte. Estudos recentes sinalizam que o *Non-Fungible Token* - NFT é uma demonstração de como o capitalismo e a tecnologia estão transformando o aspecto de viver e apreciar arte, seja ao transformar uma arte pré-existente em uma arte digital para Blockchain, seja ao usar a Blockchain como meio de fazer arte usando algoritmos capazes de criar por si só arte (inteligência artificial) através de comandos pré-estabelecidos. Diante dessas novas tecnologias, questiona-se como essas transformações alteram os parâmetros de definição de obra prima. Para tanto, analiso neste trabalho, previamente realizado para a disciplina de Antropologia da Arte, a obra de Picasso “Fumeur V”, que teve sua materialidade íntegra destruída, porém antes da destruição, a obra foi transformada em NFT. Analisando esse acontecido, juntamente com os escritos de Walter Benjamin em “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, algumas reflexões como a sacralidade da arte, originalidade, cópia e a própria conceitualização de obra prima despontaram como possibilidades analíticas sobre o tema. De modo ensaístico, busco levantar algumas delas no presente trabalho, utilizando como aporte bibliográfico literaturas da área da Antropologia que abordam o tema.

Palavras-chave: NFT; Reprodução técnica; Antropologia da Arte.

Introdução

Em 1991, a internet trouxe acesso mundial através da sua conexão de rede. Nesse mesmo ano Stuart Haber e Scott Stornetta lançaram a base para uma tecnologia chamada de *Blockchain*, uma tecnologia de contabilidade distribuída, capaz de fornecer um meio para documentar transações de qualquer *token* em sua rede. Estavam propondo um procedimento capaz de carimbar digitalmente qualquer documento através do uso do *hash*. A proposta deles era abordar a questão da confiança, autenticidade, autoridade e propriedade na documentação digital.

O NFT é uma sigla que vem do inglês *Non fungible Token*, sua tradução é “Token não fundível”. É, portanto, um tipo de ativo digital que apresenta a propriedade de

³¹³ Ensaio elaborado para a disciplina de Antropologia da Arte/UFSC no ano de 2022.

unicidade de um item, um meio divulgado como transparente e economicamente viável de troca e venda flexível. Dentre os pontos positivos daqueles que argumentam favoravelmente sobre o ativo, estão o fato de que artistas que vendem seus trabalhos dessa forma, vendem diretamente aos seus clientes, sem a necessidade de incluir terceiros ou casas de leilão, além de possuírem a propriedade intelectual e criativa da obra. Os NFTs têm por propriedade os chamados “contratos inteligentes”, segundo os quais cada vez que essa obra é repassada, o criador recebe royalties. Pode ser rastreado através do *hash*, que é um código único que mistura números e letras que atuam como autenticador de uma obra produzida como *Token* não fundível. Em resumo, os NFTs funcionam como documento que testifica que a obra existe, que pode ser rastreada e que tem um proprietário.

Esse modo de arte digital tem funcionado como receptáculo de apreciadores de novidades no mundo da arte por causa das mídias e influenciadores que trazem holofotes para a obra. Tal meio de arte digital, apesar de não precisar desses holofotes para funcionar, beneficia-se da atenção da mídia, pois quando se tornam virais, sua visibilidade aumenta e conseqüentemente atrai compradores, gerando um aumento no seu valor de mercado. A mídia, nesse sentido, cumpre um papel significativo nesse mercado.

O NFT é um produto social no contexto capitalista contemporâneo sendo, portanto, influenciado pela demanda de mercado, compra e venda, bem como o trabalho criativo associado a ele.

Com base nas considerações expostas anteriormente, o presente trabalho almeja uma compreensão mais aprofundada no debate concernente à noção de aura, originalidade e autenticidade no contexto das imagens reproduzidas por meios técnicos. O enfoque recai sobre a obra "Fumeur V" de Pablo Picasso, tendo sua integridade quase que totalmente destruída, para se tornar um *Non Fungible Token* (NFT). Porém, quando o grupo percebeu que as cinzas do desenho ainda mantivera parte do desenho original, um segundo token foi criado. Essa transformação de arte física para digital levanta questões interessantes que esse trabalho buscará compreender melhor, amparando-se substancialmente nos princípios delineados por Walter Benjamin em 1936 na sua obra “A Obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”.

O caso da tokenização de “Fumeur V” de Pablo Picasso

Em 2021, um grupo de artistas anônimos dos Estados Unidos chamado Fractal Studios, comprou a obra “Fumeur V”, uma gravura de 1964 do Picasso, com objetivo

autodeclarado de eternizá-lo digitalmente. Através de um projeto chamado “The Burned Picasso”, queimaram a obra para transformá-la no ativo digital - NFT. De modo provocativo, filmaram toda a ação e, paradoxalmente, queimaram-na para preservá-la. Abaixo segue as imagens do quadro original (Figura 1) e imagem do quadro queimado (Figura 2):



Figura 1 – Fumeur V

Fonte: <https://arteref.com/exposicoes-e-eventos/metaverso-brasileiro-recebe-nft-originaria-de-picasso/>.

Acesso em: 23 set. 2023.

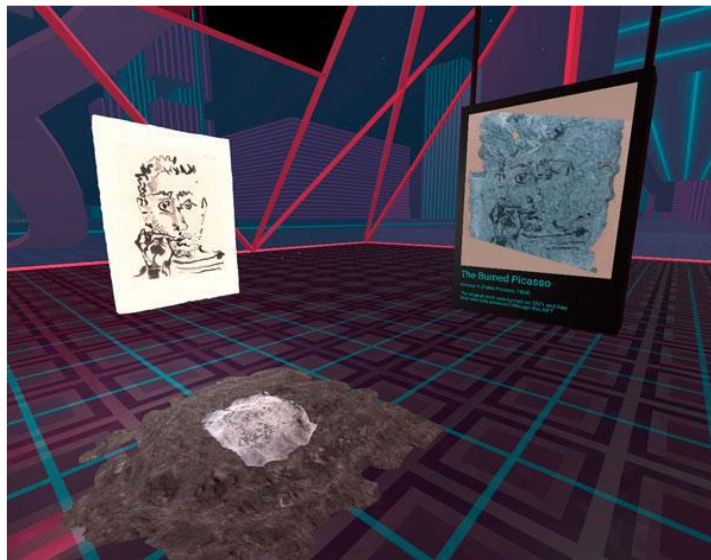


Figura 2 – Exposição realizada no Metaverso Xepa-World de “The burned Picasso”

Fonte: <https://arteref.com/exposicoes-e-eventos/metaverso-brasileiro-recebe-nft-originaria-de-picasso/>.

Acesso em: 23 set. 2023.

Na Figura 2, registra-se a exibição em uma galeria virtual de arte do Metaverso Xepa.World, em 2022, de ambas as versões - original e queimada - transformadas em NFT. Além disso, a exposição contou com uma instalação própria, no Metaverso, para remontar à performance onde o quadro foi queimado.

A obra de Pablo Picasso é mundialmente conhecida, marcada pela sua utilização inovadora da forma, da cor e da perspectiva. Entre as suas preciosas obras-primas encontra-se o "Fumeur V", uma representação impressionante de um fumante que constitui um testemunho da linguagem visual única de Picasso. Esta peça, caracterizada pelas suas pinceladas arrojadas e tons vibrantes, leva o espectador a uma narrativa que é simultaneamente pessoal e universal, mergulhando nas nuances da natureza humana e no dinamismo social do seu tempo. No entanto, "Fumeur V" entrou recentemente na plataforma de arte mais inovadora e controversa do século XXI: o reino dos Tokens Não Fungíveis (NFTs). A tokenização de "Fumeur V" provocou uma mudança sísmica na forma como percebemos, valorizamos e interagimos com a arte. Esta transição não se trata apenas de transfigurar uma peça física para um formato digital; reflete o poder transformador da tecnologia e o seu potencial para mudar o mercado da arte.

O advento dos NFTs transformou o mundo da arte, introduzindo uma plataforma digital que permite que a propriedade da arte seja verificável e rastreável. Para os entusiastas da tecnologia do NFT, ao ser tokenizado, o "Fumeur V" expandiu o seu alcance para além dos mercados de arte tradicionais, apelando a uma nova geração de aficionados da arte digital. Para eles, a tokenização traz um novo significado à arte e ajuda a preservar o legado de Picasso na era digital. À medida que continuamos a testemunhar a confluência de arte e tecnologia, a transformação de "Fumeur V" num NFT é um testemunho da dinâmica da aquisição e consumo de arte na "era digital".

A arte na sua era pós-aurática

A arte digital num panorama contemporâneo é entendida no contexto do seu tempo. Segundo Rodrigues (2012 apud. Magaldi;Aldabalde, 2021)

A Arte Digital usa a tecnologia digital sob a forma de um processo. Por seu lado, a tecnologia funciona como uma ferramenta ao serviço da capacidade artística e criativa, é um veículo que potencia o aparecimento de novas formas de expressão artística. Nesta ambivalência, se auto-realiza uma arte de âmbito especificamente tecnológico, somente entendida e fazendo unicamente sentido no panorama da arte contemporânea (RODRIGUES, 2012: 9-10).

Com as inovações digitais, consolidou-se uma arte elaborada em computador e residente no ciberespaço e que é compreendida dentro do tempo. Nesse contexto, em uma época em que as obras de arte podem ser reproduzidas digitalmente com questionáveis perda de qualidade ou fidelidade, pode-se contestar se a *aura*, em termos benjaminianos, pode existir em formas de arte reproduzidas digitalmente, como os NFT.

O sociólogo alemão Walter Benjamin (1994), no século XX, cunhou o termo "aura" para descrever a presença ou essência única que se sente quando se encontra uma obra de arte original. Um exemplo comum para exemplificar a aura seria as pessoas que vão ao museu do Louvre na França para contemplar a Mona Lisa de Da Vinci. Embora essa mesma obra possa ser vista online através de buscadores como o Google ou até mesmo impressa em livros e revistas, há uma singularidade na experiência de colocar-se frente a obra, algo dito por Benjamin como sagrado. A sacralidade da obra de arte está justamente na sua unicidade e não reprodução, como se naquela obra estivesse imbuído um “Mana”, o que ele chama de aura, algo que simbolicamente atribui características sagradas e devotas a partir de sua originalidade.

O conceito de aura, por sua vez, aparece atrelado a um segundo conceito na obra de Benjamin: a reprodução. O conceito de reprodução de Walter Benjamin centra-se na produção em massa e no seu impacto nas formas de arte tradicionais. Defende que a reprodução técnica retira de uma obra de arte a sua originalidade e aura, ao disponibilizar inúmeras cópias a um público mais vasto. Embora Benjamin tenha se concentrado principalmente em reproduções físicas, como filmes ou fotografias, aqui há uma tentativa de alargar a empregabilidade desse conceito para incluir formas de arte digital como os NFTs.

Nesse sentido, a primeira questão que levanto, articulando ambos os conceitos supracitados, é se seria a obra transformada num ativo digital ainda passível de ser considerada uma obra prima, visto que ela é uma cópia de uma obra; paradoxalmente, porém, uma vez que a obra da qual ela se originou foi destruída, torna-se não apenas uma cópia, mas uma outra obra única, considerando que um NFT é associado a um conjunto de dados exclusivos conhecido como token, um código singular que não pode ser replicado, dada a impossibilidade dos algoritmos da *blockchain* de gerar um token idêntico em mais de uma ocasião. Seria essa obra apenas um commodity digital ou manteria ainda sua forma singular e autêntica?

Walter Benjamin apresenta uma compreensão perspicaz da redefinição da experiência artística. No centro do seu discurso está a "Aura", que como já introduzido, o autor descreve como uma característica não quantificável que liga uma obra de arte ao seu contexto original, imbuindo-a de um sentido de autenticidade e singularidade. Segundo Benjamin, “[...] a reprodutibilidade técnica da obra de arte modifica a relação da massa com a arte. Retrógrada diante de Picasso, ela se torna progressista diante de Chaplin. (1994 p.188)”. Ou seja, a relação que as pessoas têm com a arte é moldada a

partir de como essa obra é tecnologicamente reproduzida, e isso influencia como se aprecia arte e as atitudes do público em relação às diferentes formas de expressão artística. O advento e a proliferação da reprodução técnica, argumenta, perturbaram esta aura, separando a obra de arte do seu contexto original e tornando-a reproduzível, transformando assim a forma como encontramos, percebemos e consumimos arte.

Atualmente, ao entrarmos na era digital, as teorias de Benjamin ganham uma relevância renovada. Com o aparecimento de formas de arte digital, como os Tokens Não Fungíveis, os conceitos de reprodução técnica e aura foram ainda mais alargados em seus limites. Os NFTs, ao contrário das formas de arte tradicionais, são uma tecnologia digital, diante da qual a reprodução instantânea coloca questões únicas sobre a natureza da arte, a autenticidade e o valor. Neste contexto digital, a aura de uma obra de arte não está ligada a uma presença física, mas aos metadados digitais que verificam a sua originalidade e propriedade. Com o advento da reprodução técnica, a arte emancipou-se da sua "dependência parasitária do ritual", como sublinhou Benjamin (1994). A obra de arte se desvincula de um papel tradicional de servir como expressão única e ritualística da cultura, não sem implicações preocupantes, levando a diluição da aura e a massificação das obras de arte através de mecanismos capitalistas-tecnocráticos.

Retornando a discussão anterior, ao analisar a destruição da obra material da “Fumeur V” de Picasso e transformando-a em NFT, remontamos aos escritos de Walter Benjamin (1994), segundo o qual:

Mesmo na reprodução mais perfeita falta uma coisa: o aqui e agora da obra de arte – a sua existência única no lugar em que se encontra. É, todavia, nessa existência única, e apenas aí que se cumpre a história à qual, no decurso da sua existência, ela esteve submetida. Nisso, contam tanto as modificações que sofreu ao longo do tempo na sua estrutura física, como as diferentes relações de propriedade de que tenha sido objecto. Os vestígios da primeira só podem ser detectados através de análises de tipo químico ou físico, que não são realizáveis na reprodução; os da segunda são objecto de uma tradição que deve ser prosseguida a partir do local onde se encontra o original. (1994, p. 167)

Ao destruir a obra de arte, as modificações físicas ao longo do tempo são perdidas, ainda que sejam seus desgastes ou restauros, essas mudanças fazem parte da obra e são aspectos importantes da história da obra de arte. A história completa de uma obra de arte só pode ser compreendida plenamente quando se considera sua existência única no tempo e no lugar em que ela está originalmente localizada. Isso envolve não apenas sua aparência física, mas também sua jornada ao longo do tempo, ou seja, a sua vida social.

O grupo que queimou a obra de Picasso achava que fazendo isso atribuiria mais valor à obra, dando uma qualidade de única, que estariam eternizando-a. Porém, para isso acontecer duas obras foram criadas: uma a partir da tentativa de sua destruição e a outra como substituta que se tornaria obra prima.

Assim, queimando a original, estaria-se conferindo valor à obra. É questionável, contudo, como se daria a valorização de algo destruindo-o numa cadeia de digital que não temos total controle. Acontece, aqui, uma mudança de valor perceptível, numa geração que vive na era das tecnologias serem capazes de queimar uma obra original para criar um NFT a partir dessa destruição. Por um lado, é autêntico porque outra peça foi criada com restos queimados, mantendo certos traços, por outro lado, trata-se de uma obra editada. Assim, mesmo sendo de autoria do Picasso, agora passa a ter a coautoria desse grupo de artistas anônimos, uma vez que inteferiram radicalmente e de forma material na obra. Nesse sentido, a natureza da arte passa por uma metamorfose que expressa a era pós-aurática, na qual a reprodução massificada das coisas leva à perda do valor de culto, substituindo por um valor estético e adaptável à cultura digitalizada de rápida transformação.

Considerações finais

Em conclusão, as teorias inovadoras de Walter Benjamin em torno do fenômeno da reprodução técnica e do conceito de "aura" oferecem perspectivas críticas sobre a forma como a cultura digital transformou a nossa experiência e interação com a arte. Estas ideias tornam-se particularmente pertinentes na era dos token não fungíveis (NFTs), anunciando um novo paradigma no mercado da arte, em que os artefactos digitais podem possuir uma autenticidade única. Segundo Benjamin (1994)

O conceito de aura permite resumir essas características: o que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte é sua aura. Esse processo é sintomático e sua significação vai muito além da esfera da arte. Generalizando, podemos dizer que a técnica de reprodução destaca do domínio da tradição o objeto reproduzido. Na medida em que ela multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência serial. E, na medida em que essa técnica permite à reprodução vir ao encontro do espectador, em todas as situações, ela atualiza o objeto reproduzido. Esses dois processos resultam num violento abalo da tradição, que constitui o reverso da crise atual e a renovação da humanidade. (BENJAMIN, 1994, p. 168-169)

As ideias de Benjamin levam-nos a questionar o que significa realmente possuir uma obra de arte no domínio digital, onde a duplicação é infinita. A sua ideia de "aura" - a presença única que uma obra de arte possui no seu contexto original - torna-se altamente relevante quando consideramos a natureza replicada, mas "original" dos NFTs. De repente, encontramos-nos numa era pós-Benjamin em que a "aura" evoluiu para além das suas origens físicas para habitar o digital, estabelecendo um sentido tangível de singularidade e autenticidade no mundo virtual.

A tecnologia digital tem mudado a forma como produzimos arte. O NFT é uma demonstração de como o capitalismo e a tecnologia estão transformando nosso aspecto de viver e apreciar arte. Seja transformar uma arte pré-existente em uma arte digital para blockchain ou usar a blockchain como meio de fazer arte usando algoritmos capazes de criar por si só arte (inteligência artificial) através de comandos pré-estabelecidos. Esta transição, ao mesmo tempo que promove algo visto como inovador, também reforça a fronteira entre o criador e a criação. À medida que avançamos na era digital, a complexa interação entre acessibilidade, originalidade e criatividade no domínio facetado da arte continua a desafiar e a redefinir as nossas percepções.

Referências

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. **Obras escolhidas**: Magia e técnica, arte e política. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

EQUIPE EDITORIAL. **Metaverso brasileiro recebe NFT originária de Picasso**. Disponível em <https://arteref.com/exposicoes-e-eventos/metaverso-brasileiro-recebe-nft-originaria-de-picasso/>. Acesso em: 23 set. 2023.

RODRIGUES, Marcelo Andrade. **Arte digital**. Universidade Nova de Lisboa.2012. Disponível em <https://run.unl.pt/bitstream/10362/8734/1/ARTE%20DIGITAL.pdf>. Acesso em: 23 set. 2023

68 Big Tech VS Estado: as práticas informacionais a partir dos ataques as escolas no Brasil por Silvia Rocha Walz³¹⁴

Resumo: A tragédia ocorrida no Colégio Estadual Professora Helena Kolody, no município de Cambé, Paraná, em 19 de junho, foi um evento que abalou profundamente a comunidade local e o país. A tragédia revisitou questões cruciais sobre o papel das grandes empresas de tecnologia - as chamadas *big techs* - na criação e disseminação de informações e noções de privacidade, liberdade e controle, bem como as formas de contestação e negociação das práticas informacionais. Esse trágico episódio trouxe impactos em diferentes esferas da vida e levantou questões de como a crescente influência e onipresença das *big techs* têm se tornado uma característica marcante da era digital em que vivemos, moldando não apenas como nos comunicamos e consumimos informações, mas também influenciando o cenário político e social. Neste projeto pretendo analisar a função das plataformas digitais e o impacto do capitalismo de vigilância na geração e propagação de informações compreendendo de que maneira isso impacta conceitos como privacidade, liberdade e controle. Além de voltar meu olhar para as formas que as práticas de vigilância estão sendo usadas por governos, corporações e outros atores para consolidar o poder e restringir a liberdade. Tenho como objetivo também explorar o papel das mediações digitais na coleta e uso de dados pessoais, bem como as formas de resistência e adaptação às práticas de vigilância e regulação das *bigtechs*.

Palavras-chave: *bigtechs*; estado; vigilância; cambé; regulação.

A tragédia ocorrida no Colégio Estadual Professora Helena Kolody, no município de Cambé, Paraná, em 19 de junho, foi um evento que abalou profundamente a comunidade local e revisitou questões cruciais sobre políticas governamentais, regulamentações, disputas de poder e as formas de relação na sociedade contemporânea. Neste trabalho, analisarei o possível impacto dessa tragédia em diversos aspectos, com destaque para o papel das grandes empresas de tecnologia, as chamadas “*big techs*”. A crescente influência e onipresença das *big techs* têm se tornado uma característica

³¹⁴ Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC).

marcante da era digital em que vivemos, moldando não apenas como nos comunicamos e consumimos informações, mas também influenciando o cenário político e social.

A infraestrutura cibernética se tornou um sistema complexo e abrangente ao longo do tempo, sendo caracterizada por sua extensividade no espaço, o que significa que sua presença e alcance têm se expandido cada vez mais, além que sua evolução que tem sido rápida e constante. De maneira capilarizada, essa infraestrutura tem se penetrado em todas as áreas da sociedade e da vida cotidiana. Por um lado, enquanto impacta na sociedade através da sua lógica e sua forma de operar e funcionar, ela tem gradualmente afetado e contaminado outras esferas da vida humana. Essa contaminação significa que os princípios e as influências dessa infraestrutura se espalharam para além do seu próprio âmbito e afetam a infraestrutura global de mercados e logística, bem como a vida pessoal e íntima dos indivíduos.

Nesse contexto, torna-se relevante compreender de que maneira essas gigantes da tecnologia podem estar envolvidas nas dinâmicas sociais e políticas após um evento tão impactante como o ocorrido em Cambé. Ao explorar o possível impacto das políticas governamentais e regulamentações após a tragédia, podemos vislumbrar como as autoridades reagem a incidentes dessa natureza e como buscam prevenir ocorrências futuras. Além disso, será analisada a influência das *big techs* em relação às políticas de segurança e bem-estar nas plataformas digitais e como essas empresas podem ser responsabilizadas ou cobradas por suas ações no contexto dessa tragédia. A disputa de poder também desempenha um papel significativo nesse cenário. Conflitos de interesse entre diferentes atores, como governos, empresas de tecnologia e grupos sociais, podem se intensificar à medida que surgem discussões sobre responsabilidades, transparência e controle da informação. A presença das *big techs* como intermediárias na disseminação de informações e seu papel na construção das narrativas sociais tornam-se questões de grande relevância.

Este artigo visa lançar luz sobre as complexas interconexões entre tragédias como a ocorrida no Colégio Estadual Professora Helena Kolody e os desdobramentos nas políticas governamentais, regulamentações, disputas de poder e relações na sociedade atual, com enfoque especial no papel desempenhado pelas *big techs*. Nesse caso em especial, veremos como grupos no Telegram permitiram interação entre membros, compartilhamento de mensagens e conversas em grupo, e como forma de divulgação unidirecional de conteúdo.

Veremos também que em paralelamente a esse cenário, a PL2630/2020, conhecida como PL das Fake News era apresentada visando combater a disseminação de informações falsas e desincentivar ações coordenadas que incitavam a violência e o ódio. Ao mesmo tempo, autoridades buscavam lidar com o problema das fake news e dos ataques às escolas, o aplicativo de mensagens Telegram, disseminava mensagens contrárias a PL a seus usuários. Com isso, surgem questões sobre a responsabilidade das plataformas e a necessidade de regulamentações mais efetivas para conter o uso dessa tecnologia nesses contextos.

O uso do Telegram para disseminar mensagens contrárias à proposta de lei, revelou os desafios enfrentados pelas autoridades na tentativa de regulamentar o uso da tecnologia no ambiente digital, onde a responsabilidade das plataformas digitais ressurtem. Questionamentos sobre a postura das empresas em relação ao conteúdo que circula em suas plataformas, assim como a necessidade de estabelecer mecanismos mais efetivos de moderação e controle para evitar abusos. As *big techs*, como intermediárias na disseminação de informações, têm sido cada vez mais cobradas a assumirem um papel ativo na contenção da desinformação e da manipulação de seus serviços.

Assim, o presente artigo se debruçará nas teorias de Pierre Clastres em *A Sociedade contra o Estado* (1978) e *A questão do poder nas sociedades primitivas* (2004) para problematizar a relação entre poder, tecnologia digital e governança, nos questionando como a infraestrutura cibernética pode afetar as dinâmicas sociais e políticas. Ainda, as contribuições de Michel Foucault em *Segurança, território, população* (2008), nos auxiliam nas discussões de como a infraestrutura cibernética e as *big techs* estão implicadas no exercício do poder e no controle social, bem como nas estratégias de governança em relação à disseminação de informações e comportamentos online. Por fim, utilizo o artigo *Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal* (2019) da antropóloga Leticia Cesarino, para refletirmos como a infraestrutura cibernética pode ser utilizada como uma ferramenta política e ideológica para moldar as narrativas sociais.

As políticas governamentais e a disputa de poder

Quando falamos do papel do Estado na regulamentação das *big tech*, devemos primeiramente entender qual o papel e a responsabilidade do Estado em regular o poder dessas grandes empresas de tecnologia. Nessa primeira parte do artigo, planejo traçar um panorama histórico das principais ações governamentais e regulatórias que impactaram

as big techs ao longo do tempo. Assim como discutir os desafios enfrentados pelo Estado na criação de políticas e regulamentações eficazes e éticas para o setor tecnológico, incluindo a necessidade de equilibrar a inovação e o controle. Para isso, recuperando a teoria de Clastres, podemos compreender a questão do poder em sociedades que evitam a emergência de um Estado centralizador. O autor possui diversas contribuições que nos fazem pensar não apenas a noção de poder, mas também a existência e a inexistência de um Estado. Ele explica que nas sociedades primitivas, o poder é distribuído em várias instituições e níveis sociais. Isso porque:

As sociedades primitivas são sociedades indivisas (e por isso cada uma se quer totalidade una): sociedades sem classes — não há ricos exploradores dos pobres —, sociedades sem divisão em dominantes e dominados — não há órgão separado do poder. É o momento agora de tomar totalmente a sério essa última propriedade sociológica das sociedades primitivas. A separação entre chefia e poder significa que nelas a questão do poder não se coloca, que essas sociedades são apolíticas? A essa questão, o "pensamento" evolucionista — e sua variante aparentemente menos sumária, o marxismo (engelsiano, sobretudo) — responde que é realmente assim e que isso se deve ao caráter primitivo, isto é, primário dessas sociedades: elas são a infância da humanidade, a primeira idade de sua evolução, e, como tais, incompletas, inacabadas, destinadas, portanto, a crescer, a tornar-se adultas, a passar do apolítico ao político. O destino de toda sociedade é sua divisão, é o poder separado da sociedade, é o Estado como órgão que sabe e diz o bem comum a todos, que ele se encarrega de impor (CLASTRES, p 75).

A crítica ao evolucionismo que Clastres enfatiza acima, destaca a visão existente de que essas sociedades se encontram em estágios inferiores ou incompletos de desenvolvimento, onde o seu destino seria apenas a de evoluir para formas mais complexas de organização social, como os Estados modernos. Pensando analogamente a concentração excessiva de poder nas mãos das *big techs*, podemos entender aonde se encontra o problema da ausência de regulamentações pelo Estado. A distribuição mais equitativa de poder, garante que nenhuma empresa privada ou grupo, exerça controle absoluto sobre a esfera digital. Clastres destaca ainda que nas sociedades primitivas, o poder político não está vinculado ao poder econômico. Da mesma forma, a regulamentação das *big techs* deve evitar que seu poder financeiro influencie, indevidamente, o processo político, a tomada de decisões ou até a formulação de políticas governamentais e de regulação.

Quais são as funções do chefe, não mais como representante de seu grupo nas relações exteriores com os estrangeiros, mas em suas relações internas com o próprio grupo? É evidente que, se a comunidade o reconhece como líder (como porta-voz) quando afirma sua unidade em relação às outras unidades, é que ele possui um mínimo de confiança garantida pelas qualidades que manifesta precisamente a serviço de sua sociedade (CLASTRES, p 74).

Esse é um bom exemplo de como a garantia de que grandes empresas respeitem a privacidade dos usuários e protejam seus dados contra usos indevidos, deve ser feita pelo Estado. Ao ser ele que detêm o papel de porta-voz dos interesses coletivos, o Estado desempenha um papel fundamental semelhante ao do chefe em relação à comunidade. Ele é o responsável por garantir que as grandes empresas de tecnologia atuem de maneira ética e responsável em suas relações com os usuários e a sociedade na totalidade.

Entretanto, no cenário digital são as *big techs* que atuam como líderes e mantêm uma relação de confiança com seus usuários, e essa confiança é baseada nas qualidades que as empresas manifestam em suas ações e serviços prestados. Assim como o chefe ganha prestígio na comunidade por suas ações e dedicação ao bem-estar do grupo, as *big techs* deveriam demonstrar responsabilidade, transparência e comprometimento com os usuários. Essa regulamentação também deve envolver toda a sociedade e garantir transparência nos processos de formulação de políticas relacionadas à tecnologia e comunicação. Nos últimos anos, o crescimento exponencial das *big techs* desencadeia uma crescente disputa de poder entre essas empresas e o Estado. Essa competição pelo controle do cenário digital tem implicações significativas para a sociedade em diversos aspectos. À medida que as *big techs* alcançaram uma posição dominante no mercado, elas adquiriram uma enorme influência sobre a economia e a vida das pessoas, afetando várias esferas da vida dos indivíduos.

Estamos apenas começando a compreender as profundas mudanças que as mediações digitais vêm provocando não apenas na política e na produção do conhecimento, mas em todas as esferas da vida – com efeito, como essas fronteiras entre esferas têm se tornado cada vez mais confusas (CESARINO, p 551).

Além de acumularem um poder de mercado sem precedentes, as *big techs* muitas vezes alcançando o status de monopólio ou oligopólio em determinados setores. Essa concentração de poder traz mais do que apenas implicações econômicas, mas a sua influência também se estende para questões de privacidade dos usuários. A coleta, o processamento e o uso desenfreado dos dados pessoais de quem habita o espaço virtual,

controlam, influenciam e se tornam grandes holofotes da disseminação de desinformação para manipulação da opinião pública. Analisando esse cenário sob os argumentos trazido por Clastres em *A sociedade contra o Estado*, veremos que o autor irá questionar o motor da transformação maior que culminaria na instalação do Estado. Para ele, o surgimento do Estado está relacionado à emergência de uma propriedade privada previamente estabelecida. Esta, é envolvido por uma apropriação de recursos e bens por um grupo, fazendo com que o Estado seja criado como um representante, garantindo seus interesses.

Articular o aparecimento da máquina estatal com a transformação da estrutura social leva somente a recuar o problema desse aparecimento. É então necessário perguntar por que se produz, no seio de uma sociedade primitiva, isto é, de uma sociedade não-dividida, a nova divisão dos homens em dominantes e dominados. Qual é o motor dessa transformação maior que culminaria na instalação do Estado? Sua energia sancionaria a legitimidade de uma propriedade privada previamente surgida, e o Estado seria o representante e o protetor dos proprietários (CLASTRES, p 142).

Essa disputa de poder entre as *big techs* e o Estado como órgão regulador vem sido travada há alguns anos não só no Brasil, como no mundo todo. Em 2020, o Supremo Tribunal Federal (STF) abriu um inquérito para investigar a disseminação de notícias falsas e ameaças aos membros da Corte. O Inquérito das Fake News, como ficou conhecido, intimou as grandes empresas de tecnologia, a fornecer informações sobre contas e perfis suspeitos de propagar informações falsas e realizar ações contra essas contas. Ainda anterior a esse episódio, a Lei nº 13.709/2018, conhecida como Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD) foi aprovada, entretanto, com vigência apenas a partir de 2020), e estabeleceu regras para o tratamento de dados pessoais no Brasil, visando proteger a privacidade dos usuários e impor responsabilidades às empresas. Algumas das ações que o governo brasileiro vem discutindo nos últimos anos, é a possibilidade de taxar serviços digitais oferecidos por essas empresas, como parte dos esforços para regulamentar suas atividades e garantir maior arrecadação de impostos. Entretanto, mesmo que tenha aumentando significativamente os debates sobre a necessidade de regulamentação das redes sociais, em destaque para evitar os discursos de ódio, questões como essas também levantam discussões acerca da liberdade de expressão nesses ambientes.

As dinâmicas entre *big techs* e o Estado

Nas discussões a seguir, planejo abordar as práticas de moderação de conteúdo adotadas pelas empresas de tecnologia e seus impactos nas questões de desinformação e do discurso de ódio. A luz da teoria de Michel Foucault, podemos ver como essas empresas de tecnologia, ao moderarem o conteúdo em suas plataformas, exercem uma forma de poder disciplinar, decidindo quais informações e discursos são permitidos e quais são excluídos. Ou seja, ao assumirem o papel de definir os limites do que é aceitável ou não, elas estão em constante disputa de definir o que é considerado discurso de ódio e o que é desinformação nesse ambiente. A partir do conceito de governamentalidade de Foucault, diversas práticas de moderação de conteúdo por essas big techs, podem ser associadas como reguladores de narrativas e do comportamento online.

Por esta palavra, "governamentalidade", entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por "governamentalidade" entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de "governo" sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por "governamentalidade", creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco "governamentalizado". (FOUCAULT, p 143)

Nesse caso, são as *big techs* que assumem o papel de governar as condutas das pessoas, através da moderação de conteúdo, do algoritmo e das próprias estratégias de controle e regulamento do comportamento, ditando quais discursos são permitidos ou excluídos. A concentração de poder nas mãos dessas empresas privadas, além de agirem em prol de interesses particulares e econômicos, podam determinados discursos e privilegiam outros sem que haja responsabilidade ou vigilância sobre o que está sendo divulgado em grande escala. Isso porque as agências algoritmas ao interagirem em loops cibernéticos intensos e penetrantes com a cognição dos usuários, seleciona certas potencialidades cognitivas em detrimento de outras, como aponta Cesarino:

A potência fractalizadora observada no caso brasileiro diz respeito, ainda, à extraordinária capilaridade propiciada pela universalização recente dos smartphones, e particularmente do aplicativo WhatsApp no país — nenhum dos quais estava extensivamente disponível para todos os segmentos populacionais na eleição presidencial anterior (CESARINO, p 535).

Pouco tempo após a tragédia ocorrida no Colégio Estadual Professora Helena Kolody, vídeos do autor do ataque começaram a circular em diversas redes sociais. O Telegram, apesar de possuir uma política de denúncia e moderação, ela é parcial, pois após receber uma denúncia de conteúdo considerado ilegal e violar as diretrizes do aplicativo, ele nem sempre remove imediatamente o conteúdo de circulação. Outro ponto que torna o aplicativo um ambiente propenso à disseminação de informações não verificadas, desinformação e até mesmo conteúdo questionável, é a dinâmica em torno dos grupos e canais abertos. No Telegram, é possível criar grupos e canais públicos, o que permite que os usuários compartilhem informações e conteúdos com um amplo público sem uma moderação rigorosa. Essa característica possibilita a criação de canais abrangendo diversas temáticas, incluindo aqueles relacionados a extremismo de direita, grupos que promovem pornografia infantil e atividades terroristas.

As tecnologias do ódio operam com força pelas mídias digitais, ligando o ódio à desinformação, a intencionalidade da criação de notícias fraudulentas e enganosas (popularmente denominadas de fake news) para obtenção de vantagens econômicas e políticas, podendo ser constatada uma instrumentalização específica do ódio como modelo de negócio e monetização. Operadas a nível transnacional, essas tecnologias do ódio configuram, nos dias atuais, a existência de uma mídiósfera extremista que atua sob a forma de guerra ativa. A criação de mensagens de ódio segmentadas para a população, de forma sistemática e constante, intenciona mobilizar certos medos e ressentimentos, assentando-se na própria ação orgânica dos seguidores para fomentar as comunidades de ódio (DUNKER; RODRIGUES; SOLANO *et al.*, p. 25).

Estudo de Caso: Ataques às Escolas em Cambé, Brasil e o Projeto de Lei das Fake News

Recapitulando os fatos do episódio em Cambé, conforme a Associação de Professores da UFPR (Apufpr), o responsável pelo ataque havia gravado um vídeo usando uma “siege mask”, considerada a *cara do novo fascismo*. É o mesmo tipo usado em pelo menos outros 3 casos que deixaram vítimas esse ano no país. Para entendermos

brevemente, *siege* se refere à concepção de que as pessoas estão sob um cerco, ou seja, uma guerra e precisam agir contra algo ou alguém. O termo foi cunhado por um neonazista americano e elementos visuais como esse são utilizados com frequência por grupos extremistas, podendo evoluir para aquilo que Laclau descreve como *significante vazio* (um conceito que ilustra a impossibilidade de ancorar a coesão de uma estrutura social em qualquer objeto conceitualmente definido). Cesarino apresenta exemplos significativos da bolha bolsonarista, que surgiram ao longo da corrida eleitoral do candidato em 2018 e que perduram no contexto brasileiro até os dias atuais:

Dentre as muitas novidades introduzidas pela campanha de Jair Bolsonaro em 2018 estavam termos até então infrequentes, ou mesmo desconhecidos, no debate político nacional: significantes vazios (Laclau, 2005) como “gramscismo”, “marxismo cultural” e “globalismo” chegaram a figurar no plano de governo do então candidato (que consistia em 81 slides). Esse tipo de linguagem já vinha, no entanto, se sedimentando há algum tempo em mídias sociais onde emergiu e se consolidou a nova direita. Nas proximidades do período eleitoral, ela passou a ser difundida para um público mais amplo principalmente através de memes, textos, áudios e vídeos curtos circulados no WhatsApp (CESARINO, p 539).

Os acontecimentos dos últimos anos, já mostravam que o Brasil passava por um período marcado por acontecimentos significativos no cenário político e tecnológico, onde diversos eventos ocorreram, moldando a dinâmica da influência política online e o embate sobre a regulação de conteúdo. Em setembro de 2021, sob cerco e enfrentando punições nas principais redes sociais, o chamado "gabinete do ódio" bolsonarista migrou para plataformas como TikTok e Telegram. O Telegram ainda não possuía representação legal no Brasil naquele momento, e à medida que as eleições de 2022 se aproximavam, o Telegram emergiu como um desafio para combater a disseminação de fake news. Apesar de ser utilizado como palanque eleitoral e fonte de desinformação pelos bolsonaristas, a plataforma carecia de representação legal no país.

Em fevereiro de 2022, o ministro Alexandre de Moraes ordenou o bloqueio de perfis do blogueiro Allan dos Santos no Telegram, indicando uma escalada nas ações judiciais contra o uso da plataforma para disseminar conteúdo controverso. Em março de 2022, a situação atingiu um ponto crítico quando Moraes determinou o bloqueio total do Telegram no Brasil devido à falta de cooperação em relação ao bloqueio de um perfil bolsonarista. Essa medida gerou debates, visto que afetou não apenas os usuários ligados a conteúdos ilícitos, mas também aqueles que utilizavam o aplicativo de forma legítima.

No início de 2023, o Supremo Tribunal Federal (STF) impôs derrotas às plataformas digitais ao permitir que autoridades brasileiras solicitassem informações diretamente a provedores estrangeiros, buscando elucidar atos golpistas. Nesse contexto, o Telegram foi multado por não bloquear a conta de Nikolas Ferreira. Em abril de 2023, a suspensão do Telegram impactou significativamente, atingindo 95% dos usuários no Brasil. O bloqueio foi resultado do desacato à decisão judicial de fornecer dados de grupos extremistas, ligados a tragédia na escola de Aracruz, Espírito Santo.

Mais tarde, em maio de 2023, o Telegram enviou uma mensagem a todos os seus usuários, expressando oposição ao projeto de combate às fake news. Contudo, essa postura foi seguida por ameaças de suspensão, quando o STF determinou que o aplicativo apagasse uma mensagem que criticava o Projeto de Lei das Fake News, uma vez que a própria empresa a havia produzido e divulgado. Essa complexa interação entre tecnologia e regulação, reflete as controvérsias e desafios decorrentes da disseminação de informações e do uso das redes sociais como palco, tanto para debates políticos, como para políticas governamentais e de segurança no país. Como medida de resposta, o Secretário de Segurança Pública do Paraná tomou a iniciativa de mobilizar a Polícia Militar para reforçar a segurança nos colégios estaduais por meio da inclusão de novos policiais militares em formação. O propósito, conforme declarado pelo secretário, era tanto prevenir situações semelhantes às ocorridas em Cambé quanto oferecer uma sensação de segurança ampliada tanto para os residentes daquela região quanto para todo o estado. Embora seja uma resposta imediata, ela é ineficiente em abordar as questões subjacentes que levaram ao incidente.

Implicações para o futuro das políticas governamentais e regulação tecnológica

Diante da urgente necessidade de evitar futuras recorrências de incidentes como em Cambé, é imprescindível adotar um conjunto abrangente e interdisciplinar de medidas. Estas devem abranger diversas esferas, desde políticas governamentais até a conscientização nas instituições de ensino e a regulamentação das plataformas online. Investir na saúde mental dos jovens e implementar programas de conscientização, prevenção e tratamento nas escolas é um passo vital para criar um ambiente de apoio e empatia. Paralelamente, a atenção voltada para a educação sobre bullying e violência, aliada à implementação de políticas mais rigorosas de controle de armas de fogo, é também crucial para dismantelar fatores de risco que podem contribuir para a escalada de episódios violentos.

No entanto, como destacado ao longo deste artigo, a esfera online emergiu como um campo de influência significativo, onde discursos de ódio e incitações à violência podem se propagar rapidamente. Portanto, a adoção de medidas rigorosas para monitorar e regular as plataformas online é de importância fundamental. A publicação do Relatório de recomendações para o Enfrentamento do Discurso de Ódio e o Extremismo no Brasil, desenvolvido pelo Grupo de Trabalho do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, representa um passo promissor nessa direção. As estratégias delineadas no relatório oferecem um roteiro valioso para o combate ao discurso de ódio e ao extremismo, bem como para o desenvolvimento de políticas públicas em direitos humanos relacionadas ao tema. No entanto, é essencial que tais recomendações sejam implementadas de maneira eficaz, com o compromisso contínuo de monitorar e ajustar as abordagens à medida que a paisagem digital evolui.

As discussões abordadas nesse artigo, fazem parte de um projeto de pesquisa que buscará abordar, além dessas, outras questões que perpassam também pelo papel das mediações digitais na coleta e uso de dados pessoais, como as formas de resistência e adaptação às práticas de vigilância e regulação das *big techs*. Que de forma geral, analisarei a função das plataformas digitais e o impacto do capitalismo de vigilância na geração e propagação de informações, compreendendo de que maneira isso impacta conceitos como privacidade, liberdade e controle. Além de examinar como surgem os processos de contestação e negociação diante dessas práticas informacionais.

Referências

CLASTRES, Pierre. “A Sociedade contra o Estado”. In: A sociedade contra o Estado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978

CLASTRES, Pierre. 2004. “A questão do poder nas sociedades primitivas”. In: Arqueologia da violência. São Paulo: Cosac e Naify.

CESARINO, Leticia. 2019. “Identidade e representação no bolsonarismo: Corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal”. Revista De Antropologia, 62(3), 530 - 557. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165232>

FOUCAULT, Michel. Segurança, território, população. Martins Fontes. São Paulo, 2008.

Relatório de Recomendações para o Enfrentamento do Discurso de Ódio e o Extremismo no Brasil. Christian Ingo Lenz Dunker, Débora Diniz Rodrigues, Esther Solano. et al. / Camilo Onoda Luiz Caldas, Manuela Pinto Vieira d’Ávila, Brenda de Fraga Espindula. et al. (Coord.) - 1. ed. - Brasília: Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, 2023.

69 Apresentação ao Ateliê de Pesquisa “Movimentando as ‘coisas’ na Antropologia: experiências e produções de pesquisa com mundos materiais e materiais do mundo” por Milena Rabelo³¹⁵ e Paulo André Ribas Corrêa³¹⁶

Como pesquisar relações que trazem “materiais” à existência, junto com os seres em cujas vidas eles estão envolvidos? Pensando a partir de uma antropologia que traz as “coisas” de volta à vida (INGOLD, 2012), podemos observar uma verdadeira revisão epistemológica, ontológica e ética nos estudos culturais e sociais da Virada Material, que coloca em xeque as dicotomias entre sujeito-ativo e objeto-passivo, entre mundo-externo-natural-receptivo e mundo-interno-social-constutivo. Chamando nossa atenção para a constituição mútua entre pessoas e “coisas”, as abordagens desde a vida material buscam entender a circulação, a produção e o fluxo de “coisas”, objetos e artefatos, como altares, alimentos, substâncias, ervas, palavras, sons (...). Assim, os mundos materiais e os materiais do mundo deixam de ser um espaço de recepção de ações exclusivamente humanas para ser o lugar de constituição de socialidades e co-habitações outras-que-humanas. Desse modo, o presente Ateliê de Pesquisa tem por objetivo acolher propostas textuais e audiovisuais que evidenciem formas teóricas, metodológicas e empíricas de experimentar, descrever, fabular e conhecer corporalidades, performances, religiões, territórios, patrimônios, narrativas, práticas, técnicas, montagens, gestos, preparos e consumo de relações que emaranham humanos e seres outros-que-humanos em situações que acontecem com e a partir das “coisas”, dos materiais que fazem e movimentam as realidades nas quais estamos envolvidos.

³¹⁵ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS/UFSC. E-mail: milenarrabelo@gmail.com.

³¹⁶ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS/UFSC. E-mail: pauloandre_rc@protonmail.com.

70 Materialidades e materiais na construção da memória: os materiais e a digitalização no fluxo da construção da memória arquivística por Kaléo de Oliveira Tomaz³¹⁷

Resumo: Como os materiais e as coisas emergem no fluxo de construção da memória arquivística? E como as novas tecnologias de digitalização se inserem nesse fluxo? O presente trabalho tem como objetivo entender de que maneira os diferentes materiais, ou suportes, dos arquivos e documentos emergem como agentes influenciadores da construção da memória. Nesse sentido, como os papéis, vidros e microfimes são capazes, por suas características específicas, de construir relações produtoras de memória em instituições arquivísticas. A esses objetivos adiciona-se a busca de compreender como os processos de digitalização dos fundos arquivísticos apresentam-se como mais uma etapa nesses fluxos. Assim, também será observado como o próprio processo de digitalização impulsiona novos tipos de materiais, que não se limitam somente às materialidades digitais. Com isso, será observado como plásticos, metais, vidros, chips, HDs e computadores formam matérias e objetos que emergem como novos agentes produtores de memória. Pretende-se desenvolvê-lo por meio da análise que busca relacionar o campo da Etnografia em Arquivos e Documentos com as discussões associadas às Materialidades e Materiais, possibilitando assim ampliar ambos os campos de discussão presentes atualmente na Antropologia. Com isso, buscar-se-á entender de que maneira as características materiais dos documentos influenciaram a produção, organização e digitalização dos fundos e coleções que constituem os arquivos.

Palavras-chave: Material; Digitalização; Memória; Etnografia em Arquivos.

Introdução

Questões sobre a materialidade dos objetos mobilizados por sujeitos são frequentemente trazidas à luz por diversos campos da antropologia. Neste sentido, a crescente literatura sobre etnografia em arquivos recupera um debate historiográfico que coloca em xeque o pressuposto objetivista sobre o que é possível “extrair” (STOLER, 2002) de informação de um documento. A própria constituição de um arquivo, como fonte, já conta uma história, assim como sua preservação em uma instituição que é

³¹⁷ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social na universidade Estadual de Campinas.

politicamente significativa. Toma-se o local do arquivo como um campo de pesquisa, analisando como seus procedimentos, suas formas de organização dos documentos e de sistematização da história incidem nas possibilidades de produção de conhecimento a partir dos acervos. Nesta perspectiva, atenta à produção da história, os objetos e as relações que os cercam ganham centralidade na medida em que revelam os diferentes modos pelos quais o passado é significado, inclusive no presente. Apresentando assim, por meio da materialidade, a mesma relação articulada entre passado, presente e futuro apresentada por François Hartog no seu livro de Regimes de Historicidade (HARTOG, 2015). Neste sentido, autores como Michel-Rolph Trouillot, Ann Laura Stoler, Mariza Peirano e Olívia Maria Gomes da Cunha, cujas contribuições são fundamentais para esta pesquisa, auxiliam a pensar sobre as sobreposições das discussões sobre historiografia e fazer etnográfico. Afinal, estes autores estão buscando entender como o passado é contado e como pode ser reimaginado.

Entretanto é preciso se questionar como os materiais e as coisas emergem no fluxo de construção da memória arquivística? E como as novas tecnologias de digitalização se inserem nesse fluxo? O presente trabalho tem como objetivo entender de que maneira os diferentes materiais, ou suportes, dos arquivos e documentos emergem como agentes influenciadores da construção da memória. A esses objetivos adiciona-se a busca de compreender como os processos de digitalização dos fundos arquivísticos apresentam-se como mais uma etapa nesses fluxos. Para tanto, o presente trabalho se dividirá em quatro momentos nos quais se buscará entender de que maneira a memória arquivística é construída, a fim de compreender de que maneira os materiais se apresentam e de que maneira os fluxos têm se modificado. Neste sentido o primeiro momento faz uma recapitulação das discussões sobre o campo da antropologia em arquivos e de como é construída a memória. Após, buscará entender como o fenômeno da digitalização tem bagunçado o controle arquivístico imposto pelas instituições de guarda. Então se observará um caso concreto, no intuito de entender como as transformações de digitalização tem mudado a prática de pesquisa. Por fim, se irá um pouco mais fundo nas discussões, analisando como as diferentes transformações sociotécnicas tem criado mudanças nas possibilidades de agências dos materiais.

Quanto a produção de memória

Para entender a importância dos materiais no processo de construção da memória arquivística, e principalmente qual o papel da digitalização, é importante antes retroceder

e observar como se constitui a construção da memória coletiva. Neste sentido, se destaca a perspectiva apresentada pelo antropólogo Michel-Rolph Trouillot (1949-2012). Este autor busca discutir como a construção da história decorre de uma série de critérios de veracidade que são estabelecidos por uma determinada comunidade. Vale apontar que critérios são constituídos a partir de uma série de disputas internas existentes de dentro destas comunidades. Desta maneira a constituição do passado nunca é estanque, mas está sempre em disputa no presente (TROUILLOT, 2016, p. 29–39). Para entender isto o autor questiona a relação que as vezes é feita entre o estudo da história e a construção da memória individual. Nesta se entende a memória individual como um grande armazenamento de experiências da pessoa, estando acessíveis por ela. Entretanto ocorre que hoje se questiona se de fato a memória se constrói assim. Trouillot nos convida a lembrarmos sobre o processo de amarrar os sapatos. Isso porque essa ação envolve uma memória. Ocorre que quando fazemos um nó no cadarço, não evocamos uma série de imagens do momento que estávamos apreendendo a fazê-lo. Por outro lado, as lembranças são construídas a partir de sua relação com o presente. Voltando ao exemplo do autor, quando buscamos firmar os sapatos, lembramos de como fazê-lo a partir da nossa necessidade no presente, ou seja, de sair e ir a um evento, por exemplo. Se isso for verdade com as recordações individuais, quanto mais seria com relação ao fenômeno do passado coletivamente construído, na qual os participantes não estariam necessariamente vivos no momento histórico anterior. Neste sentido, o passado é sempre captado no presente, de forma que não existe em si, e não pode ser captado por ele mesmo (Trouillot, 2016, pp. 39–43). Se levarmos essa observação, podemos recontextualizar a participação dos Arquivos no processo de construção da memória histórica coletiva. Ao limpar, guardar e organizar arquivos e documentos, tem-se a constituição de uma relação com imagens que supostamente constituiriam o passado. Essa relação envolveria uma série de necessidades presentes. Ademais o pesquisador ao investigar esses materiais também construiria relação, mediada por seus interesses e disputas do presente em relação ao passado.

Arlette Farge é outra autora que apresenta esse efeito enganoso sobre a inequivocalidade histórica em grande medida fundamentada na confiabilidade dos documentos. Ela aponta como o retorno para casa após a pesquisa nos arquivos é penoso e acarreta dúvidas no pesquisador. Isto porque os acervos muitas vezes parecem petrificar o real, à medida que detém internamente os papeis, assim como as anotações, rasuras, rabiscos, desenhos e garranchos dos produtores desses materiais. Estes, em um primeiro momento, levam o pesquisador a se encher de certezas sobre o que viu e leu sobre o

passado. Entretanto, à medida que passa a se perguntar sobre o que eles significam, para além deles próprios, estes desvanecem em vestígios brutos que precisam ser estes próprios interpretados (FARGE, 2009, p. 16–19).

Como apresenta a antropóloga Ann Laura Stoler, os arquivos guardam, para além de seu conteúdo, uma série de práticas de governança em seus modos de escrita, gêneros de documentação, categorias de confidencialidade e modos de classificação (STOLER, 2010, p. 20–21). Observar essas práticas de governança e controle são meios pelos quais se pode observar os diferentes significados e interpretações dos documentos. Estes, longe de serem neutros, modificam o olhar do pesquisador, e devem ser vistos eles mesmos com estranhamento. Olívia Maria Gomes da Cunha, em seus textos “Tempo Imperfeito” (CUNHA, 2004) e “Do ponto de vista de quem?” (CUNHA, 2005) apresenta como os próprios documentos, as anotações feitas sobre eles, suas formas de armazenamento e as histórias das instituições às quais pertencem são elementos que tem uma importância ímpar na forma em que estes mesmos papéis podem ser compreendidos. A autora descreve estas análises como resultado de sua pesquisa nos acervos Ruth Landes³¹⁸ e Lorenzo Dow Turner³¹⁹. Este processo é visível em dois momentos. O primeiro é pela análise da diferença entre a forma com que Ruth Landes organizou seus arquivos e os princípios de guarda adotados pelas instituições que os armazenaram. O segundo são os sentidos distintos dados aos documentos produzidos por Lorenzo Dow Turner pelas instituições de arquivo em contraposição àqueles dados pelos descendentes dos interlocutores do pesquisador. Assim, Cunha aponta para como as relações que são criadas com os documentos mudam seus significados.

A reflexão sobre a importância de observar os procedimentos de controle dos acervos sobre os documentos aproxima o debate à discussão da materialidade desses objetos. Isto porque os bens deixam de serem meros coadjuvantes do conhecimento da história, mas passam a serem meios para que os conhecimentos possam ser alcançados. Entretanto, de que maneira podem os não-humanos terem agência? Para explicar esta questão Bruno Latour faz referência ao debate estadunidense em relação a proibição da posse de armas. O Antropólogo francês traz à tona duas frases utilizadas pelos polos opostos na disputa. A primeira é daqueles que desejam proibir a posse de armas pelo

³¹⁸ Ruth Landes foi uma importante antropóloga estadunidense que desenvolveu trabalhos no Brasil entre o período de 1938 a 1939, por meio de comparações entre as relações interraciais nos EUA e no Brasil (ABREU, 2003).

³¹⁹ Lorenzo Dow Turner foi um importante linguista estadunidense que desenvolveu pesquisas no Brasil entre os anos de 1940 a 1941. (SANSONE, 2012).

slogan “armas matam pessoas”. Já o segundo grupo, favorável a posse de armas, como o slogan “armas não matam pessoas, pessoas matam pessoas”. O cerne do exemplo trazido por Latour é que ambas as frases estão incorretas. Isto porque se a primeira dá a entender que toda a responsabilidade da morte decorre da ação da arma, o lema oposto desconsidera que a arma modifica aquele que a mobiliza. No segundo caso o efeito só se produz porque se considera que a pessoa que mobiliza a arma detém uma falha moral, e que a violência aconteceria independentemente da existência da arma. Desta forma se desconsidera que a arma instrui, dirige ou leva a vontade de fazer ou ainda a arma é capaz de causar com que alguém que, de início, apenas pretendesse machucar, acabe matando (LATOURE, 2001, pp. 203–205). A perspectiva de Latour nos ajuda a compreender que os meios materiais, ou não-humanos em seus termos, são eles próprios capazes de modificar a ação dos demais agentes nos sistemas. No caso das perspectivas em documentos, podemos pensar como cada tipo de material instrui e mobiliza os arquivistas a um modo de trato e organização distintos.

Ademais, não se pode reduzir a materialidade aos procedimentos de tratamento e organização do documento. Ao contrário, os procedimentos decorrem de necessidades que o próprio material exige. Tim Ingold, outro antropólogo que está interessado em repensar a via de mão única sobre a significação entre coisas e sujeitos, propõe que não se pode pensar em materialidade sem antes pensar na própria existência do material em sua singularidade. Isto é, no metal, no papel, na madeira ou no tecido. Frequentemente se esquece do material porque se coloca as ideias e os conceitos como seus superiores, e de onde viriam todo o conhecimento (INGOLD, 2015, p. 49–59). Todos esses compostos conformam sensações distintas ao toque e à visão, além de durabilidades e resistências. Exigem procedimentos de cuidado distintos, o que amplia mais o leque sobre diferentes modos de se conhecer e perceber o mundo.

Partindo da materialidade dos documentos nos arquivos pode-se questionar de que maneira estas interferem na própria construção do conhecimento. Os procedimentos de cuidado com os documentos não são produtores de ideias somente porque ocultam ou apresentam informações. Ao contrário, criam relações com os documentos, e estes, enquanto objetos materiais singulares, criam relações com os pesquisadores. Estes últimos são orientados a como devem construir seu conhecimento. Assim os documentos em papel, em áudio ou em filme são distintos porque cada um deles é singular ao se relacionarem com sentidos e de modos diferentes, o que sugere ideias e conhecimentos distintos.

Estas noções colocam dúvidas salutares sobre o que a digitalização produz, visto que ao alterar a materialidade e o tratamento dos documentos podem mudar as relações, sugestões e sensações que sustentam parte do conhecimento. Serão questões como estas serão pesquisadas durante o mestrado.

Perdendo o controle

Como já apontado, o processo de arquivamento e organização dos documentos não pode ser considerados neutros e independentes de significados. Ao contrário, eles estão intimamente ligados com uma série de sistemas de poder decorrentes das forças de ordenação. Esta observação fica visível com a relação existente nos processos de colonização. Nestes casos os arquivos faziam parte do processo de construção de conhecimentos dos estados coloniais sobre suas colônias. As formas de processamento, ordenação, organização e divulgação dos documentos destes locais eram capazes de desenvolver um conhecimento próprio que permitia a dominação. Assim como eram capazes de desenvolver fatos e narrativas sobre esses processos (STOLER, 2002). É necessário questionar de que maneira a digitalização é capaz de desafiar esse poder, ou de perpetuá-lo, sobre novas formas de ordenação.

Em primeiro lugar é preciso observar que os sistemas de arranjo e acesso aos documentos não é igual em todas as instituições arquivísticas. Cada instituição tem sua própria história de criação, e isso influencia de forma direta na sua forma de trato. Neste sentido Katja Müller apresenta a existência de uma tríade que relaciona a Instituição, os suportes dos documentos e seus conteúdos como elementos capazes de alterar e transformar a organização de um determinado acervo. Um arquivo construído no período colonizatório iniciou a sua organização ainda sobre esses parâmetros. Ademais, documentos em suportes distintos precisam ser organizados de forma distinta. Por fim, o tipo de conteúdo que eles detêm, também implica na maneira como foram catalogados. Todas essas relações modificam a maneira como os documentos serão organizados e arranjados, o que por sua vez modifica a maneira como seu acesso será disponibilizado. Entretanto, a digitalização bagunça essa tríade, impondo novos desafios que impactam a organização e o acesso aos acervos, fundos e coleções. Quem pesquisa com e sobre os documentos em um contexto digital não tem mais contato com o arquivista, mas com uma série de equipamentos eletrônicos e outros procedimentos de acesso, que apenas em parte coincidem com as instruções, regras e precauções exigidas nos casos em que se trabalha com um acervo não digitalizado (MÜLLER, 2021).

Ao mesmo tempo que este efeito das mudanças das formas de funcionamento do arquivo permite ganhos analíticos pelo pesquisador, também chama atenção para a maneira como apresenta as vidas e os detalhes dessas pessoas a um nível de exposição não visto antes. Um objeto digitalizado e virtualizado fica à mercê de ser compartilhado em espaços e a processos que antes não eram possíveis. Esta possibilidade gera um esforço na construção de procedimentos que visam proteger esses documentos digitais.

Um exemplo de como esse equilíbrio tenso se constrói é visível na experiência narrada pela antropóloga estadunidense Kate Hennessy. Esta pesquisadora fez parte de um esforço de digitalização e divulgação do patrimônio cultural do povo indígena norte-americano dane-zaa, inspirados em um esforço de repatriação de mais de 40 anos de documentação etnográfica feita sobre a comunidade. A autora conta a experiência da disponibilização virtual deste patrimônio, feita com a colaboração com o Virtual Museum of Canada. Esta primeiramente teria sido bem recebida por este povo indígena, visto que agora seus membros teriam acesso facilitado a seus bens culturais por meio das tecnologias. Entretanto, à medida que a comunidade passou a entender o funcionamento dos sistemas digitais, e que seu patrimônio também era passível de ser acessado por outras pessoas ao redor do mundo, iniciaram-se questões vinculadas à privacidade e aos Direitos Autorais. Este foi o momento em que passou a ser criada uma série de protocolos para garantir o controle de acesso aos objetos que estavam sendo digitalizados (HENNESSY, 2009). Com este exemplo é possível deixar claro que as mudanças de procedimento de arquivamento e de pesquisa, no contexto digital, coloca em disputa novos e antigos debates, ressonantes com os estudos etnográficos e políticos da produção e acesso de certas histórias.

Para além destas questões de acessibilidade e segurança da utilização dos documentos, outra questão que é transformada pelo processo de digitalização é a própria organização dos conteúdos em si. No caso Brasileiro, o Conselho Nacional de Arquivos (Conarq) já vem trabalhando para apresentar determinações para melhor organizar os processos de digitalização. Em sua resolução denominada “Recomendações para Digitalização de Documentos Arquivísticos Permanentes” ela apresenta a importância dos projetos de digitalização e a forma organizada pela qual elas devem ser feitas. Fica claro neste documento a pressuposição de que os processos de digitalização só ocorreriam após o arquivo selecionado para ser digitalizado “tenha sido previamente higienizado, identificado e organizado (arranjo, descrição e indexação)” (CONSELHO NACIONAL DE ARQUIVOS, 2010, p. 6). Em suma, a digitalização de um arquivo deveria refletir

todo um processo anterior de organização e ordenação. Entretanto, este não é o que ocorre na maior parte dos casos, sendo que a digitalização muitas vezes pode ser feita antes da íntegra organização. Sem contar as ocasiões em que essa organização nem é mais possível. Humberto Innarelli chama casos em que a digitalização é feita sem o planejamento ou critérios específicos como sendo uma “digitalização selvagem”. Ele apresenta como esses casos podem muitas vezes serem nocivos para as instituições arquivísticas, à medida que acabam levando a uma demanda muito grande dos próprios sistemas de informática e de rede pertencentes a instituição arquivística (INNARELLI, 2015, p. 164–168). Para o presente trabalho o que importa pensar sobre os casos de “digitalização selvagem” é a maneira como elas representam a própria sobrecarga que existe sobre os arquivos. Assim como ajudam a observar como o rápido desenvolvimento tecnológico tornou-se um desafio para a readequação dos corpos técnicos sobre suas demandas de trabalho. Ademais, de que maneiras esses processos “selvagens” podem abrir espaços para novos modos e formas de compreensão sobre os documentos arquivísticos.

Talvez um dos casos que leve ao extremo a demonstração de uma rápida digitalização, inclusive ela sendo involuntária e em decorrência de uma catástrofe, é o apresentado em “Reconfiguração do Acervo da Seção de Memória e Arquivo do Museu Nacional após o Incêndio” escrito por Jorge Dias da Silva Junior (DIAS DA SILVA JUNIOR, 2021). Neste texto, o autor trabalha as complicações na reconstrução do acervo SEMEAR, perdido devido ao incêndio no Museu Nacional em 2018. Ocorre que esta reconstrução seria feita através de documentos digitalizados antes do evento e que são referentes aos seus originais, que foram perdidos no evento trágico. Segundo Dias da Silva, a iniciativa de reconstituir o acervo perdido suscitou muitas discussões. Ainda que se tratasse de um importante projeto, nunca poderia de fato substituir o acervo original, pois se tratava de um fragmento, recortado por inúmeros pesquisadores (além de arquivistas do Museu) que ao longo dos anos digitalizaram documentos importantes e hoje perdidos. Não é irrelevante o fato de que estas cópias digitais, além de serem realizadas de formas e tecnologias muito diferentes, em grande medida são resultado dos interesses e habilidades dos pesquisadores que as fizeram para uso pessoal de trabalho - e não por funcionários da instituição, seguindo um padrão. Eventualmente, é seguro afirmar, a criação de um acervo digital deverá comportar ainda novas intervenções no material, para que sejam possíveis pesquisas futuras, acessíveis através de um sistema de classificação unificado. Neste caso o caráter “selvagem” da digitalização, não decorre

propriamente de um processo que não pode ser planejado em decorrência da chegada rápida das demandas da digitalização. O processo de se digitalizar o conjunto de documentos foi causado pela destruição do acervo original pelo incêndio. Por esta razão este caso não se encaixa no conceito proposto por Humberto Innarelli, entretanto permite expandi-lo. O caráter fragmentário do acervo revela não apenas um processo de digitalização acelerado, mas as marcas da própria tragédia. Pensar nesta questão pode nos levar a questionar como casos de “Digitalização Selvagem” também representam, em maior ou menor grau, as transformações impressas nas instituições arquivísticas pelas recentes transformações tecnológicas. Da mesma maneira, devem nos levar a pensar como esses arquivos digitais abrem espaço para novas interpretações do passado.

Um exemplo interessante

Um exemplo de Arquivo que já iniciou um processo de digitalização de seus documentos é o Arquivo Edgard Leuenroth; este foi criado em 1974, com a chegada da documentação impressa reunida pelo militante anarquista que nomeia a instituição. Neste período sua razão de criação estava ligada principalmente ao recém fundado programa de Pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp. Neste primeiro capítulo de sua história ele focava na organização de documentos relacionados a história do movimento operário e da industrialização no Brasil. Entretanto, Após a redemocratização do país, ele também passou a ser alvo da guarda de documentos relacionados a movimentos sociais, principalmente no que se destaca a movimentos de homossexuais, feministas, estudantis e mais recentemente o movimento negro. (HISTÓRICO | AEL – ARQUIVO EDGARD LEUENROTH, 2023; SERAFIM, 2022, p. 138–139). De forma mais recente iniciou-se o projeto AEL Digit@l. Este está em andamento desde 2011 e visa ampliar o acesso e a preservação dos documentos pertencentes a instituição. Hoje o projeto conta com ao menos 14 fundos totalmente ou parcialmente digitalizados. Estes estão disponibilizados para consulta via o site da AEL. Hoje os fundos e coleções que estão disponibilizados no site são pertencentes tanto a fabricas quanto a intelectuais e militantes latino-americanos (ACERVO DIGITAL - AEL DIGIT@L | AEL - ARQUIVO EDGARD LEUENROTH, 2023).

Dentro de seu acervo ele conta com a Coleção História de Juqueri. Este é um caso interessante para pensar a relação entre arquivos e digitalização. Esta é composta por 49 fotografias, variando entre 9x12 cm e 15x18 cm em tamanho. Essas fotografias documentam os primeiros momentos do Hospital e Colônias de Juqueri, fundado em

1898. As imagens foram coletadas por Maria Clementina Pereira Cunha durante sua pesquisa de doutorado, realizada no próprio hospital entre 1984 e 1985. Segundo informações fornecidas pelo próprio AEL, a coleção:

É composta por fotografias que retratam as instalações, o corpo funcional e os pacientes do Asilo nas primeiras décadas de funcionamento do hospital, do início do século XX até os anos 1940, quando este era a instituição psiquiátrica mais importante do país. (DE MIRANDA, 2004)

Essa coleção, que foi objeto de pesquisa de Maria Clementina Pereira Cunha, possibilita uma análise da maneira como a autora utilizou as fotografias em seu trabalho. Em seu livro "O Espelho Do Mundo Juquery, A História De Um Asilo" (CUNHA, 1949), em sua primeira nota, deixa explícito como as fotografias foram achadas, e de que maneira ela as utilizou em seu trabalho:

As imagens do acervo do Juquery foram incorporadas a este livro em sua forma bruta e com a numeração original, feita à tinta. Elas documentam aspectos do cotidiano da instituição ou ilustram eventuais estudos clínicos (como no caso desta paciente). Foi mantida sua aparência inicial para evidenciar o suporte em vidro utilizado na época e os maus tratos sofridos ao longo tempo, que dificultam uma identificação e datação precisas. Outro conjunto de imagens fotográficas incorporadas à análise tem uma natureza diversa: é formado por retratos de identificação de internos e internas, reproduzidos dos respectivos prontuários clínicos. Essas imagens foram reproduzidas e compõem o Fundo "História do Juquery", no Arquivo Edgard Leuenroth³²⁰. (CUNHA, 1949, n. 1, Grifos nossos)

Fica evidente, nas palavras da pesquisadora, a importância de manter na translação dos negativos em vidro para a fotografias em papel, a aparência original de seus suportes para preservar a perspectiva pretendida. Além disso, ela destaca a dificuldade de identificação e possível datação dessas imagens. Assim, o suporte original se destaca como uma fonte analítica valiosa para a autora. Seu argumento segue a mesma linha apresentada por Georges Didi- Huberman, que pensa como as transformações feitas nas imagens podem resultar na perda de sentido. Um exemplo disso é quando ele comenta sobre os esforços em tratar as imagens do Holocausto. Estas foram tiradas para obter uma melhor qualidade e visibilidade das fotografias tiradas secretamente pelos membros do Sonderkommando. Dessa forma, buscava-se destacar todo o horror existente nos eventos

³²⁰ Vale deixar claro que a autora em sua nota denomina as imagens como pertencentes ao "Fundo História do Juquery", mas hoje, nos sistemas do AEL eles estão denominados como "Coleção História do Juquery".

de Auschwitz, exagerando-as e transformando-as em ícones do horror. No entanto, isso resultou no apagamento das condições nas quais as fotografias foram tiradas, ignorando toda a luta e esforço envolvidos na produção dessas poucas imagens. (DIDI-HUBERMAN, 1953, p. 53–61). No caso de Georges Didi-Huberman, as alterações realizadas nas imagens não estavam relacionadas à sua digitalização. No entanto, essas transformações evidenciam como o processo de manipulação da imagem e do seu contexto pode alterar seu significado. Para Maria Clementina Pereira Cunha a manutenção do estado de má preservação dos negativos em vidro revelava os maus tratos sofridos ao longo do tempo. Buscar melhoramentos ou mudanças na imagem poderiam alterar os sentidos nelas presentes.

Em última instância, a digitalização das fotografias da Coleção História do Juqueri as transforma em "fotografias da fotografia". Agora, a análise das fotografias é realizada em um contexto digital, introduzido dentro da moldura de uma tela, mantendo-se como suporte bidimensional. Vale acrescentar que, enquanto a fotografia está em seu acervo físico, sua frente e verso compõem um único objeto. Agora, no suporte digital, embora a numeração trate os dois lados como pertencentes ao mesmo objeto, visualmente elas são reproduzidas como duas fotografias diferentes. A transição do objeto tridimensional exige sua divisão em duas imagens bidimensionais. Além disso, o próprio material que as compõe é distinto. A coleção física é composta exclusivamente por papel, sensível ao toque, sempre manipulado com luvas. Assim, existe um risco constante de danificar o papel, o que exige cuidado no manuseio e atenção aos detalhes da imagem. Já a coleção digital está totalmente em formato PDF, podendo ser baixada e replicada sem que a corrupção de um arquivo afete os outros arquivos feitos a partir da cópia original pertencente ao AEL. A soma de todas essas transformações cria oportunidades analíticas que podem abrir caminho para novas pesquisas sobre a história do Asilo de Juqueri. Portanto, não se trata apenas de considerar as perdas ou ganhos da digitalização, mas sim as transformações que esse processo impõe ao estudo da história desses fundos e coleções.

Indo um pouco mais fundo

Penso que até aqui já foi possível observar como a lógica de digitalização modifica e altera os próprios processos analíticos sobre os documentos. Entretanto, acredito que ainda seja possível ir um pouco mais fundo. Para tanto, vou me desviar um pouco da trajetória dos estudos de documentos em papel, como as fotografias, para aqueles documentos de voz. Isso porque neles seja possível observar como os processos de

armazenamento e de estudo da memória estão intrincados com as transformações sociotécnicas da memória.

Wolfgang Ernst é um autor que se debruçou sobre a agência dos não-humanos na memória sociocultural mediante uma perspectiva que olha como o registo de poemas épicos foi se transformando. Primeiramente ele aponta que esses poemas não são apenas construções literárias, mas suas exibições eram cantadas e contavam sobre um passado nacional, constituindo assim uma memória coletiva de suas comunidades. Essa forma singular de construção do passado é ela própria não arquivística porque é constituída via uma performance que é atualizada a cada exibição. Ela não pode ser limpa, catalogada, organizada e confinada. O armazenamento de um instrumento musical não significa o armazenamento desse tipo poético. Ao contrário, as canções heroicas só existem através da relação íntima existente entre o instrumento musical e o agente que reconta a história de sua comunidade. Neste sentido, o primeiro processo técnico operativo utilizado no sentido de armazenamento dessa memória ocorreu através da grafia dessas canções em textos fonéticos. Nestes processos é que os poemas orais, de acordo com Wolfgang Ernst, são transformados propriamente em literatura. A transcrição dos poemas das gravações simbólicas e performáticas em gravações por sinais também é a transformação de um sistema musical em movimento em algo muito mais estanque no tempo. (ERNST, 2017, p. 45–48).

Algo muito parecido ocorre ao haver a emergência dos gravadores de som, usados para a construção dos primeiros arquivos de áudio. Este momento é cercado por certas continuidades e discontinuidades em relação ao processo de escrita. Isso porque o processo de gravação de áudios por um lado retorna as performances porque precisa estar em movimento para ser presenciada. Um CD ou um DVD precisam ser postos em movimento para constituir um som. Ademais um gravador de áudio pode captar uma série de nuances que não são pegos durante o processo de escrita. Para além da voz e dos instrumentos tocados, a sempre um som de fundo que permanece da gravação que é posto em ação a medida que o áudio é tocado. Entretanto, Wolfgang Ernst nos aponta como a presença da ideia de “grafia” ainda se faz presente tanto na escrita dos textos como na “fonografia” das vozes e performances. As gravações, como o próprio termo aponta, são um processo em que signos são gravados nos instrumentos de reprodução. Tem-se o abandono do sistema alfanumérico, mas ainda assim permanece um processo de confinamento do passado, que pode ser limpo, catalogado e organizado (ERNST, 2017, p. 48–51). Wolfgang Ernst nos convida, então, a pensar o que os processos de

digitalização de sons e textos podem fazer com essas vozes e canções armazenadas. Isso porque essa digitalização permite a transposição online desses tipos de arquivos, o que os devolve para o uso comunitário presentes inicialmente em suas performances. Neste sentido emergem aquelas novas formas de organizar e tratar os arquivos que falamos anteriormente. Além de que os estudos sobre os documentos passam a diferir também. Tais arquivos agora poderiam passar por espectrografias e análises de cores, por exemplo (ERNST, 2017, p. 51–54).

Como o exemplo da Coleção História de Juqueri e dos pensamentos de Wolfgang Ernst o que vemos é que o processo de construção da memória necessita essencialmente da ação relacionada de humanos e não-humanos nos processos de construção da memória. Neste sentido o desenvolvimento tecnológico envolve a emergência de uma série de novos agentes que variam dos instrumentos musicais, os papeis e cadernos, CDs e DVDs, gravadores e digitalizadores, e mais recentemente os computadores, celulares, chips e HDs. Estes confluem novas possibilidades de ação e pensamento, tal qual a arma no exemplo apresentado por Bruno Latour anteriormente dado. Pierry Levy em seu livro *Cibercultura* (LEVY, 1999) Pode ser citado como um dos autores que apontava para a existência de novas possibilidades permitidas pelo universo cibernético. Isto porque os sistemas cibernéticos permitiam ampliar o uso coletivo da produção de conhecimento. Este exemplo é especialmente interessante porque suas ideias refletiam muito bem a perspectiva de que a “cultura cibernética” era um avanço para os processos de produção e difusão anteriores. Neste sentido, o fato de que as nascentes redes estavam fundamentadas principalmente em esforços coletivos, anônimos e universais, permitia o vislumbrar de formas mais democráticas de construção de saberes. Neste sentido, os sistemas de internet podem ser vistos como um exemplo desta rede que liga a diferentes atores humanos e não humanos nos processos de construção da memória.

Se retornarmos um pouco no presente trabalho podemos pensar como a digitalização é vista muitas vezes como um processo que desafia o controle do arquivo. Porém, isso não significa que ele perdeu seu lugar. Se Wolfgang Ernst nos mostra como a digitalização possibilita a reprodutibilidade online dos documentos, também temos que lembrar que as instituições arquivísticas ainda se constituem como ambientes que permitem a permanência de algum tipo de conhecimento e de sustento de informação. Um exemplo é a falha tentativa de expansão do cânone literário narrado por Amy E. Earhart. Este processo era fundamental durante as décadas de 1970 e 1980. Principalmente porque se estava em busca de integrar os grupos marginalizados pela

academia durante os séculos anteriores. Existiam barreiras materiais que impediam a entrada destes textos de forma geral. As editoras científicas dispunham de um número muito grande de textos, mas poucos recursos financeiros para exercer as publicações. Por consequência, muitos textos não chegavam a vir a público. Entretanto, ainda neste período havia grande divergência sobre a maneira como esse processo estava sendo conduzido. De forma geral, mesmo com alguns esforços feministas pela ampliação do cânone, as autoras não-brancas não haviam tido tanto espaço como reivindicavam. Amy E. Earhart apresenta, entretanto, que estes projetos de ampliação do cânone por meio da ampliação digital do acesso não foram tão eficazes quanto se esperava. Com o decorrer do tempo, muitas das iniciativas ligadas a disponibilização de acesso de textos, arquivos e documentos no meio digital enfrentaram problemas técnicos de se manter disponíveis online. As rápidas transformações nas linguagens digitais impunham uma série de obsolescência sobre ambientes de acesso. Neste sentido, o que se observou é que a infraestrutura dos sistemas eram problemas críticos que precisavam ser enfrentados. Já no final da década de 2000 o cânone digital já era tão ou mais restrito quanto o analógico. Amy E. Earhart nos conta que os projetos que mais tiveram sucesso foram aqueles que conseguiram contar com a ajuda de instituições acadêmicas e científicas, ou ainda que contavam com uma coletividade com muitos adeptos e engajada com o suporte (EARHART, 2015). Neste sentido, a aposta nas forças das redes por meio de coletividades estava correta. Entretanto, não podemos esquecer que se as instituições acadêmicas, como arquivos e editoras, foram importantes para a manutenção de uma série desses acervos, isso não é à toa. Essas instituições têm um histórico de trato com materiais sobre o passado, além de terem um corpo técnico que pode se dedicar integralmente a isso. Ademais, eles têm acesso a um volume de capital que redes coletivas dificilmente dispõem.

O que se apresenta aqui é que a digitalização permitiu um alargamento dessa rede de relações, e os agentes não-humanos não conformam somente meios de facilitação. Ao contrário, como no exemplo de Amy E. Earhart, eles podem apresentar barreiras e entraves. A obsolescência material dos entes eletrônicos é muitas vezes mais acelerada que aqueles não eletrônicos. O ferro dos HDs enferruja, as linguagens de informação são substituídas por novas, e os sistemas de arquivos digitais são atualizados. Os arquivistas que antes tinham conhecimento da preservação dos papéis, filmes e microfios, agora precisam saber como utilizar de melhor forma seus HDs externos, suas placas de memória RAM e seus processadores. Além de saber manusear bem os pinceis e

ferramentas de limpeza geral, tem de aprender a lidar com scanners e câmeras fotográficas. Ademais, infraestruturas de rede demandam conhecimentos e espaços muito próprios reservados a um grupo muito singular de pessoas. Todos esses processos demandam recursos que geralmente só estão disponibilizados em universidades públicas ou redes privadas dedicadas ao ensino.

Se como podemos ver as redes de colaboração apenas se ampliaram, isso não significa que não ocorreram perdas nesses processos. Ocorre que o contato humano direto, a presença física nos espaços dos arquivos parece que se tornou cada vez mais dispensável. Este talvez seja o grande risco dos processos de digitalização. É importante lembrar que os materiais têm importância e que cuidar de suas preservações ainda é um trabalho que demanda esforço humano. A emergência de novos não-humanos, decorrentes das inovações técnicas, pode às vezes ocultar a presença de humanos desses processos. Relembrar a agência dos materiais é ter em mente a agência daqueles humanos em maior contato com esses materiais. Essa lembrança é especialmente importante para este trabalho. Enquanto escrevo essa parte do texto relembro que os funcionários do Arquivo Edgard Leuenroth se encontram em greve, com as demais categorias de trabalhadores e funcionários da Unicamp. Estes hoje se mobilizam contra a inserção de controladores de ponto eletrônico, ampliando ainda mais o número de não-humanos dentro desses processos de construção da memória. Se hoje eu quiser tirar alguma dúvida sobre os arquivos presentes no acervo do AEL, não posso ir ao local porque ele está fechado, e nem poderei enviar um E-mail por meio de meu computador, porque não obterei qualquer resposta em tempo hábil de adicionar ao texto.

Palavras finais

Través do presente trabalho espero que tenha sido possível vislumbrar como os materiais têm emergido dentro destas redes que envolvem humanos e não-humanos no processo de construção da memória. Como foi possível observar a discussão das materialidades e materiais sempre esteve como uma das dimensões das pesquisas antropológicas em arquivos e documentos. Entender como os diferentes contatos com os documentos se colocava, mostrava uma rede muito ampliada de agentes produtores te entendimento. Observar a expansão dessa rede também significa olhar para as diferentes implicações desses processos, tanto em suas possibilidades como em seus riscos.

Isto fica mais evidente visto que esses novos materiais têm se inserido dentro dos sistemas anteriores de preservação arquivísticas, impondo novas dinâmicas que muitas

vezes desestabilizam a maneira como os processos foram conformados. Antes os materiais como papéis, vidros e microfimes sugeriam formas de organização, acesso e trato muito distintos. Neste sentido a emergência de agentes eletrônicos, composta de metais, virtualidades, e redes de informação, sugerem uma mudança muito palpável nos tratos dos arquivos. Antes as instituições arquivísticas só poderiam ser observadas presencialmente, agora a observação e pesquisa a distância é uma alternativa. Isto significa muitas vezes a possibilidade de novas formas de pesquisa, a repatriação de arquivos a suas comunidades e a volta da circulação de informações que foram confinadas. Entretanto, significa também um repensar da ética no acesso dos documentos, a criação de novas formas de controle e o risco de tornar invisíveis os agentes digitalizadores. Encontrar maneiras de maximizar as possibilidades e criar um ambiente seguro para as pessoas e suas informações é tão importante quanto ressaltar a presença de não-humanos e humanos dentro dessa rede de relações. Sobretudo para continuar tendo em perspectiva que os arquivos, documentos, instituições arquivísticas, arquivistas e pesquisadores são pertencentes a uma comunidade produtora de memória.

Referências:

ABREU, Regina. A cidade das mulheres. *Mana*, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 151–154, 2003.

ACERVO DIGITAL - AEL DIGIT@L | AEL - ARQUIVO EDGARD LEUENROTH. [S. l.], 2023. Disponível em: <https://ael.ifch.unicamp.br/ael-digital>. Acesso em: 1 jul. 2023.

CONSELHO NACIONAL DE ARQUIVOS. *Recomendações para Digitalização de Documentos Arquivísticos Permanentes*. Brasília: [s. n.], 2010.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos / nos arquivos. *Estudos Historicos*, [s. l.], v. n° 36, p. 7–32, 2005.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *O Espelho Do Mundo Juquery, A História De Um Asilo*. 3. ed. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH/CECUT, 1949.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*, [s. l.], v. 10, n. 2, p. 287–322, 2004.

DE MIRANDA, Vânia R. P. *História do Juqueri - REPOSITÓRIO DE DOCUMENTOS PERMANENTES DA UNICAMP*. [S. l.], 2004. Disponível em: <https://www.redisap.unicamp.br/index.php/br-spael-hj#wrapper>. Acesso em: 9 jul. 2023.

DIAS DA SILVA JUNIOR, JORGE. RECONFIGURAÇÃO DO ACERVO DA SEÇÃO DE MEMÓRIA E ARQUIVO DO MUSEU NACIONAL APÓS O INCÊNDIO. *Anales de Documentación*, [s. l.], v. 24, n. 2, 2021.

DIDI-HUBERMAN, George. *Imagens Apesar de Tudo*. 1. ed. São Paulo, SP: Editora 34, 1953.

EARHART, AMY E. *Traces of the Old, Uses of the New*. [S. l.]: University of Michigan Press, 2015. E-book. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.2307/j.ctv65swvf>.

ERNST, Wolfgang. *Non-Human Agencies of Socio-Cultural Memory*. Em: BLOM, Ina; LUNDEMO, Trond; RØSSAAK, Eivind (org.). *Memory in Motion*. [S. l.]: Amsterdam University Press, 2017. (Archives, Technology and the social). p. 41–60. E-book. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1jd94f0.5>.

FARGE, A. *O sabor do arquivo*. 1. ed. São Paulo-SP: Edusp, 2009.

HARTOG, François. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. New York: Columbia University Press, 2015.

HENNESSY, Kate. *Virtual Repatriation and Digital Cultural Heritage: The Ethics of Managing Online Collections*. *Anthropology News*, [s. l.], v. 50, n. 4, p. 5–6, 2009. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1556-3502.2009.50405.x>. Acesso em: 20 fev. 2022.

HISTÓRICO | AEL - ARQUIVO EDGARD LEUENROTH. [S. l.], 2023. Disponível em: <https://ael.ifch.unicamp.br/historico>. Acesso em: 1 jul. 2023.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015.

INNARELLI, Humberto Celeste. *Gestão da preservação de documentos arquivísticos digitais: proposta de um modelo conceitual*. São Paulo, 2015. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27151/tde-27052015-101628/>. Acesso em: 2 jul. 2023.

LATOURE, Bruno. *A Esperança de Pandora*. Bauru: Edusp, 2001.

LEVY, Pierre. *Cibercultura*. 1. ed. São Paulo: EDITORA 34, 1999. (Coleção Trans). E-book. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=7L29Np0d2YcC>.

MÜLLER, Katja. *Power, Access and New Order*. Em: *DIGITAL ARCHIVES AND COLLECTIONS*. [S. l.]: Berghahn Books, 2021. (Creating Online Access to Cultural Heritage). v. 11, p. 25–55. E-book. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctv29sfzfx.7>.

SANSONE, Livio. *Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos Afro-brasileiros*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 27, n. 79, p. 9–29, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092012000200002&lng=pt&nrm=iso&tlng=en.

SERAFIM, Amanda Gonçalves. “Abraços do Velho”: Roberto Cardoso de Oliveira e a construção de um projeto de antropologia. 2022. 241 f. Dissertação – Universidade Estadual de Campinas, Campinas-sp, 2022.

STOLER, A L. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. 1. ed. Princeton: Princeton University Press, 2010.

STOLER, Ann Laura. Colonial archives and the arts of governance. *Archival Science*, [s. l.], v. 2, n. 1–2, p. 87–109, 2002.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado*. 1. ed. Curitiba/PR: huya, 2016.

71 Espiritualidade e fronteira: o Vale do Amanhecer no oeste da Bahia por Evenise Beatriz Sabatine³²¹

Resumo: O objetivo deste ensaio é discutir sobre a religiosidade em perspectiva com temáticas que buscam compreender as questões atreladas às marcas da colonialidade e suas composições nas diferentes fronteiras. Como as religiões se apresentam em suas mais diferentes formas de expressão e com um intenso dinamismo, a proposta se expande para a compreensão de como se expressam na vida cotidiana dos sujeitos, bem como na organização, na estruturação e na significação das interações sociais, políticas e econômicas na atualidade. Este estudo traz a espiritualidade pensada a partir do conceito de fronteiras tendo como objeto a Doutrina Espiritualista do Vale do Amanhecer na cidade de Luis Eduardo Magalhães. Para tanto, discute a estruturação e ampliação das subjetividades coletivas nos contextos e complexidades das práticas sociais de diferentes espaços e em temporalidades diferenciadas.

Palavras-chave: Religiosidade; Colonialidade; Lugar; Fronteiras.

Introdução

A relação entre religião e moralidade tem sido calorosamente debatida há muito tempo. Questionamentos sobre como a religião nos torna mais morais e se as inclinações morais emergem independentemente das intuições religiosas são debates que repercutem no meio acadêmico e na vida quotidiana. Apesar das limitações conceituais, muitas investigações científicas não conseguiram decompor a religião e a moralidade em elementos teoricamente fundamentados e negligenciaram a consideração da complexa interação com o lugar, o contexto histórico e a cultura.

A composição do conceito de religiosidade está correlacionada a reflexão ética-moral, uma vez que a ação moral e social se desdobra no comportamento da autonomia, da solidariedade e altruísmo, categorias da religiosidade. As competências morais no campo religioso estão associadas aos elementos doutrinários e dogmáticos, principalmente, aos costumes, tradições e normas.

Este estudo analisa as categorias religiosidade e fronteira transversalizados pelas perspectivas da moralidade e da diferença na composição do lugar. Tal conceito é tomado

³²¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina.

teoricamente pelo viés interpretativo sugeridos pela leitura de Durkheim, Foucault, MacIntyre e Talal Asad. Busca-se ainda entender como os aspectos de alteridade está circunscrito nas relações éticas/morais e culturais, permeando uma reflexão sobre a construção das narrativas de ‘nós’ em contraponto ao ‘outros’.

O estudo dos fenômenos religiosos é imprescindível para o entendimento da contemporaneidade. Na antropologia, as experiências religiosas devem ser tomadas a partir da relação que estabelece com o meio cultural sem, contudo, que se estabeleça como regra absoluta certos determinismos que pesam sobre a religião, o tempo e o espaço. A composição do lugar tornou-se orientador para compreender elementos rituais e doutrinários existentes na Doutrina Espiritualista do Vale do Amanhecer na cidade de Luis Eduardo Magalhães, no oeste da Bahia.

Tal condição de análise se aplica as especificidades da composição social da cidade, notadamente resultante de intenso fluxo migratório sulista, majoritariamente católico, nos últimos 30 anos que auxiliou a retroalimentar narrativas depreciativas sobre a região Nordeste e especificamente sobre a Bahia. A problematização aqui sugerida envolve também essa perspectiva enquanto identidade e, por extensão, sua demarcação enquanto identificação. Hall 20 (2011) analisa um processo de intensa fragmentação e deslocamento das identidades pelo mundo contemporâneo. O colapso da identidade passa a ser defendido como objeto resultante de mudança estrutural.

A fronteira agrícola e a construção do outro

Assim como ocorreu na colonização do século XVI, na migração europeia do século XIX, outros processos migratórios mais recentes na história do Brasil como a expansão das fronteiras agrícolas merecem destaque nas análises sobre cultura, territorialidade e discurso colonizador. Nessa linha de raciocínio, pode-se determinar que proposta de enraizar a diferença quanto aos sujeitos sulistas e baianos na cidade de Luis Eduardo Magalhães acata a uma proposta anterior e que reproduz o *modus operandi* de produção de exclusões coloniais e modernas. A origem específica referente ao espaço de estudo, em particular a polarização migratória nordeste/sul, pode ser entendida como um projeto anterior, uma das descontinuidades produzida no projeto de branqueamento da nação brasileira.

A diferença em reação a cultura é praticada como similaridade a uma hierarquia racial. Na antropologia ainda são tímidos os esforços para evitar tal constatação e que se pense criticamente sobre si mesma assim como pensa a analisa a sociedade estudada.

Certamente dentro da antropologia a concepção de diferença pode expressar-se de variadas maneiras. Cabe aqui contextualizar os sujeitos, tanto migrantes sulistas na sua identidade e aspectos culturais, quanto os sujeitos nativos, os nordestinos, nas mesmas categorias, destacando como que nesta relação edificou-se um antagonismo econômico, social e religioso, na qual prevaleceu um distanciamento das trocas culturais.

Para Mendonça, “a modernização é um conceito político. É uma política do estado moderno com a finalidade de desencadear mudanças sociais, econômicas e políticas que transformam a sociedade sem revolução” (MENDONÇA, 1994, p. 213). O tradicionalismo pode ser entendido como um fio condutor do conceito de tradições inventadas amplamente discutido por Hobsbawn e Ranger (1984). Desta forma e neste contexto, as tradições se expressam na linguagem, nas roupas, na comida, na moral e comportamento, agora reinventados, para atribuir valor. O objetivo é manter coeso o sentido de tradição.

Um elemento identitário atrelado aos pioneiros na cidade de Luís Eduardo Magalhães é a preocupação com a manutenção e representação de elementos étnicos da herança europeia, em especial italiana e germânica. Aparece com um forte elemento que dá sentido e perpetua o sentimento de pertencimento àqueles que deram origem ao povoado, na grande maioria das vezes chamados de ‘gaúchos’. Sua estranheza torna possível uma transgressão da lei do lugar, mantendo uma relação entre o visível e o invisível, o material e o imaterial, constituindo-se em variantes que se retratam em projeções simbólicas e narrativas, as sombras da prática cotidiana que consiste em aproveitar a ocasião e fazer da memória o meio de transformar os lugares (CERTEAU, 1994, p. 161)

Nestes contextos, as relações cotidianas e espaciais segregadas encontraram territórios de grupos privilegiados e outros desprezados, constituindo o organizador das relações sociais. Antropologicamente revela a máxima de que os seres humanos constituem várias formas de estabelecerem conexões que os vinculam ao lugar que chamam de seu. Nestes espaços, muito pode ser arrolado com associação identitária, a paisagem, o patrimônio cultural e os símbolos, por exemplo possuem esta dinâmica. A dinâmica migratória da população para o Oeste da Bahia, em diferentes tempos e contextos, sempre esteve condicionada e atrelada a viabilizar a prática contundente do Estado na expansão do capitalismo através da expansão de fronteiras.

O sujeito e sua conexão com o religioso

Durkheim (1970; 2000) e Weber (1991), assim como as perspectivas contemporâneas, se revelam de grande pertinência para o estudo da formação da agência e da construção do sujeito e sua conexão com a religiosidade. Para Durkheim, as mudanças sociais provocadas pela modernização foram tão rápidas e de grande alcance que produziram deslocamentos sem precedentes e o potencial para a discórdia e a desordem social. O que era necessário era que as regras de bom comportamento, incluindo aqueles relevantes para pessoas em diferentes esferas da vida, fossem tornadas sagradas e dotadas de uma espécie de autoridade inviolável para que as pessoas as seguissem de boa vontade.

Asad (2009) localiza as principais características da perspectiva secular como residindo na representação, quantificação e autonomia do indivíduo. Estas características estão inscritas na forma como o secular aborda a religião. Mas ao analisar estas características, Asad descobre formas alternativas de tratar a religião, formas que não a categorizam dentro de um projeto secular mais amplo, mas envolvem as suas manifestações como formas de vida orientadas pelos sentidos e transformadoras.

É admissível pensar que houve uma apropriação do simbolismo entre os grupos religiosos, sobretudo espiritualistas. Contudo, a mística não se perdeu na essência, sobretudo a religião revela não ter perdido seu íntimo na contemporaneidade. Os novos modos da crença, incontestavelmente marcadas pelas características da modernidade, revelam a ascensão da individualidade, priorizando a procura de uma mensagem não necessariamente à adesão a uma instituição religiosa, na qual irradia na forma coletiva para se consolidar na forma particular.

MacIntyre (2001; 2010) ajudou-nos a ver que esta requer uma atenção cuidadosa às circunstâncias históricas. A sugestão de MacIntyre é que esta é a situação com a ética: que a linguagem moral herdada pertencia a um projeto agora perdido devido a alguma catástrofe da qual nem sequer temos plena consciência. Pedacos da prática cultural passada, fragmentos de linguagem moral, que já não são inteiramente coerentes por si só sobrevivem. As pessoas continuam a utilizá-los, mas sem se aperceberem de que já não estão envolvidas no projeto anterior e o que é mais perturbador sem os recursos para sequer discernirem o que perderam.

Para Maluf (2003), a composição religiosa no Brasil oferece material para a relativização de determinadas categorias no que chama de mercado simbólico religioso, bastante diversificado e complexo. No entanto, o sentido híbrido que o sagrado

consolidou na realidade brasileira se entrelaça com questões de estranhamento ao não tradicional religioso.

É inegável que o conceito de religiosidade é multifacetado e polissêmico. Mas esta afirmação não diz respeito apenas a sua aplicação na linguagem cotidiana. Assim, o significado acerca do termo depende, sem dúvidas, do horizonte discursivo de seu emprego. A religião pode ser importante para as pessoas e constituem um componente significativo da vida privada e pública, afetando escolhas de estilo de vida, como como aqueles relacionados à seleção de comida, vestimenta, companheiros, casas, bairros, locais de culto, comunidade encontros e participação da comunidade, entre outros.

Embora a abordagem um tanto determinista da visão da religião tem sido desafiado pelas forças de estudiosos da secularização, observa-se que a religião e o sagrado não perderam sua importância na sociedade moderna, mas, com certeza, se redimensionaram. Um argumento central de Asad é que o secularismo não representa uma ruptura com a religião, nem deve ser considerado parte integrante da religião, ou seja, um novo tipo de sagrado. Pelo contrário, conceitos que eram “religiosos” foram imbuídos ao longo do tempo de novos significados, tornando-os seculares.

Houve uma mudança na gramática destes conceitos para refletir diferentes sensibilidades sobre o mundo e a realidade (ASAD, 1993). Um objetivo fundamental do seu trabalho é traçar a genealogia dessa mudança. Mas, ao realizar a sua tarefa, ele projeta reflexivamente abordagens alternativas a estes conceitos, envolvimento alternativo da realidade, formas alternativas de viver no mundo.

O secularismo não é simplesmente uma resposta intelectual a uma questão sobre a paz e a tolerância social duradouras. É uma promulgação pela qual um meio político (representação da cidadania) redefine e transcende práticas particulares e diferenciadoras do eu que são articuladas através de classe, gênero e religião. Em contraste, o processo de mediação implementado nas sociedades “pré-modernas” inclui formas pelas quais o Estado medeia identidades locais sem visar a transcendência (ASAD, 1993, p.16).

Da mesma maneira, pessoas físicas também podem desenvolver um apego individual especial às religiões locais. Os indivíduos podem ter um forte apego a um determinado lugar ou estrutura mais do que outros naquela religião ou naquele coletivo, e em alguns instâncias, o apego pode ser menos intenso ou inexistente para um indivíduo. Na religiosidade, os lugares ajudam na aprendizagem da identidade e de si mesmo.

Turner (1967) examina as ligações entre função e significado no ritual religioso e entre representação, religião e ordem social. Os antropólogos evolucionistas se

concentram no ideal de racionalidade ou irracionalidade no pensamento primitivo. Partindo da rejeição do território como espaço onde se manifesta o sagrado e assumindo que o sagrado, manifesto em dado lugar, irradiará sua ação santificadora ao território, reafirmamos que estamos discutindo, nesse momento, onde se manifesta o sagrado, não a propagação do sagrado.

Embora MacIntyre (2001) reconheça que a compreensão teleológica da natureza humana estava anteriormente enraizada numa combinação de metafísica e religião, o desafio que ele se propõe é tornar possível conceber um Telos que não seja biológico ou mesmo abstrato ou metafísica, mas como algo descoberto em nossa condição social. O autor abdica uma abordagem meramente formal em relação à moralidade, bem como a tentativa de transcender às particularidades históricas e da cultura para se chegar a uma perspectiva impessoal para fazer julgamentos morais. Sustenta, portanto, que a única base viável para o discurso moral são as circunstâncias sociais e práticas da vida cotidiana.

Quando a ideia de lugar se prioriza sobre a temporização do espaço como matriz do acontecer, torna-se salutar reconhecer as propriedades que o tempo religioso impõe no espaço sagrado, tomando essa máxima como referência para a vivência religiosa no tempo-espaço. MacIntyre (2001) argumenta que as ações humanas não são inteligíveis à parte de uma história narrativa. Na verdade, ele está chegando à teoria da ação tradicional, mas substituindo a antropologia metafísica por um sentido literário da inteligibilidade de um personagem. Recorre a críticos culturais, como Marx e Polanyi, para argumentar que a modernidade torna difícil para as pessoas terem uma concepção de unidade e prática narrativa. “Marx estava fundamentalmente certo ao ver conflito e não consenso em o coração da estrutura social moderna” (423).

A concepção analítica de MacIntyre permite que empregue os projetos do relativismo epistemológico ao estudo da filosofia moral, considerando que a descrição da realidade social reflete um emaranhado de comunidades e grupos que vivem segundo seus costumes e tradições. Busca, assim, uma análise acerca da relação entre religiosidade e moralidade através da convergência entre o tradicional e o contemporâneo, enfatizando as reelaborações necessárias no tempo e no espaço e a utilização de narrativas. Os lugares da religião, que outrora fincavam-se em recortes geográficos específicos, agora se dinamizam e se realizam em lugares outros.

O conceito de lugar se delimita nas heranças das religiões sincréticas no Brasil, simultaneamente a presença de elementos afro, indígenas e católicos. Já o status de não-lugar reflete o status social desses grupos na sociedade brasileira, estando as entidades

africanas tomadas, na herança etnocêntrica, como inferiores às católicas. Para superar o conceito dualista na qual se inscrevia a sociedade brasileira, tendo em um dos polos uma civilização branca, com tradições e costumes próprios, e em outro a cultura afrodiáspórica, muitos estudos estiveram pauta desde o final do século XIX e início do século XX. O sincretismo, neste período, foi tomado de forma negativa por representar uma mistura divergente e incoerente de várias origens.

Stuart Hall (2002) acrescenta a reflexão sobre mobilidade e identidade, discutindo a ideia de que a partir dessas categorias, conhecimentos puderem ser intercambiados, promovendo uma abertura e promovendo um processo de hibridização cultural mais intenso que outrora. São lugares que são os mesmos em todas as localidades. Um lugar se define pelas relações e identidades a ele vinculado. O não-lugar é espaço que inibe relações e identidades específicas. Marc Augé (1994) se refere aos lugares tradicionais como lugares antropológicos:

Reservamos o termo ‘lugar antropológico’ àquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das variabilidades e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar, por mais humilde e modesto que seja. (...) Esses lugares têm pelo menos três características comuns. Eles se pretendem (pretendem-nos) identitários, relacionais e históricos. O projeto da casa, as regras de residência, os guardiões da aldeia, os altares, as praças públicas, o recorte das terras correspondem para cada um a um conjunto de possibilidades, prescrições e proibições cujo conteúdo é, ao mesmo tempo, espacial e social. Nascer é nascer num lugar, ser designado à residência. (AUGÉ, 1994, p.51)

Para Turner (1980), as sociedades por vezes promovem deslocamentos, mas seus efeitos são de dormência em contraste ao fluxo da vida cotidiana. Em alguns momentos, nas fronteiras, promovem estranhamentos. Assim, as pessoas podem, diante umas das outras, sentirem-se pertencentes a um mesmo tecido social. Pode-se inferir assim a importância que o autor suscita aos dramas sociais e aos rituais que são promovidos através de cisuras sociais ou que delas emergem.

No texto ‘A ordem do discurso’, Michel Foucault argumenta sobre os rituais de uso do discurso em sociedade, correlacionando o seu processo de efetivação social: “Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos” (1996, p. 39). Foucault

analisa a constituição dos discursos religiosos que as esferas de construção e dispersão dos discursos religiosos também obedece a toda uma lógica de coerção e ordenamento.

Foucault (1988) também se envolve com o religioso em outros lugares de sua escrita, especialmente quando tenta registrar corpos que escapam ou estimulam a fala ao resistir a ela. Mesmo as suas discussões explícitas sobre o cristianismo estão muito menos preocupadas em apresentar ou corrigir alguma história narrativa do que em examinar essa religião como um exemplo insistente de discurso com poder sobre os corpos. Portanto, se Foucault está interessado em detalhes da doutrina, da lei e do ritual cristãos, ele presta mais atenção às forças que se movem através do discurso cristão e depois dele. Ele aprecia o cristianismo como uma sucessão de formas de poder, mas ainda mais como uma biblioteca de gêneros de discurso que projeta figuras a serem habitadas.

A investigação de Foucault (1995) pressupõe que a religião surge e surge em campos de forças inseparáveis do resto da história humana. O que o distingue não é uma ligação rígida com um domínio já separado de entidades especiais. A religião distingue-se, em vez disso, pela forma como organiza línguas e práticas – ensinamentos e rituais – para controlar este mundo e os corpos que nele habitam.

A atenção urgente de Foucault desenvolve-se à medida que ele articula a ética como um domínio de experiência ao lado de domínios de poder e conhecimento e elabora uma “ética do sujeito definida pela relação de si consigo mesmo” (Foucault 1995, 252). Embora enfatize publicamente esta linguagem, Foucault refere-se à “ética” como contraponto à compulsão institucionalizada de dizer a verdade sobre si mesmo, a ética como uma auto relação permite comunicar a verdade, tanto como crítica falada de formas de dominação e crítica incorporada às normas sociais. Foucault (1995) sugere que a própria lógica do poder disciplinar tem antecedentes históricos nas comunidades monásticas que fizeram da disciplina, da autorregulação e da sujeição um modo de vida.

O caso do Vale do Amanhecer

Nesse sentido, identificando o pensamento religioso como a origem das categorias do corpus social, que organiza a malha sociocultural a partir da religião, os estudos sobre o Vale do Amanhecer tornam-se ainda mais pertinentes pelo fato de ser a doutrina milenarista a razão originária da construção, instalação e organização da comunidade. Dada as características não tradicionais de sua ordem doutrinária e seus símbolos, na cidade de Luis Eduardo Magalhães seus adeptos são vítimas de intolerância, o que resulta

na recorrentemente, numa atitude de receio e ocultação da pertença religiosa de seus adeptos.

A Doutrina Espiritualista Vale do Amanhecer ao abarcar elementos sincréticos do catolicismo, a tradição dos orixás, do espiritismo e dos rituais indígenas, estabeleceu as bases dos processos de semantizar a doutrina. Tais entidades se entrelaçam no racismo estrutural, atribuindo a premissa da maldade e a figura do “macumbeiro” em um universo de sentidos corroborado pelo estereótipo construído social e historicamente.

Atualmente o Vale do Amanhecer está presente em países da América do Sul e Europa. As características dos templos no Brasil e em outros espaços exteriores seguem o modelo do templo-Mãe em Brasília, delimitando sua localização em espaços marginais ao centro das cidades, considerados profanos e não propensos às condições necessárias à oferta de tratamento de cura espiritual.

Na cidade de Luis Eduardo Magalhães a comunidade religiosa é composta de médiuns predominantemente de origem nordestina, majoritariamente baianos, com nome de Templo Atuaro. A comunidade dezenas de residências habitadas por diferentes arranjos familiares. As famílias estão na cidade há tempos diferentes e possuem atividades laborais em diversos segmentos.

Por sua vertente religiosa pautada no sincretismo com entidades e rituais afrodescendente, comumente são estereotipados de macumbeiros nas relações sociais na cidade. A edificação de estereótipos laborais de ociosos, indolentes e preguiçosos do baiano, bem como os elementos do preconceito religioso em Luis Eduardo Magalhães dialoga diretamente com elementos, em grande parte “inventados” pelos precursores, (OLIVEN, 1992) do tradicionalismo gaúcho para manutenção do ethos da comunidade imaginada.

A conceituação de lugar é sugerida por Marc Augé (2004) como representação dada pelo caráter histórico, identitário e relacional. O que eventualmente não se define por estas categorias produzirá o que ele denomina de *não-lugar*. O interstício entre um e outro deve considerar o sentido apropriado da modernidade nas sociedades contemporâneas. Desta forma, o lugar é fruto de uma elaboração afetiva, relação carregada de sentimentos entre o ser humano e o lugar, mesmo sendo este um espaço religioso. Quando refletimos sobre território, existe um conector de que este é a materialização de uma territorialidade, promovendo sua visibilidade. Assim, estruturas culturais merecem ser refletidas, como também, o social, afinal o território é produto de uma construção simbólica e é o palco onde ocorrem as relações sociais.

As primeiras impressões sobre o conceito de lugar nos conduzem para a caracterização de um espaço identitário, tendo em vista que o sentido da palavra remonta a perspectiva de pertencimento e territorialidade. O lugar, de alguma maneira, sempre rememorarà a ideia de uma espacialidade viva e significativa, que, eventualmente, pode se desenrolar em sentido mítico ou religioso. No entanto, a modernidade deixou um legado de antagonismo e desencantamento. O senso religioso apresenta o fenômeno atrelado ao íntimo contato entre religião e lugar, porém, sinaliza para a reconfiguração lugares de experiências dos agentes religiosos. Amurabi Oliveira (2014, p. 215), assim define a Doutrina Espiritualista do Vale do Amanhecer:

Indubitavelmente o Vale do Amanhecer – VDA – é um caldeirão de sincretismo, elementos do catolicismo, do kardecismo, da umbanda encontram-se sincretizados, sendo também articulados com elementos e signos de diversas referências culturais, como maias, incas, fenícios, hindus, etc. (...) Ainda que de influência marcadamente espírita, no VDA encontramos diversos elementos culturais e religiosos, afinal, preto-velhos dão passes, caboclos dão consultas, invocando princesas encantadas, entre elas Iracema, anagrama criado por José de Alencar com a palavra América. Deuses, caboclos, extraterrestres, ciganas e orixás, um mundo encantado em cores e sons, é assim que se constitui o VDA, possivelmente o universo religioso mais complexo que já se teve notícias.

Os elementos que constituem o simbólico do Vale do Amanhecer atuam para produzir crenças e valores, visão de mundo dos seus adeptos, ocupação do território e transformação do espaço geográfico caracterizando a vida social e religiosa dos sujeitos pertencentes à Doutrina e moradores da comunidade que compartilha o seu mundo simbólico e espacial com os demais aspectos ordinários da vida social local.

O Vale do Amanhecer, tendo em vista a sincreticidade de sua composição, a utilização de signos oriundos de diversos contextos e significados polissêmicos, bem como a identidade dos membros, indica, certamente, uma composição social, cultural, espacial e religiosa, não menos que desobediente em relação à sociedade tradicional. Um movimento religioso que se inicia no interior do território brasileiro e que alcança suas fronteiras, ultrapassando-as.

Segundo Taussig (1987), o discurso próprio da violência simbólica, aqui tratado em relação às religiões de bases sincréticas, atravessam e delimitam relações e espaços. No entanto, estes mesmos espaços e relações atravessam e reafirmam o signo vivido pela

violência. Pensando, ao invés disso, uma espacialidade determinante, há uma espécie de topografia moral na concepção do espaço da cidade.

Enquanto fenômeno religioso, o Vale do Amanhecer apresenta características analíticas que não se enquadram nos conceitos de *lugar* e *não-lugar* discutidos anteriormente, mas sim sugere uma associação aos enquadramentos de *entre-lugar*. A expressão *entre-lugar* é um termo proposto por Homi Bhabha (1998), ao se referir aos fenômenos que se produziram à margem de um dos paradigmas civilizatórios colonizadores.

Bhabha (1998) sugere que o contato permanente e intensivo entre as culturas derivado das territorialidades transitórias, produziram elementos identitários comuns individualmente e coletivamente em grupos diferentes. Busca situar as experiências fronteiriças e as relações estabelecidas como margens vivas em contínua construção, reorganização e recomposição.

É possível identificar na Doutrina Espiritualista do Vale do Amanhecer uma conjuntura de elementos culturais com origem nos mais diversos sistemas culturais, religiosos e mitológicos. Turner (1987) nos lembra sobre processos não apenas como fases que indicam rupturas normativas, mas como performances que são reflexivas sobre si mesmas. O elemento performático são agentes no processo histórico de construção do mundo, expressando emoções das experiências passadas, promovendo significado diante daquilo que nos desconcerta e transmutando em experiências reais.

Assim como é a experiência de vida que qualifica os contadores em seu ofício, é a experiência, o aprendizado do corpo na cultura que possibilita uma identificação com sua comunidade narrativa. Mas, não são apenas estes corpos, em atitudes diferenciadas do cotidiano, que conduzem à performance, também a linguagem verbal, em suas falas e silêncios têm uma função poética, que se manifesta na forma específica de construção de cada gênero de narrativas. Sobre o *entre-lugar* do Vale do Amanhecer nas reflexões sobre religiosidade e fronteiras contemporâneas, Amurabi Oliveira (2013, p. 165) esclarece que “(...) este universo também repensa suas referências locais, colocando-as lado a lado das referências globais, situando-as no mesmo patamar, simbolicamente”.

Assim, no contexto do Vale do Amanhecer, as práticas religiosas que pontuam o cotidiano e as ações ritualísticas ordenam, diariamente, a vida social dos adeptos da Doutrina, direcionando as ações e atuações destes sujeitos/atores. E, neste sentido, é a profusão de visualidades que ocupam templos e espaços rituais, bem como os espaços

cotidianos e os vestuários performáticos, que dão visibilidade à essas estruturas sociais, ambientando tais práticas.

Considerações finais

Dada a complexidade da doutrina espiritualista Vale do amanhecer, os rituais e a cotidianidade que conferem singularidade ao Vale se cumprem mediante a observância de uma soma de princípios, de ordenações e de práticas. Definem-se, direta ou indiretamente, instruídos e legitimados como movimento religioso situado na fronteira entre o lugar e o não-lugar: mantém fortemente a relação tradicional e doutrinária do primeiro e a expansão territorial, bem como a fluidez identitária contemporânea do segundo.

Desta forma, as noções de fronteira como referenciais de análise das diferenças culturais e religiosas surgem da busca de um equacionamento mais adequado para as relações entre religião e cultura. Percebe-se que a religião incorporada e a moralidade vivida são uma mistura entre as tradições vividas, as crenças e as práticas dos adeptos.

Neste processo é singular o reconhecer das forças simbólicas que são responsáveis pela manutenção e pela construção do lugar. Assim, a organização desse obedece a lógica da expressividade da intimidade religiosa. As comunidades que abrigam os templos do Vale do Amanhecer fora do templo-mãe em Brasília são lugares reconhecidos exclusivamente por sua função religiosa distinta de qualquer outra. A concepção de lugar assume reconhecer mundo imaginário que a religiosidade formula.

Quando emergem discussões sobre processos que promovem segregação na formação dos espaços urbanos, é importante ressaltar o aspecto de que a segregação se configura como um fenômeno relacional, ou seja, só existe segregação de um grupo em relação à posição ocupada pelos outros grupos. Torna-se salutar ampliar o arcabouço conceitual sobre a colonialidade, estabelecendo que camuflado na retórica da modernidade, o segregamento se tornou um aspecto ‘natural’, legitimado em nome do sucesso econômico potencial que, supostamente, fomentariam a igualdade, mas que são, efetivamente, estratégias de poder colonizante.

Referências

ASAD, Talal. 1993. “Toward a Genealogy of the Concept of Ritual”. In. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press

- ASAD, Talal. 2009. "The Idea of an Anthropology of Islam". **Qui Parle**.
- AUGE, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papyrus, 1994
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998
- CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**: Artes de Fazer. Petrópolis, Vozes, 1994.
- DURKHEIM, Émile. 1970. "Determinação do fato moral" e "Julgamentos de valor e julgamentos de realidade". In. **Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária. Pp. 50-79, 97-114. Weber, Max. 1991. "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". In. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar.
- DURKHEIM, Émile. 2000. **Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. **Sobre a genealogia da ética**: uma revisão do trabalho. In: DREYFUS, H.;
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo, Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade vol. I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade vol. II**: O uso dos prazeres. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade vol. III**: O cuidado de si. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. [S.l.]: LTC, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. 1990 **Die nachholende revolution**. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag. (Trad. brasileira do artigo que deu nome ao livro nº n.30 dos Novos Estudos Cebrap: o que significa socialismo hoje? São Paulo, jul. 1991).
- HAESBAERT, Rogério. **Desterritorialização e identidade**: a rede gaúcha no Nordeste. Niterói: Eduff, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984
- MACINTYRE, Alasdair. 2001. **Depois da virtude**. Bauru: EDUSC.
- MACINTYRE, Alasdair. 2010. "A racionalidade das tradições". **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Loyola.
- MACINTYRE, Alasdair. **Animales racionales y dependientes**: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Barcelona: Paidós.

MALUF, Sônia Weidner. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horizontes Antropológicos**, v.5, p.69-82, 1999

MALUF, Sônia Weidner. Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no Sul do Brasil. ISSN 1518-4463. **Ciencias Sociales y Religión** (Impresso), v.5, p.153-171, 2003

MENDONÇA, Nadir Domingues. **O uso dos conceitos**: uma questão de interdisciplinaridade. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 213.

OLIVEIRA, Amurabi. A nova era com um jeitinho brasileiro: o caso do Vale do Amanhecer. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 12, nº 20, jul-dez, 2011.

OLIVEIRA, Amurabi. **Globalização, New Age e Religiões Populares**: uma digressão a partir do Vale do Amanhecer. 2014. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n33p211>

OLIVEN, R.G. **A parte e o todo**: a diversidade cultural no Brasil-nação. Petrópolis: Vozes, 1992.

TAUSSIG, Michael. 1993 [1987]. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TAUSSIG, Michael. 2021. “As estórias que as coisas contam e por que elas contam”. Tradução de Felipe Neis. **Gis**. São Paulo, v. 6, n.1: e-174741:1-17.

TURNER, Victor. 1980. “Dramas sociais e histórias sobre eles”. Publicado originalmente como “Social Dramas and Stories about Them”. **Critical Inquiry**, Vol. 7, No. 1, On Narrative (Autumn, 1980),

72 Explorando significados e dinâmicas sociais do neopaganismo: Análise das estruturas ritualísticas e elementos constituintes da magia pós-moderna por Leonardo Jacques de Castro Alves³²²

Resumo: Esse trabalho consiste em analisar as estruturas ritualísticas presentes no neopaganismo, juntamente com os elementos que as constituem. Essa análise visa a compreensão dos significados subjacentes aos diversos ritos praticados por distintos grupos neopagãos, com o intuito de identificar as dinâmicas sociais entre os adeptos desse movimento. Para a condução dessa análise, adotaremos a metodologia bibliográfica, utilizando as próprias referências neopagãs dentro de suas respectivas áreas de conhecimento como fundamento. Além disso, empregaremos os princípios teóricos da Antropologia para embasar essa abordagem. Focalizando a magia como um elemento central de culto no neopaganismo, este trabalho investigará as perspectivas de diferentes autores acerca das relações entre o neopaganismo e a magia. Nesse sentido, examinaremos os elementos identificados, ressaltando a importância de compreender as dimensões lógicas e abstratas da magia enquanto uma ciência sagrada. Destaca-se também o papel fundamental das estruturas sociais formadas pelos praticantes aos quais vivem uma cosmologia aprofundada nas regras, fundamentos e leis que regem a prática da magia, contribuindo assim para um desenvolvimento mais sólido da análise, alicerçado pelos princípios da Antropologia.

Palavras-chave: neopaganismo; antropologia da religião; cosmologia; magia.

Introdução

O Neopaganismo caracterizado pelos cultos a diversos aspectos da natureza e pela conexão com divindades que os representavam, esse movimento religioso e espiritual baseia-se em tradições espirituais antigas e práticas mágicas, frequentemente pré-cristãs, como o paganismo europeu, egípcio, celta e outros. Distingue-se das religiões abraâmicas predominantes, como o Cristianismo, o Islam e o Judaísmo, as quais se construíram a partir de uma oposição dessas crenças espirituais pagãs muito presentes no mundo antigo. Este movimento tem ganhado adeptos em todo o mundo, contribuindo para uma riqueza de práticas rituais e sistemas de crenças que variam significativamente entre os diferentes

³²² Graduando em Antropologia - Universidade Federal de Santa Catarina.

grupos e tradições. Apesar da diversidade e pluralidade desses grupos, eles compartilham uma cosmovisão antiga e rica, que vê o sagrado manifestado no mundo e em seus diversos elementos. Essa visão, compartilhada por vários grupos ao longo do tempo recebeu um nome próprio: paganismo; termo esse que foi historicamente muito popularizado pelos sua oposição monoteísta abraâmica que em suas origens formava uma minoria diante de um mundo pagão, mas a partir do desenvolvimento do Cristianismo passou a ser maioria.

O paganismo carrega por si uma pluralidade, procurar um significa que seja acima de tudo inclusivo é um desafio. Frank Usarski³²³ ao se referir a religião disse: “a primeira tentativa de definir a religião é a questão etimológica, que dizer, você procura a história da palavra.” (CASA DO SABER, 2016).

Aplicando essa noção pode-se tirar definições mais concretas acerca do “paganismo”. Originalmente associado àqueles que viviam em estreita harmonia com a natureza, em sua maioria pessoas do campo associadas ao ambiente rural que, predominantemente durante o império romano, eram chamados de "pagnus", e posteriormente, o termo se tornou o que conhecemos hoje como "pagão", que passou a representar a cosmovisão que liga o sagrado à natureza. Paganismo é um termo abrangente que engloba diversas espiritualidades do mundo antigo. Por outro lado, até formação do significado que damos hoje, o termo já foi usado com intuito ofensivo ou desrespeitoso quando aplicado por grupos que representavam uma cosmovisão oposta aos que por eles chamados “pagãos”, contudo é importante salientar a persistência desses grupos “pagãos” em ressignificar o termo para algo positivo que englobe todas as religiosidades que “veneram a natureza” de forma inclusiva.

Com o passar do tempo, graças ao notório Johannes Gutenberg, tivemos no século XV o nascimento da imprensa, o qual resultou séculos mais tarde em uma característica marcante do chamado “pós-modernismo” que está sobretudo atrelado aos eventos da Segunda Guerra Mundial, tem molde no pós-guerra e é oficializado nos anos de 1960. É um elemento central apresentar o entendimento do qual nasce a noção aqui apresentada acerca do pós-modernismo; como apresenta Patrício Dugnani³²⁴ quando aponta os principais desafios ao se estudar a Pós-modernidade são a contradição e a incerteza que parecem constituir fundamentalmente esse período. Por isso, um dos primeiros desafios

³²³ Livre Docente na área de Ciências da Religião pela PUC-SP e Pós-doutorado na área de Ciência da Religião pela Universidade de Hannover.

³²⁴ Professor e tutor de pesquisa do Centro de Comunicação e Letras - CCL da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Doutor em Comunicação e Semiótica PUC/SP.

impossíveis ao se estudar esse período é definir com exatidão o que é Pós-modernidade. Mesmo porque, se definirmos exatamente seu conceito, estaríamos sendo contraditórios, perante a incerteza que os acontecimentos acelerados têm modificado as nossas convicções. Em outras palavras, a Pós-modernidade é um período marcado por mudanças rápidas e constantes, que tornam difícil definir com precisão suas características e tendências. Partindo das noções apresentadas por Dominic Strinati³²⁵ de como O pós-modernismo é um paradigma de ordem social em que os meios de comunicação de massa e a cultura popular exercem uma influência dominante e formativa sobre todas as outras formas de interação social. Isso confere a eles uma importância e um poder consideráveis. A concepção subjacente é que os símbolos e elementos culturais da cultura popular, veiculados pelos meios de comunicação, estão gradualmente assumindo um papel preponderante na formação da nossa percepção da realidade, na maneira como nos autodefinimos e na nossa visão do mundo ao nosso redor. Assim, os meios de comunicação de massa desempenham um papel significativo na formação da percepção pública do paganismo. Programas de TV, filmes, livros e a internet retratam frequentemente o paganismo de várias maneiras. Essas representações podem influenciar a maneira como o paganismo é percebido e compreendido pelo público em geral, moldando as imagens e os estereótipos associados a essa espiritualidade.

Essas noções estão de acordo com o que nos apresenta Arjun Appadurai³²⁶ que desenvolveu essas noções sobre o pós-modernismo quando explorou o impacto da globalização na cultura e identidade em um mundo pós-moderno, argumentando que a modernidade não é mais um fenômeno localizado, mas sim algo "em grande escala" e fluido, moldado pela interconexão global. Ele nos apresenta o conceito de "Mediascapes" que se referem à circulação de imagens e informações por meio da mídia de massa. No contexto pagão, isso pode ser relacionado às representações da espiritualidade pagã em filmes, séries de TV, livros e outras formas de mídia. Essas representações podem influenciar a percepção pública do paganismo e moldar a maneira como os praticantes são retratados, mesmo que na grande maioria dos casos fossem representações folclóricas, fantasiosas e fictícias.

Entende-se que a representação do paganismo na mídia tem tido sido um elemento fundamental para popularização dele. No cenário pós-moderno, o declínio do cristianismo

³²⁵ Sociólogo cultural conhecido por suas contribuições no campo dos estudos culturais e da mídia.

³²⁶ PhD e professor de Antropologia da Universidade de Chicago conhecido pelos seus trabalhos sobre modernidade e globalização.

tem sido objeto de análise e reflexão por parte da academia, e a obra de Charles Taylor³²⁷, especialmente "A Secular Age," fornece respostas valiosas sobre esse fenômeno. O declínio do cristianismo, e até mesmo do monoteísmo no geral, como religião dominante em muitas sociedades ocidentais é um dos aspectos mais notáveis da era pós-moderna, e essa transformação tem levado ao aumento do interesse em outras formas de espiritualidade, incluindo o neopaganismo. Charles Taylor argumenta que a pós-modernidade é caracterizada por um pluralismo religioso e espiritual, onde as pessoas têm acesso a uma variedade de opções religiosas, filosóficas e espirituais. Sendo assim, o cristianismo perdeu sua posição de predominância e passou a ser visto como apenas uma entre muitas opções disponíveis, e em muitos casos a última opção devido ao efeito de oposição desafiante por parte dos ex-fielis. Esse afastamento das tradições religiosas institucionais, como o cristianismo principalmente, deve-se a uma série de fatores, incluindo a secularização, a crítica à autoridade religiosa e a crescente ênfase na individualidade e na autonomia pessoal na pós-modernidade. Isso levou muitos indivíduos a buscarem alternativas espirituais que melhor se adequassem às suas necessidades e crenças pessoais. Para os veementes críticos do cristianismo, o neopaganismo é uma ótima alternativa considerando todo o processo histórico do cristianismo em relação ao paganismo, que no início da era comum era visto como a crítica de uma minoria religiosa contra a religiosidade mundial e se tornou uma opressão explícita por parte das instituições cristãs sobre as religiosidades pagãs.

O neopaganismo, entre outras formas de espiritualidade alternativa, viu um aumento de interesse e adesão nesse contexto. O neopaganismo oferece uma abordagem mais flexível e descentralizada da espiritualidade, muitas vezes ligada à natureza e às tradições antigas. Essa religião contemporânea permite que os praticantes personalizem suas crenças e práticas de acordo com suas preferências, refletindo a ênfase na individualidade da pós-modernidade. O declínio do cristianismo e o aumento do neopaganismo exemplificam como a pós-modernidade está reconfigurando a paisagem religiosa. O pluralismo religioso e a busca por formas de espiritualidade que ressoem com a identidade e as crenças pessoais estão moldando as escolhas espirituais das pessoas na era atual.

³²⁷ Professor Emérito de Filosofia e Ciência Política na Universidade McGill e tem diversas contribuições para a filosofia da religião.

Entende-se como o neopaganismo emerge principalmente no contexto pós-moderno de pluralismo religioso e transformações culturais profundas, dentro da ênfase na individualidade da era pós-moderna, o neopaganismo tem um cenário propício para seu desenvolvimento e propagação, principalmente pela adesão para a parte dos críticos do cristianismo. O movimento busca restaurar as doutrinas espirituais do mundo antigo que sobreviveram na história apesar da intensa opressão, e assim que dentro do movimento neopagão diferentes tradições se desenvolveram, formando uma vasta e abrangente gama de religiosidades neopagãs centradas na magia.

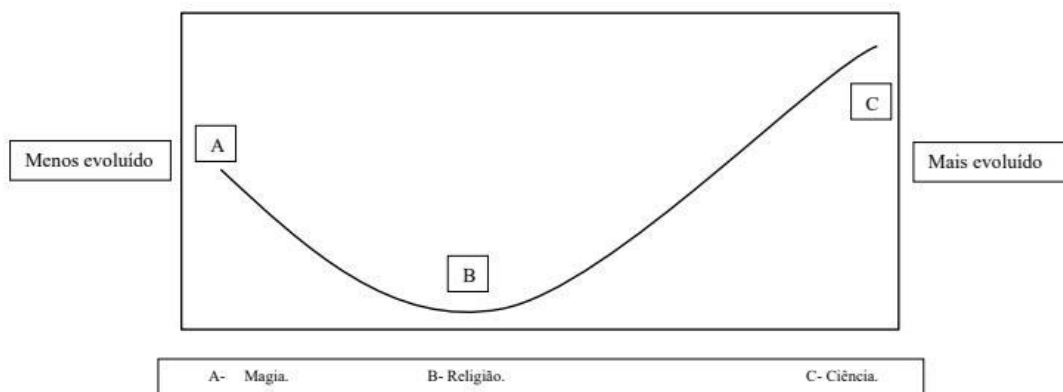
Magia como a base do Neopaganismo

A magia, deve ser definida, em primeiro lugar, a partir da noção estabelecida de pelos próprios praticantes; o que é difícil, já nesse campo ela é considerada por muitos praticantes um conceito abstrato, por mais que seja muito íntima deles. A magia assim passa a ser definida como que um “algo” o qual não se expressa em sua complexidade total quando usufruída. Assim como outros conceitos a magia passa pelo campo da subjetividade explorada, como sendo algo que é de compreensão de todos, mas carece de definição exata; como, por exemplo, a definição de “arte”, que por mais que seja um conceito compreensível, não deixa de ser considerado por muitos dos próprios artistas um conceito “abstrato”.

Importante salientar como que a magia tem sido trabalhada a partir da antropologia dentro do conceito de magia, até mesmo os quais carecem de abordagens antropológicas fidedignas já que muitas então construídas em cima de uma espúria e arrogante abordagem evolucionista social, que consiste na teoria do século XIX a qual propôs que as sociedades humanas evoluíram de formas “primitivas” de pensamento, como a magia, para formas mais avançadas, como a religião, e finalmente para a ciência. Sob essa perspectiva, a magia era vista como um estágio primitivo de compreensão do mundo, um reflexo da ignorância humana em relação aos processos naturais, o que afetou também o conceito de magia. O evolucionismo social, ao considerar a magia como algo ultrapassado e inferior, frequentemente negligenciou sua complexidade e importância cultural. E entre diversas obras, uma das mais populares foi a de James Frazer³²⁸ na qual ele usa da espúria abordagem evolucionista em seu campo, no qual resultou na obra “O Ramo de Ouro” onde ele trabalhou o conceito de magia”. A abordagem evolucionista

³²⁸ Antropólogo influente nos primeiros estágios dos estudos modernos de mitologia e religião comparada do início do século XX.

garantiu para James Frazer uma série de equívocos acerca dos conceitos mágicos, uma vez que sua inautêntica abordagem gerou falsas hipóteses, por exemplo as noções de magia com relação a religião e a ciência dentro da falsa perspectiva evolucionista representada no gráfico a seguir:



Essa análise simples fornece noções fundamentais para compreender o proveito acerca da obra. James Frazer retrata a magia como se sendo a “ciência do ignorante” que é fruto de uma genuína tentativa humana de entender e controlar seu ambiente. A religião, por outro lado, aparece como a etapa seguinte desse desenvolvimento evolucionista, a qual acaba com desenvolvimento da verdadeira ciência. Nessa visão, seguindo o “curso evolutivo” da esquerda para a direita. O argumento crítico aqui é que a visão evolucionista simplificou em excesso a complexidade da magia ao rotulá-la exclusivamente como resultado da ignorância.

As práticas mágicas muitas vezes envolviam observações detalhadas da natureza, tentativas de entender e influenciar fenômenos naturais e uma exploração ativa do mundo. Além disso, a magia também desempenhou papéis significativos nas estruturas sociais, rituais religiosos e práticas culturais das sociedades. O evolucionismo social foi amplamente desacreditado no campo da antropologia e da sociologia, pois reduziu em demasia a complexidade das sociedades humanas e suas práticas culturais.

No entanto, após fazer uma crítica intensa contra esse espúrio evolucionismo de James Frazer que foi aqui apresentado, o qual rotulava a magia como fruto da ignorância, podemos destacar como a ideia de magia como uma forma de ciência persiste mesmo após as mudanças de paradigmas científicos, a compreensão da magia como sendo uma ciência permeia as noções dos praticantes de magia até os dias atuais. Tendo em mente

que em uma abordagem correta a magia muda completamente sua posição em relação à abordagem evolucionista, mas não altera sua consideração como sendo uma ciência que, devido ao abandono da abordagem evolucionista, passa a ocupar uma posição de sacralidade, sendo então definida como uma ciência sagrada. A ideia de que a magia é uma forma de ciência sagrada, mesmo quando reconhecemos sua complexidade e significado, persiste em muitas culturas e tradições espirituais.

Considerada por esse sistema de crenças chamado “pagão” como uma ciência sagrada, a magia apresenta características consideravelmente "metodológicas" mesclada com um conceito espiritual indefinido e indecifrável fazendo ela uma espécie ciência de comportamento exato e experimental seguindo leis e regras mesclada com um predominante sistema de crenças que desestabiliza essa exatidão quando aplica um complexo comportamento variável que flui conforme a vertente pagã escolhida estabelece o comportamento da magia, assim a magia pode ser bem definida nessa definição popular citada como "ciência sagrada”.

O paganismo foi alvo de estudo ao estar associado diretamente com a história, e infelizmente vista por uma cultura popular e evolucionista como uma conduta primitiva, muito apoiada em processos históricos vinculados à cristianização da cultura europeia.

Mas colocando essas erronias abordagens à parte, podemos entender o neopaganismo como um conjunto de movimentos espirituais e milenares que trazem reflexo muito marcante dos grupos os quais determinados movimentos surgiram. A prática dessas crenças sobreviveu através dos séculos e, com o contato entre diferentes povos na atualidade, encontrou oportunidades para se reconectar e se unir de formas variadas e inspiradoras em diferentes lugares do mundo. Essa conexão e união entre diferentes tradições pagãs geraram o que hoje conhecemos como “neopaganismo” No entanto, para compreender completamente a dinâmica por trás do surgimento e da expansão do neopaganismo, é útil explorar as noções de “Ideoscapes” e “Etnoscapes” propostas pelo renomado antropólogo Arjun Appadurai. Esses conceitos fornecem uma lente valiosa para analisar como as ideias e as práticas espirituais podem viajar, se fundir e se adaptar em um mundo globalizado.

Os "Ideoscapes" de Appadurai referem-se ao fluxo global de ideias, imagens e representações.

No contexto do neopaganismo, isso pode ser entendido como a disseminação de conceitos espirituais e crenças pagãs por meio de mídia, literatura, internet e outros meios de comunicação globalizados. À medida que as informações sobre as práticas pagãs

antigas se tornaram mais acessíveis e compartilháveis, isso permitiu que pessoas de diferentes origens culturais e geográficas se familiarizassem com essas tradições e as incorporassem em suas próprias vidas.

Por outro lado, os "Etnoscapes" de Appadurai se referem à mobilidade global das pessoas, incluindo turismo, migração e diásporas. No contexto do neopaganismo, isso pode ser aplicado à formação de comunidades pagãs em todo o mundo, muitas vezes compostas por indivíduos que se deslocaram de seus lugares de origem para viver em novos locais. Essa mobilidade humana facilitou encontros entre pessoas com diferentes origens étnicas e culturais, resultando em uma troca de conhecimentos e práticas pagãs.

A união complexa e diversificada de várias tradições pagãs em uma única estrutura conhecida como neopaganismo é um reflexo das interações entre os "Ideoscapes" e "Etnoscapes." A globalização das ideias pagãs e a mobilidade das pessoas permitiram que as crenças e práticas se entrelaçassem e se transformassem, criando uma nova e moderna forma de viver as crenças pagãs de maneira organizada.

O neopaganismo carrega uma pluralidade e uma diversidade de vertentes espirituais muito grandes, assim muitos intelectuais da área reconhecidos na área como grandes feiticeiros e magos que disponibilizaram para atender uma procura popular para estudos na área que atenta uma visão geral e muitas vezes imparcial do estudo da magia dentro do neopaganismo.

Raymond Buckland³²⁹ apresenta que a bruxaria é, antes de tudo, uma religião, como sendo a magia vivida a religião do praticante. A magia e as crenças vinculadas a ela representam um objetivo primeiro dos praticantes; para muitos a magia constitui algo indefinível, quase todos os praticantes de magia ao longo da história trouxeram visões e definições diferentes sobre o tema. É importante salientar que para o neopaganismo a magia representa o meio central da crença, em suma, uma certeza geral é que a Magia é um fato. A magia como sendo ponto central, a vida do neopagão se desenrola a partir dela, principalmente em seus ritos, portanto é necessário entender suas questões quando abordamos o tema.

Magia como a crença do praticante

O rito, como se conhece a bruxaria, tem um papel vital de magia prática. A verdadeira questão para a verdadeira execução de um rito devesse a crença real na magia,

³²⁹ Doutorado em Antropologia, notório bruxo neopagão, pioneiro da religião neopagã "Wicca" e fundador da Seax-Wica (Tradição Anglo-Saxônica da Bruxaria).

a questão da crença precede veementemente a prática dos bruxos e bruxas adeptos ao neopaganismo, o que está correlacionado com a intrigante questão da definição da magia como “ciência sagrada”, pois enquanto a metodologia científica me obriga a observar fenômenos, formular hipóteses e depois estabelecer uma teoria, na magia vemos o comportamento científico no sentido etimológico da palavra, contudo vemos o caráter espiritual apresentado nessa questão marcante expressada pela famosa frase “crer para ver”. Aqui precisamos entender que, como bem expressa Oberon Zell- Ravenheart³³⁰ e Raymond Buckland, o praticante do ritual deve crer na magia como um aspecto comum a existência, na questão existencial, enquanto crer na magia como algo sagrado, na questão sacramental, além da magia ser definida por muitos eruditos como Aleister Crowley³³¹ e influentes da área como Isaac Bonewits³³², como sendo a verdadeira Arte Suprema, ou uma ciência e arte da natureza.

A magia carrega então aspectos diários, por sua parte existencial, está presente na vida do indivíduo humano no geral, porém para os crentes na magia ela apresenta um caráter demonstrativo, para que os bruxos possam ver a magia como um organismo vivo e uma vez iniciados se tornam membros de um “corpo mágico” que os praticantes da ciência sagrada no mundo todo. Embora muito importantes, esses aspectos continuam dentro de conceitos mais gerais de magia e possuem aspectos teóricos. A magia em plenitude é vivida através de seus conceitos mais “especiais”, teologicamente falando. Vemos que a prática da magia faz dela o organismo vivo, existente, nada fantasioso, como disse Raymon Buckland, e por isso a prática se torna uma sublime expressão da magia existente, assim como sabemos o próprio praticante passa por uma iniciação em sua crença neopagã e assim viver como parte da magia existente, essa iniciação é uma expressão perfeita de magia prática, e toda magia prática, como a iniciação, tem sua manifestação total no chamado “ritual”. O ritual como sendo magia prática estabelece para o bruxo uma finalidade, que pode ser tanto material quanto espiritual.

³³⁰ Teólogo e Ritualista, notório mago e ancião da comunidade mágica mundial, fundador da instituição Neopagã “Igreja de Todos os Santos”, pioneiro do movimento pagão pós-moderno mundial e marido da notória sacerdotisa Morning Glory Zell-Ravenheart.

³³¹ Mago membro da Ordem Hermética da Aurora Dourada e influente ocultista britânico, responsável pela fundação de uma doutrina que batizou de Thelema. Fundador da Astrum Argentum e líder da Ordo Templi Orientis.

³³² Primeira pessoa a se graduar em magia que se conhece (University of California, Berkeley). Foi um Neo-Druida americano, influente autor sobre Neopaganismo e fundador da ADF (Ár nDraíocht Féin).

Assim como os eruditos neopagãos mencionam, a magia prática é expressa pela ritualista, não atoa a HOME (Holy Order of Mother Heart), organização de grandes nomes como Hallie Iglehart³³³, Morning Glory Zell-Ravenheart³³⁴ entre outras vinculadas com a tradição britânica de bruxaria dinâmica e a Magia Cerimonial da Stega italiana, reconhece hoje em seu programa pedagógico para formação mágica de feiticeiros iniciados, muitos deles adeptos da Igreja de Todos os Mundos que é uma reverenciada ordem neopagã, que o estudo dos Ritos, para bruxos de nível intermediários, tem como pré-requisito o curso de Magia prática. Além da primeira aula da grade do estudo de Rito se chamada “Magia Prática”, que tem como subtópico os aspectos do ritual, o estudo de suas características. O Ritual Mágico tem diversos aspectos e elementos, como, por exemplo, magia cerimonial e feitiçaria tradicional, essas correntes ritualísticas se estendem como tradições milenares com papéis ricos em significado nos rituais feitos, sendo então como um próprio comportamento artístico e expressivo carregados de comportamentos de significado tão complexo quanto a própria execução, assim como disse o próprio OberonZell-Ravenheart após vencedor do prêmio Pentacle Award, da Aliança de Imprensa Wiccana/Pagã na categoria “Melhor Escritor” ao discutir a magia como arte. Ele levanta o ideal de que a arte em meio a diferentes povos pagão da idade antiga e conclui que, por mais que subjetiva, a noção de arte estava atrelada a noção de performance e ritualística que estava totalmente vinculada a magia. Por mais que na concepção pós-moderna a arte esteja definida popularmente como um conceito distinto da noção espiritual, o significado ritualístico continua presente de forma mágica nas expressões artísticas, principalmente no esforço neopagão de restaurar as crenças dos povos chamados “milenares”.

A magia tem, como já demonstrado, muitos aspectos complexos e dois deles são muito expressados pela definição de “ciência sagrada” e “arte sagrada”, essas definições dizem respeito ao caráter “teórico” (vivência) e ao caráter “prático” (rito) da magia. O autor não consegue enxergar que a vivência do mago reflete a magia vivida em seu aspecto teórico e, teologicamente falando, geral; partindo desse princípio equivocado de que o mago, que o autor chama de “primitivo”, vive a magia apenas no que o autor chama de “aplicações concretas ou arte bastarda”. O autor vê então a magia, nesse contexto,

³³³ Professora, escritora e ativista americana. Bacharel em Literatura Inglesa, teórica feminista espiritual e fundadora da organização sem fins lucrativos “All One Ocean”.

³³⁴ Sacerdotisa da instituição neopagã “Igreja de Todos os Mundos”, escritora e palestrante sobre neopaganismo, líder comunitária americana, pioneira do movimento pagão pós-moderno, influenciadora da comunidade mágica mundial e esposa do notória mago Oberon Zell-Ravenheart.

como uma forma de “religião primitiva” reproduzida por um praticante também “primitivo”, uma visão que ele expressa perfeitamente com o termo “mente subdesenvolvida” para se referir ao mago. Podemos então definir que o autor coloca dois argumentos, o primeiro é a visão da magia como sendo “religião primitiva” e o segundo é do mago como tendo uma “mentalidade subdesenvolvida” e por isso não entende o conceito de ciência.

Avaliando o primeiro argumento, devemos relacionar a magia como sendo uma religião, o que é correto, uma vez que muitos os praticantes de magia a consideram uma religião, já que o termo é uma expressão de uma das formas de magia. Partindo da ideia de que a religião é um conjunto de crenças, pode-se saber que muitas religiões são mais antigas que outras, portanto muitas delas são conhecidas popularmente como “crenças milenares”. Para muitas pessoas as chamadas “crenças humanas milenares” são taxadas como “primitivas” ou “irracionais”, essa taxação é problemática uma vez que classificar crenças dessa forma representa uma visão evolucionista religiosa; partindo de uma visão histórica, o ser humano quanto espécie se capacita de ter uma visão religiosa em certo momento, logo a partir desse momento a razão pela qual a crença compete a existência dela, se deve a própria vontade humana assim, considerando que esse momento esteja em uma linha temporal, todas as religiões da história da humanidade podem ser colocadas na mesma linha, assim como a própria espécie não apresenta diferenças que capacitam mais ou menos entre os indivíduos a ela pertencente ao longo dessa linha, as religiões não são também mais ou menos “evoluídas” que outras. Independente de tempo e espaço, toda religião é supassumo “evolutivo” dela mesma.

Avaliando o segundo argumento, podemos entender que o autor parte do princípio equivocado de “comportamento natural”, aonde o praticante, nesse caso o mago, reproduz de forma irracional comportamentos que são “naturais” ao seu povo. Tendo ciência que a magia é, sim, expressa como uma “ciência sagrada” quando referente a seu aspecto de razão invisível que controla o curso da natureza e do mundo, sabemos que para o mago, esse aspecto complexo da magia é a forma com que ele vive a magia em sua vida, pois aqui ela aparece dentro da compreensão do mago como uma vivência teórica, porém quando o mesmo vive o aspecto prático da magia ele está apresentando o comportamento que a tradição de seus grupos, nesse caso seu povo, lhe passou através do aprendizado. O mago, portanto, de forma concreta, expressa a tradição aprendida em forma de rito, vulgo magia prática.

Magia como conhecimento

A magia se apresenta, como já sabemos, de forma indefinível. Dentro desse contexto, a magia é definida como uma vasta área de estudo. A HOME declarou que esse caminho não é um caminho fácil, pois exige uma “extraordinária honestidade, dedicação, persistência e um profundo compromisso de mudar”, esses comportamentos exigidos são muito bem expressados na necessidade de estudar magia com sendo uma prioridade do feiticeiro. O estudo e a busca por entender a magia requer muito esforço; o estudo é, para o feiticeiro, uma demonstração prática de tudo que lhe foi exigido ao entrar no caminho da feitiçaria, portanto a magia como conhecimento é como uma experiência antecipada de tudo aquilo que ele viverá depois da iniciação; e uma vez iniciado, não há como voltar, como diz a própria Sheila Attig³³⁵.

Ao estudar magia nos deparamos uma vasta pluralidade de vertentes neopagãs; ao analisar o padrão expresso pela similaridade das vertentes é notável, no estudo da magia, um possível “padrão pedagógico” que aparece no ensino de determinadas organizações neopagãs. Quando se comenta sobre o estudo da magia se comenta também sobre regras, fundamentos, leis e princípios; as quais serão caso seja necessário, de forma genérica e no caso desta análise em especial, chamadas de “preceitos” por mais que esse termo traga em outras situações no estudo de magia algumas problemáticas ou outros significados; ainda que se utilizem muitos sistemas de ensino para o estudo da magia ao redor do mundo, que fluem de acordo com os mitos e vertentes, é prudente se concentrar em sistemas de regras que sejam amplamente reconhecidos no contexto neopagão geral.

Regras

De acordo com Julie Epona³³⁶, quando aplicou as regras da feitiçaria, argumentou que em tudo que aprendesse existe regras; seja em jogos, brincadeiras, matemática ou gramática. Na magia não seria diferente; por mais que muitas regras sejam de certa forma “obvias” outras são muito mais complexas. Em resumo o feiticeiro, no contexto de regras, entende a magia como “ciência sagrada” e a associa no aspecto “ciência” tal como a biologia, matemática, sociologia, química, filosofia, história, gramática; mas também a considera como sendo sagrada, o que a difere das demais e a coloca em posição

³³⁵ Notória membra da Holy Order of Mother Heart.

³³⁶ Notória bruxa neopagã associada a instituição neopagã “Igreja de Todos os Santos”.

“religiosa”; além de que as ciências, em suas áreas de conhecimento, são expressões dessa ciência sagrada que rege o universo, vulgo magia, como afirma Arthur C. Clark ao dizer “Qualquer ciência suficientemente avançada é indistinguível da magia”.

Fundamentos

No texto de Bob Grantrix, referente aos fundamentos da magia, realça os valores de persistência e humildade para qualquer um que deseja tornar-se feiticeiro. O feiticeiro, em sua fase inicial, deve estar vinculado com a magia ao ter um estudo necessário e se aprofundar no conhecimento; isso exige persistência. O feiticeiro deve também reconhecer a sua posição de indivíduo humano, não importa o grau de conhecimento e poder; isso exige humildade.

Leis

As leis são importantes aspecto quando o entendemos os preceitos, leis são na crença popular preceitos invioláveis; é importante salientar que o próprio conceito de leis é variável entre diferentes vertentes do neopaganismo, portanto usaremos como base sistemas de leis que correspondem ao, já mencionado, comportamento padrão neopagão. As leis da magia são explicadas como sendo as bases para o funcionamento total da Magia, sendo como as composições dos sistemas próprios da magia; essas leis são quase sempre variáveis e em muitos casos se difere de outros preceitos devido a seu vínculo com a variável compreensão humana entre suas cosmologias. Isaac Bonewits³³⁷, trouxe para o neopaganismo um compilado das leis mágicas muito reverenciado no meio mágico neopagão; dentre as 28 leis apresentadas a que chama atenção foi a primeira lei, conhecida como “Lei do conhecimento”, ao estudá-la o feiticeiro tem ciência de que a compreensão traz o controle, ou seja, quanto mais você sabe um assunto mais fácil é controlá-lo. Entre outros estudos temos o reverente mago e ocultista Eliphas Levi³³⁸, autor “Dogma e ritual da alta magia”, obra conhecida como um dos maiores legados da história da magia, descreveu leis fundamentais da Magia, dentre elas se destacou a novamente a primeira lei, chamada de “A lei da vontade humana”, ao estudá-la o mago tem ciência que o sucesso da magia depende da vontade convocada e dirigida por ele mesmo. Quando correlacionamos essas duas leis entendemos que a magia prática está entregue ao

³³⁷ O reverente mago e conselheiro da Cray Council e autor de Real Magic.

³³⁸ Pseudônimo de Alphonse Louis Constant. Foi um escritor, ocultista, mago cerimonialista francês e considerado um dos ocultistas mais influentes do século XIX.

praticante, uma vez que o sucesso do ritual depende da vontade convocada por ele, porém o praticante terá o poder e o controle perfeito sobre um ritual quando ele domina o conhecimento da magia, que é a base para o rito; portanto o conhecimento é apresentado com uma verdadeira causa primeira para exercer a magia.

Princípios

Quando analisados, os princípios da magia, podem ser confundidos com outros preceitos, como as leis, e mais que os dois termos andem de mãos dadas a confusão pode vir também por causa da etimologia da palavra “princípios”, mas aqui eles aparecem como a expressão de lógica a qual a magia se baseia; porém, não podemos esquecer que termos como “leis” e “princípios” podem ter significados distintos ou iguais em vertentes diferentes.

Quando falamos dos princípios também falamos de magia prática, já que os princípios, no conceito aqui apresentado, se revelam muito em rituais e feitiços; a lei sexta lei apresentada por Isaac Bonewits se chama “Lei da Simpatia”, essa lei afirma que coisas tem afinidades umas com as outras além de se influenciarem e interagirem entre si a distância, logo o feiticeiro pode afetar pessoas e acontecimentos através da chamada “magia simpática”. Na lição de “Tauma turgia”, dentro da pedagogia usada pela Church of All Worlds, é explicado que a magia simpática apresenta a ideia de que manipular magicamente algum objeto similar ou que tenha a “simpatia”, com um sentido etimológico de “afinidade” com o destinatário. A magia simpática trata-se de usar a magia prática para realizar mudanças na realidade; por exemplo, curar, alcançar êxito nos objetivos ou que um ambiente seja protegido em um determinado momento. A partir desse ponto que estudo da magia levanta a questão da magia imitativa e contagiosa.

Encontramos nos textos do mago Oberon Zell-Ravenheart quando ele explica que a magia imitativa, também chamada de homeopática, é necessária para um ritual eficiente que o mago imite, de alguma forma, o seu objetivo. É a lei utilizada pelo mago Oberon Zell-Ravenheart, que faz referência direta e total com a “Lei da Semelhança” do compilado de Isaac Bonewits para explicar a magia imitativa. A Lei da Similaridade ou Lei da Semelhança diz que o igual produz o igual e o efeito se assemelha à sua causa; essa Lei é a base da magia imitativa.

Quando o mago Oberon Zell-Ravenheart se propõe a explicar a magia contagiosa ele afirma que ela é efeito de quando objetos de ligações estão vinculados ao contato de um indivíduo, como quando utilizo de relíquias que façam uma ligação com um

destinatário no ritual. E o compilado do mago Isaac Bonewits quando eles falam, respectivamente, sobre magia contagiosa e Lei do Contágio. A magia contagiosa tem como base a própria “Lei do Contato” como diz Oberon Zell-Ravenheart que é a mesma Lei do Contágio apresentada por Isaac Bonewits; a Lei do Contato ou Contágio afirma que as coisas que já estiveram em contato continuam a afetar uma à outra, essa lei é a base da magia contagiosa.

Pode-se entender então que um indivíduo deve estar cada vez mais capacitado para magia através do estudo o qual ele se dedica. Quando o praticante compreende as qualidades lógicas e abstratas da magia, como sendo uma ciência sagrada, ele pode compreender as regras as quais ele deve aplicar; quando o praticante compreende que a magia parte de fundamentos os quais ele deve entender para reconstruir-se na vida mágica, o mesmo pode então evoluir como mago ao longo de sua trajetória; quando o praticante entende que a magia em todos os aspectos vive sobre leis, as quais o mesmo precisa aprender, ele poderá ter mais controle sobre seu comportamento e maior capacidade para executá-la; e por fim, quando ele entende os princípios os quais afetam o praticante, quando em relação com a magia, o praticante poderá então praticar a magia com total ciência de como ela se comporta em relação a ele.

Conclusão

Concluimos que o Neopaganismo é um movimento religioso que caracteriza união complexa e diversificada de várias tradições pagãs em uma única estrutura, a qual emerge principalmente das relações estabelecidas entre no contexto pós-moderno. Desenvolvido entre as noções "Ideoscapes" (fluxo global de ideias e representações) e "Etnoscapes" (mobilidade global das pessoas). Essas interações permitiram que as crenças e práticas pagãs se entrelçassem e se transformassem, resultando em uma nova e moderna forma de viver essas crenças de maneira organizada.

O contexto pós-moderno que está relacionado a uma mudança na relação entre indivíduos e espiritualidade, observamos um declínio do cristianismo como sendo uma religião dominante. Isso é influenciado pela secularização e pela ênfase na autonomia pessoal. Nesse cenário, o Neopaganismo protagoniza as alternativas para os críticos da religiosidade cristã institucional com uma cosmovisão que une o sagrado à natureza, representando uma busca por significado personalizado e diversidade espiritual em um mundo cada vez mais plural. Assim, o Neopaganismo e seu ressurgimento exemplificam as transformações religiosas na era pós-moderna, onde a busca por espiritualidade assume

várias formas e a individualidade é valorizada, contrastando com religiões que não promovem as visões causada por essas mudanças culturais profundas. Isso demonstra como o Neopaganismo se tornou uma expressão significativa das novas formas de compreender e viver a espiritualidade em um mundo cada vez mais plural.

Dentro das suas diversas estruturas o Neopaganismo estabelece relações intrínsecas entre arte, magia e ritual, evidenciado pelo fato de que a performance e a ritualística estão intrinsecamente ligadas à magia, e o significado ritual continua a desempenhar um papel importante nas expressões artísticas, especialmente na tentativa do Neopaganismo de restaurar as crenças antigas de povos chamados de "milenarios". Uma análise mais aprofundada dessas práticas mágicas revela aspectos relativos aos conceitos científicos, os quais são refletidos nos rituais do Neopaganismo. Embora os rituais possam ser variáveis e inconstantes, uma panorâmica destaca elementos complexos e ricos que compõem essas práticas. Graças ao uso da antropologia e de referências do próprio Neopaganismo, pode-se abrir o desenvolvimento que tanto fornece uma visão abrangente sobre o tema para compreensão dos significados e dinâmicas do Neopaganismo dentro do contexto pós-moderno da magia, como também uma oportunidade para desenvolver o estudo do fenômeno religioso dentre a perspectiva antropológica.

Referências

APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. Porto Alegre: Editora Teorema, 2005

BUCKLAND, Raymond [1990] **O livro completo de Bruxaria de Raymond Buckland**. 2a ed. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2020

BUDGE, E. A. Wallis [2019] **O livro dos mortos do antigo Egito**. São Paulo: Madras Editora, 2021

CASA DO SABER. O que define uma religião? | Frank Usarski. **YouTube**, 24 de março de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3fyiV1fcB3U>. Acesso em: 02 de setembro de 2023

CORDOVIL, D.; CASTRO, D. T. **Urbe, tribos e deuses: Neopaganismo em Belém do Pará**. PLURA, Revista de Estudos de Religião, [S.l.], v. 6, n. 2, p. 116-139, 2015. Acesso em: 28 ago. 2023.

D'ESTE, Sorita e RANKINE, David [2008] **Origens mágicas da Wicca: história e nascimento dos rituais da bruxaria moderna**. São Paulo: Alfabeto, 2019

DUGNANI, Patricio. Globalização e desglobalização: outro dilema da Pós-Modernidade. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia**, Porto Alegre, v. 25, n. 2, p. 1-14, maio, junho, julho e agosto de 2018. Acesso em: 14 ago. 2023

DUGNANI, Patricio; CRUZ, Lílian Aparecida. Mitologia e pós-modernidade: Proteu, Argos e Narciso - Os mitos e seus reflexos na sociedade. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 201-206, maio-ago. 2007. Acesso em: 10 ago. 2023

FRAZER, James [1911] **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GIMENES, Bruno J. e C NDIDO, Patrícia. Manual de Magia com as ervas. Nova Petrópolis: Luz da Serra Editora, 2017

KUSBY, Ariel. **O livro Mágico para Jovens Bruxas**. Rio de Janeiro: DarkSide Entretenimento, 2021

MURPHY-HISCOCK, Arin. **Bruxa Natural, guia completo de ervas, flores, óleos essenciais e outras magias**. Rio de Janeiro: DarkSide Entretenimento, 2021

PROTHERO, Stephen. **As grandes religiões do mundo: conheça as oito maiores religiões do mundo e descubra o que faz a diferença entre elas**. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2010

PULFORD, Nicola de. **O livro dos Feitiços**. Barueri: Quarto Editora, 2015

SILVA, João. **Neopaganismo e preservação do meio ambiente: uma análise da religião Wicca**. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 5-12, jul./dez. 2021. Acesso em: 10 ago. 2023

STARHAWK. **A dança cósmica das feiticeiras**. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2021

STRINATI, Domenic. **Cultura popular - uma introdução**. São Paulo: Editora Hedra, 1999

VAN FEU, Eddie. **Wicca, uma iniciação à magia**. Rio de Janeiro: Editora Linhas Tortas, 2001
VAN FEU, Eddie. **A incrível Escola de Magia**. São Paulo: Editora Escala, 2010

ZELL-RAVENHEART, Oberon. **Grimório para o Aprendiz de feiticeiro**. São Paulo: Madras Editora, 2017.

73 Viveiro Quilombo Bacupari: entropias x neguentropias no contexto da Comunidade Quilombola do Limoeiro, Palmares do Sul, RS por Marcus Vinícius de Souza Mouzer³³⁹

Resumo: Numa planície costeira do Sul do Brasil, encontra-se a Comunidade Quilombola do Limoeiro, cuja tradição agrícola tem sido desenvolvida ao longo de gerações, conduzida por um conjunto de práticas e ações ecologicamente contextualizadas. Essas práticas estabelecem uma relação histórica positiva com as matas e campos nativos locais. No entanto, na mesma região, a manutenção de monocultivos de arroz por grupos de latifundiários tem engendrado um perceptível papel na configuração e reestruturação das formas tradicionais de manutenção da agrobiodiversidade quilombola. Perante este fator, a comunidade empreendeu, entre os anos de 2010 e 2015, diálogos e ações que resultaram na criação e manejo do Viveiro Quilombola Bacupari, no encontro com o projeto Fortalecimento das Agroflorestas no RS (UFRGS/EMATER – 2010 - 2012). Tal iniciativa teve como propósito a produção de espécies arbóreas de interesse das famílias quilombolas dessa e de outras comunidades da região. O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre a relevância histórica do protagonismo dessas pessoas nas práticas e manejos ambientais locais, especialmente ao participarem e manejarem o Viveiro Quilombola Bacupari, além de buscar observar que confluências e biointerações (SANTOS, 2015) ocorrem ou deixam de existir no percurso traçado pelo viver quilombola nos múltiplos emaranhados, composto por águas, terra, plantas, agrotóxicos e outros-que-humanos.

Palavras-chave: Viveiro Quilombola Bacupari; Confluências; Biointeração; Emaranhados; Agrobiodiversidade.

A paisagem, o tempo, o espaço, a lembrança

A chácara de Seu Aderbaldo e Dona Sancha, naqueles anos entre 2010 e 2015, encontrava-se na estrada chamada localmente por “Beco do Rodopio”, onde à entrada do mesmo costumam ainda ocorrer eventos deste tipo, muito apreciados localmente. Trata-se de outra entrada transversal à estrada principal que corta o litoral médio do RS, alguns

³³⁹ Estudante de Graduação em Antropologia (UFSC); Biólogo (UFRGS); Mestre em Desenvolvimento Rural (UFRGS); Doutorando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC).

quilômetros adiante da Estrada da Cavahada (sentido norte-sul), também transversal. A chácara encontra-se cerca de dois quilômetros adiante da entrada do Beco. Trata-se de uma pequena área gramada onde logo à frente da casa encontra-se um belo jardim cultivado de flores, arbustos e árvores, todos de caráter ornamental, dando à entrada da casa “de material” branca um suave toque de boas-vindas aos visitantes. Ao lado da casa, avistávamos um galpão onde Seu Aderbaldo guardava o trator, ferramentas, sementes, o carro e demais materiais tradicionais do meio rural. No entanto, com a lente que une os tempos, passado e presente, compreendo que esse relacionamento não era unidirecional; era uma dança contínua de influência mútua, pois a natureza desde sempre deixara sua marca nas vidas de Seu Aderbaldo e Dona Sancha, moldando suas atividades diárias e suas perspectivas em qualquer tempo que a imaginação queria aceder. As estações do ano, as mudanças climáticas e a dinâmica da flora e da fauna local eram fatores que contribuíam para essa biointeração em constante evolução. À medida que contemplávamos a chácara de Seu Aderbaldo e Dona Sancha, éramos convidados a refletir sobre como estávamos todos imersos em um emaranhado complexo de relações e interações com o mundo ao nosso redor. Esses emaranhados nos lembravam da intrincada teia da existência, onde cada ação e cada escolha tinham o potencial de ecoar através das interconexões da vida, moldando não apenas o ambiente, mas também a própria essência da experiência humana. Era um lembrete de que éramos parte inseparável da natureza, e nossa jornada na terra era um intrincado diálogo com o mundo natural que nos cercava. Atrás do galpão da casa, onde o tempo fluía suave como um riacho serpenteando por entre colinas de lembranças, encontrávamos a pequena casinha de defumação de carnes e a roça, um quarto de hectare de terra que, como um segredo sussurrado pelo vento, revelava a ligação profunda entre a família e a terra que a sustentava. No coração desse recanto, erguia-se o viveiro "Bacupari", um lugar onde os encontros se transformavam em ações de viveirismo e em teias de trabalhos conjuntos, onde a reflexão sobre os ambientes para a vida ganhavam forma sob a sábia orientação de Seu Aderbaldo. Ali, naquele espaço-tempo fenomênico, a agrobiodiversidade quilombola se revelava como uma invenção, uma dança de vida que se desdobrava na produção de árvores.

Árvores que eram os alicerces dos pomares, as guardiãs das revessas, as guardiãs dos hortos, as sentinelas das cercas, e as testemunhas silenciosas das histórias entrelaçadas de madeiras e raízes. Falar da relação entre árvores e humanos é mergulhar em um oceano sem margens, onde a linha entre o que é homem e o que é árvore se dissolve como o orvalho ao toque do sol nascente. São irmãos evolutivos, esses seres, um

plantando, o outro caminhando. E entre eles, em um mundo de simetrias e fractais da natureza, moram histórias de fundações cósmicas e espíritos, sussurradas por povos invisíveis de todas as terras que pisamos. Produzir espécies arbóreas era mais do que um projeto acadêmico; era uma alquimia que transformava a terra e as vidas que a habitavam. Era a confluência do quilombo agroflorestal, com o quilombo “eco-sustentável”, um refúgio de biodiversidade em uma paisagem dominada pelo arroz e pelos pinheiros de “Ellioti”. Era um testemunho do poder da coexistência entre humanos e não-humanos, uma celebração da vida em todas as suas formas e uma lembrança de que cada árvore plantada era um convite para um mundo em resistência. Além disso, nesse emaranhado de histórias, sonhos e realidades, encontrávamos os fios invisíveis que teciam a tapeçaria da vida: ela, *Dona Entropia*, um sussurro constante do tempo, nos lembrava da inevitável mudança e impermanência; a outra, *Senhora Neguentropia*, como uma canção ancestral, nos convidava a resistir, a criar, a preservar. E assim, neste intrincado balé entre o caos e a ordem, entre árvores e seres humanos, a vida continuava a tecer sua história, inesgotável em sua complexidade e beleza. Como biólogo na época, o delírio, o êxtase, era agradecer a trama complexa do viver quilombola, entre os múltiplos emaranhados de águas, terra, plantas, e outros-que-humanos, onde confluências e biointerações se desdobravam como histórias sagradas entrelaçadas nas raízes da existência. Nas águas que fluíam pelo território quilombola, havia uma dança eterna de vida e transformação. As águas, mais do que simples açudes ou lagoas, após as chuvas, eram corredores de conexões em um universo terra-água transbordado. A terra, o solo plantado da chácara e da roça, era o ponto de encontro entre o passado e o futuro. Nas mãos calejadas de Seu Aderbaldo e Dona Sancha, a terra se tornava uma tela em branco onde a agrobiodiversidade quilombola era pintada com cores vibrantes. Era um lugar de biointeração constante, onde sementes eram plantadas, raízes se entrelaçavam e frutos eram colhidos. A terra não era apenas um substrato, mas um membro da família, uma testemunha silenciosa das estações que se sucediam. E elas, as plantas, verdadeiros seres de sabedoria ancestral, desempenhavam um papel fundamental na vida quilombola. Elas não eram apenas fontes de alimento e medicina, mas também guardiãs da cultura e da história. Nas mãos habilidosas dos quilombolas, as plantas se transformavam em medicamentos, em oferendas aos antigos e em conexões tradicionais com a terra. No entanto, o emaranhado também abriga sombras. Os agrotóxicos, como venenos que envenenam a alma da terra, ainda representam uma ameaça constante à harmonia do viver quilombola nesta região. Eles são o resultado de uma luta desigual entre os interesses da casagrande, ainda no

mesmo lugar, e a preservação da vida. As confluências entre os interesses econômicos e a saúde da comunidade se desenrolam ainda como uma contradição silenciosa, onde a terra e as águas são as testemunhas mudas.

O Viveiro Bacupari

O viveiro inventado e criado na interlocução entre técnicos e comunidade fora batizado por Seu Aderbaldo e Dona Sancha de “Viveiro Bacupari”. Além de ser o nome do distrito em que está localizada a comunidade do Limoeiro, também é o nome de uma fruta nativa da região, mas que ocorre até à Amazônia. Os botânicos caracterizam geralmente a *Garcinia gardneriana* (ou bacupari) como uma árvore do interior de matas e beira de riachos. Possui geralmente frutos amarelos com polpa branca, suculenta e ácida. Os mesmos podem ser comidos naturalmente ou podem ser usados para fazer licores, cremes e geléias. As cascas ou o cozimento dos frutos são considerados úteis contra as afecções do sistema urinário. Na comunidade e na região há relatos de uma maior presença e abundância antigamente. Ou seja, quando havia mais matas nativas sem a intervenção das grandes lavouras, principalmente as de arroz. Esta contraposição de ecossistemas (agrossistema arroteiro e ecossistemas florestais ou de banhados, por exemplo), constitui uma das interessantes maneiras de se perceber, teorizar, refletir as formas de intervenção, reestruturação, reinvenção ou recriação de sistemas agrônômicos ou ambientais. A que ordem de ideias, ideais, padrões, princípios, demandas ou cosmologias pode ou deve o ser humano (*Homo sapiens*) arriscar criar desenhos, rugosidades, movimentos nos interstícios da terra, águas, ventos ou nos demais seres vivos? Os elementos dos quais somos todos constituídos são basicamente os mesmos (átomos, moléculas, proteínas, etc.). Durante um bom tempo, ao menos na escala evolutiva científica ocidental, muitos elementos orgânicos que nos constituíram o fizeram num jogo de perdas e ganhos em escalas multi-processuais. A entropia, o caos, vencidos pelo fator “vida”, com mais ou menos intervenções do ser humano, desde o seu aparecimento, passa a ser uma medida também da cultura humana, do seu grau de desorganização ou organização. Flexibilidade ou inflexibilidade. Caos ou cosmos. A agricultura, cultura da terra, como sugere a origem da palavra, veio tomando através dos tempos múltiplas formas através de mãos humanas, ao mesmo tempo em que nunca deixou de ser a produtora de humanos em suas culturas. As quantificações nutricionais dos alimentos e suas influências na pele, olhos, cabelos, humores e percepções de cosmos são atestáveis. A quantidade de luz solar que bate em determinada localidade

determinando festas ou ritos ou a contagem do “tempo” diferenciada em distintos locais do planeta e suas consequências; ou o vegetarianismo ou não-vegetarianismo; ou poesias múltiplas delimitam a não-razão para torná-la razão: Inauguram-se múltiplas autopoieses. A ciência, também criação humana, não admite seu caráter poético, todavia... Porém, algo precisa estar coagulado. A vida dentro e fora do ser humano precisa de um sentido. O que separa o ser humano do ambiente? É possível isso? Mesmo atravessados por múltiplas ordens de elementos, formas, energias, pensamentos, sensações, ainda nos julgamos anexos ao cosmos que bem nos interessa, constituindo algum domínio magistral gravado na ordem dos tempos? A invenção de ecossistemas, a partir de uma maior tecnificação das tecnologias humanas, vem colocando distintas concepções de mundo, distintas naturezas e culturas em um jogo de fuga e captura; de interpenetrações; de reinvenções constantes da cultura humano-natureza em que morte e vida são os supremos juízes. O que as transcende, então? A criatividade humana, neste jogo, é constantemente desafiada. Novos arranjos precisam ser rapidamente criados em um espaço de tempo que é definido pelas circunstâncias nunca iguais. A invenção do agrotóxico, do algoritmo, do gene, por exemplo, inventaram muitas coisas mais. Os modelos que caracterizam um feixe, aglomerado, interligado de invenções, passam a dar corpo a distintas realidades. Um novo cosmo flutua no espaço. Inaugura novos tempos. Os autores, passam a atores por uma ordem lógica que os perpassa. Uma física transcendental é captada em distintas dimensões. Mitos nascem. Morte e vida renascem. A consciência quilombola, saltando dimensões inconscientes de reproduções de mundos, permanece oculta entre as plantas, matagais, armada de criatividades para fazer crescer um espaço de cultura. A biodiversidade local envia seus pássaros. Jacarés-de-papo-amarelo encontram alimento. Roedores festejam do alto de árvores. Tambores ocultos fazem crescer novas sementes. Sempre questionador de nossos conhecimentos acadêmicos e telespectador de vários programas de TV sobre a natureza e o mundo rural, Seu Aderbaldo representava um importante etnógrafo e pesquisador da comunidade. A sensação de ser triturado por suas questões, que cobravam um amplo conhecimento científico e acadêmico em múltiplos campos disciplinares, colocava em evidência o quanto não se invade, tritura, recombina-se, reinventam-se culturas em cada imersão de um pesquisador em uma localidade, etnia, povo ou comunidade, onde o pesquisador sai de sua matriz acadêmica (universidades, institutos, etc.), entra em algum mundo, sai deste mundo e elabora, cria e inventa novas culturas, etnias, personagens: a máquina invisível-concreta em ação. E se o mundo de mundos que conhecemos não é nada do que cremos ser? E se tudo que inventamos ou

criamos não é o que acreditamos que seja? Talvez não esteja aí o desalento da atualidade, artífice de tantas guerras, injustiças, incompreensões, falta de sentido para a humanidade? A sensação ou necessidade de constituir ou construir um novo mundo possível talvez venha a trazer justamente isto: a necessidade de começarmos tudo de novo, numa reconstituição dialógica de mundos que simetrize completamente os sentidos para a geração de novas perspectivas em movimento. A diferença passa a ser igualdade referenciada pela diversidade. As múltiplas combinações passíveis, cogeradoras de realidades ou mundos, passa a ser arregimentada completamente pelo *di-álogo*, gestado e nascido do “multi-álogo”. A trituração pela qual me julgava passar, todavia, reconhecia, não constituía nenhuma invenção quilombola a ser digerida nos aparelhos digestórios culturais da comunidade para constituir algum plano de dominação, alguma estratégia de ataque, alguma elaboração pernicioso do mundo que vivo. Era naturalmente transpassada eco, social e culturalmente em variadas dimensões cuja matriz mais significativa, quer queríamos ou não, era a herança escravista, nos interstícios de uma comunidade e povo cujas marcas históricas de invenção marcou cruelmente, por gerações, múltiplos seres. Era uma trituração muito bem-vinda; desejosa, de alguma maneira, em estabelecer novos sentidos de justiça que perpassassem novas circunstancialidades e dimensões de vivência co-criadas a cada momento. Uma trituração que estabelecia novas e variadas possibilidades com os produtos que gerava. Ali no substrato inventado para alimentar filhotes de árvores, residiam alimentos de ecossistemas em gestação. Residiam ambientes para a vida prestes a eclodirem substancialmente. Não eram barreiras cosmológicas cada auto- titulação que nos colocava num devir cuja construção dependia daquilo que se colocava em jogo? Aspectos que passavam a ser cruciais em cada movimento outorgado. O que nascia e crescia neste substrato era a própria terra quilombola. O “ecossistema quilombo” organizava novas formas de “desenvolvimento rural”. O agrossistema arroseiro passava a ser confrontado por novos elementos no jogo. Sabíamos todos de antemão que a construção e desenvolvimento de um Viveiro dentro da comunidade seria imensamente estratégico na constituição de sistemas entendidos como agroflorestais, o tema do projeto. Prática ancestral dentro da comunidade, notável na paisagem da região, o plantio multifuncional de árvores passaria a tomar novos modelos de invenção a partir das práticas de viveirismo que desenvolveríamos com o bolsista, Seu Aderbaldo. E Seu Manoca³⁴⁰, ciente e articulador de todo este processo, também foi o principal carpinteiro

³⁴⁰ Seu Manoca era o presidente da associação comunitária na época.

da construção do viveiro. Após vários rabiscos num caderninho de campo posto à mesa de almoço da casa de Seu Aderbaldo, chegamos a um modelo que nos satisfiz. Listamos materiais, refletimos meios de proteger a madeira contra intempéries e cupins e marcamos o mutirão de construção do viveiro. Seu Aderbaldo falava e convidava algumas pessoas na comunidade, quem quisesse. Nós convidaríamos alguns estudantes. O amigo Alexandre, agrônomo da Emater, era o responsável técnico. O projeto Agroflorestas financiou a grande parte do material para a construção. Algumas madeiras e canos para a estufa, além de outros itens pequenos, Seu Aderbaldo arcara. Além do primeiro dia de mutirão, levamos mais cerca de dois encontros para finalizá-lo. Porém, Seu Aderbaldo e Seu Manoca trabalharam na construção mesmo sem nossa presença no decorrer de seus dias. A oportunidade de trabalhar numa construção com Seu Manoca e Seu Aderbaldo foi bem interessante. Interessante, porque particularmente gosto de apreciar como as pessoas articulam mente, corpo e ambiente para criarem estruturas. Depois, o viveiro, embora sendo uma estrutura relativamente simples, exigiu algumas discussões, como toda construção exige, para saber sua melhor localização, posição, qual o melhor tamanho, tipos de materiais, altura, etc. Diferentes maneiras de concebê-lo foram visualizadas, mas a maneira simples, tranquila, conhecedora dos meios e execuções dos quilombolas apenas revelaram os segredos dos calos de suas mãos: experiências de homens em construir um quilombo. A materialização do viveiro, maternidade e berçário de mudas arbóreas que cultivaríamos, foi rápida, por fim. Mente, corpo e terra quilombolas davam possíveis novos tons à territorialidade local. Na sequência de nossa criação, o viveiro, passamos a conversar sobre as possíveis formas de conseguirmos sementes de árvores. Dois tipos de sementes então passaram a ser procuradas, conforme distintos objetivos: sementes nativas e sementes de frutíferas. As espécies nativas entram em diversas discussões sobre recomposição florestal, restauração de áreas degradadas, paisagismo, enriquecimento agroflorestal, etc. As frutíferas, não necessariamente nativas, entram no desejo de enriquecer os pomares e arvoredos dos quintais, principalmente. Seu Aderbaldo, crescido, criador e criado pela região, neste sentido, colocava-nos costumeiramente que já não havia mato para coletarmos as sementes. Testemunha de outros tempos, sabia que pouco se conseguiria de variedade de sementes naquelas circunstâncias. Porém, algo também se conseguiria se transplantássemos mudas de dentro de alguma pequena mata ou debaixo de alguma árvore do quintal que se reproduzisse ou rebrotasse em abundância. A prática de transplante, aliás, era uma prática comum entre várias pessoas na comunidade. Como na localidade tratava-se de um tipo de solo arenoso, tornava-se relativamente fácil a

retirada de mudas para serem transplantadas em locais de interesse ou para saquinhos para serem cultivadas e replantadas em épocas e locais escolhidos. Em muitos quintais encontrávamos, sob árvores de sombra, mudas de árvores em sacos de café ou caixas de leite, ou ainda em garrafas plásticas cortadas, frutos da curiosidade ou experiência em acompanhar seus crescimentos e posterior plantio. Mas nas práticas de viveirismo que estávamos nos propondo a desenvolver com Seu Aderbaldo, concentrávamo-nos inicialmente em buscar sementes onde pudéssemos. Relativamente, dentro do olhar dos biólogos que nos propúnhamos a ser, nossa preocupação predominante desenvolvia-se em torno da aquisição de sementes de árvores nativas. Algum conhecimento sobre quais espécies compõem ou compunham mais abundantemente as formações de restinga locais sempre estavam em nossas pesquisas e observações locais. E, felizmente, muitas das espécies que habitam a região, também se encontravam em Porto Alegre, especialmente na zona sul da cidade, onde na época morávamos eu e a colega bióloga da equipe, cada qual num bairro desta parte da cidade. A movimentação de sementes coletadas na época nesta região de Porto Alegre aumentou bastante seu trânsito ao quilombo do Limoeiro, podemos considerar. E neste relativo movimento, eram sempre interessantes as conversas com Seu Aderbaldo, sempre muito curioso e interessado nas maneiras que poderíamos cultivar aquelas sementes que levávamos. Quais usos teriam as plantas, que tipos de solos poderiam ser plantadas, quais os prováveis tempos de germinação, crescimento, transplante de cada planta, são algumas das questões que conversávamos. Além de questões relacionadas à venda e geração de renda, que ainda se mostram sempre como um campo repleto de obstáculos para muitos produtores de mudas nativas. Aos poucos, naturalmente, Seu Aderbaldo, também passou a coletar por sua conta sementes ali e acolá dentro da chácara, do Limoeiro ou em diferentes locais em que houvessem árvores e sementes à disposição. As sementes que começavam a ir para as sementeiras (caixas de madeira ou pequenos canteiros), primeiro lócus da potencial árvore, aos poucos preenchiavam os espaços com suas minúsculas folhagens, prometendo novas perspectivas em ambientes para a vida. Essa etapa exigia um cuidado maior em hidratação e proteção contra sol e ventos excessivos. Dona Sancha costuma relatar em muitos momentos a dedicação de Seu Aderbaldo neste processo. E o processo de produzir mudas dentro do Limoeiro, também inscreveu ou motivou em muitos moradores o interesse na aquisição de mudas para fazerem novos pomares ou os renovarem com novas árvores (muitos quintais possuíam árvores frutíferas com idade avançada); enriquecerem suas revessas; florescerem seus quintais; possuírem maior diversidade alimentícia ou pelo simples

prazer de se ter uma bela árvore. E nós, pesquisadores, extensionistas, biólogos “etnobotânicos”, viramos também – principalmente – o “pessoal das muda”. Neste processo de busca de aquisição de mudas de interesse da comunidade, iniciamos também a construção de projetos paralelos que pudessem nos dar recursos para compras de mudas que não tínhamos no Viveiro Bacupari, principalmente variedades frutíferas não nativas ou algumas outras que eram de interesse e curiosidade particular de cada qual que nos procurasse, como a árvore de “pau brasil”, variedades de bananas ou de flores, entre algumas outras. Tal empreendimento em adquirir mudas a partir de projetos paralelos acabou sendo motivado também por outras comunidades da região. Cientes do projeto agroflorestal que se desenvolvia na Comunidade do Limoeiro e interessados em adquirir novas e diversificadas mudas para serem plantadas em suas casas, pomares ou chácaras, acabamos sendo requisitados pelas comunidades de Vó Marinha (Olhos d’água), Vovô Vergilino da comunidade de Caporococas, Dona Quitéria da comunidade de Casca e associações comunitárias da comunidade quilombola do Teixeiras e do Beco dos Colodianos. Nesta ocasião, a entrega de mudas a estas comunidades permitiu-nos conhecer rapidamente suas pessoas, olhos e paisagens. A rápida passagem por estes quilombos pôde proporcionar um contato com as paisagens e pessoas da região. A vasta planície litorânea da região repete amplos horizontes pontilhados por matas criadas por comunidades, moradores, plantadores de ambientes para suas vidas. Ambientes plantados para criarem animais, colherem frutas, embelezarem horizontes, fabricarem remédios. Constituem ainda territórios etnobotânicos, etnoecológicos, ilhas de biodiversidade quilombolas. Tal constituição é contida na própria história ecológica dessa região, registrada nas árvores, roças, açudes, campos de invenção. A memória materializada na paisagem e chácaras quilombolas, formata a tradição negra, herdeira do múltiplo, diverso, fundamental. Espaços de convivência, aprendizados e criações dão corpo ao local. Cada elemento cultivado na natureza desses locais é cultura. E a partir do viveirismo de Seu Aderbaldo, ele também passara a demonstrar cada vez mais interesse em desenvolver meios de produzir árvores não apenas nativas, mas frutíferas de interesse comercial ou típicas dentro do Limoeiro (parreiras, cítricos, pereiras, etc.). Tal interesse fez-nos organizarmos uma oficina de “alporquia” (técnica de propagação vegetativa), certa vez, onde realizamos juntos – nossa primeira experiência em alporquia – uma tentativa com uma pereira do quintal de Seu Aderbaldo. Felizmente, a técnica funcionou e Seu Aderbaldo experimentou a técnica em árvores de seu interesse, inclusive em espécies nativas. A oficina de alporquia foi um exemplo entre algumas que foram desenvolvidas.

Como colocara algumas vezes Seu Manoca, a materialização de práticas que pudessem dar sentido dentro da “comunidade agroflorestal” – grifo meu - era fundamental. Pouco interessariam, provavelmente, palestras, textos, seminários ou reuniões se não fossem acompanhadas por atividades práticas, materializadora de ideias, pensamentos, perspectivas, projeções. E tudo isto era grandemente estimulado nas interações com Seu Aderbaldo. O viveiro, como até sugere o nome, é algo vivo. Ao menos catalisador de vidas. E a responsabilidade no cuidado e manutenção destas vidas sempre fora levado a sério por Seu Aderbaldo. O limite entre doença, morte e vida que também entram nos fluxos e passam pelas mãos humanas são registrados em atos de cultura local. A territorialidade quilombola seguiu ganhando novos contornos, cores, texturas, aromas, mitos e sonhos. Infinitas linhas se entrecruzavam em corpos que acabavam por explodirem novas variadas possibilidades de vidas. Através do Atlântico cruzado outrora, criados múltiplos improvisos denominados quilombos, culturas foram reerguidas reestabelecendo importante meta: seguir vivendo. As intenções em produzirem-se árvores foram variadas, como já colocado. Estética, alimentação, aumento de renda, composição funcional dentro das chácaras, madeira, medicinais, etc. E a prática em si, vinculada aos ecossistemas locais, revelava aportes cognitivos afrodescendentes que formatam uma história testemunha de fluxos de elementos, energias, memórias que configuram os sistemas ambientais locais em seus mais distintos níveis de compreensão e interação, sejam nas perspectivas das diversidades alfa (genética; entre espécies), beta (entre habitats) ou gama (entre ecossistemas), seja pela distinção menos rígida entre natureza e cultura. O jogo da diversidade, visualizável em diferentes escalas (alfa, beta ou gama) coloca em questão o quanto coletivos que manejam há certas gerações plantas e animais contribuem neste processo, a diversificação da vida, efetivado por si dentro da natureza. Múltiplos feixes de interação transpassam naturalmente o ser humano em seu ambiente. A constituição genética, específica, ou entre habitats e ecossistemas transpassados simetricamente pela inteligência ambiental configuram padrões que delineiam a própria cultura. E nas práticas de viveirismo, as etapas de crescimento das mudas geralmente eram organizadas logisticamente em germinação nas sementeiras, repique (a passagem das sementeiras para sacos ou recipientes individuais), rustificação (etapa em que a planta é retirada das condições de “sombra e água fresca”, sendo colocada em condições mais próximas das condições ambientais em que passaria a viver) e plantio em local definitivo. A prática de coleta de sementes também era outra medida inerente a quem estava procurando cultivar árvores. Exigia-se um relativo aperfeiçoamento da percepção

fenológica (percepção sobre épocas de floração e frutificação das espécies arbustivas ou arbóreas buscadas). A reprodução vegetativa é mais simples, neste contexto. Dá-se determinado tipo de tratamento a alguma parte vegetativa da planta (um tubérculo, um pequeno galho, etc.) que emitirá raízes e folhas em determinado momento. A coleta de sementes, todavia, colocava em jogo novas apreensões territoriais. Árvores matrizes (geralmente mais antigas, maiores, produtoras de grande quantidade de sementes) precisavam ser mapeadas. Os butiás do Seu Manoca, os araças de Dona Marecida, entre outros exemplos, eram ressignificados, tinham seus sentidos e apreensões enriquecidos. As áreas de mata da região necessitavam ser reinventadas dentro da memória ou de suas percepções históricas. As técnicas rústicas e as técnicas modernas de mapeamento precisavam dialogar, reinventarem-se. E a experiência de coletar sementes com Seu Aderbaldo naturalmente ocorreu. Precisávamos ser engolidos pelas “matas de restinga” locais. Seu Aderbaldo, como costumava colocar-nos que não havia mais mata, preferia não opinar sobre possíveis locais de coleta. E como já possuíamos até então algum conhecimento de que próximo à Lagoa Branca (Lagoa do Bacupari) – localizada fora do Limoeiro - havia umas formações vegetais interessantes, contendo uma relativa diversidade de espécies arbóreas, e possível de percorrermos, por já em outras ocasiões havermos criados vínculos com moradores dali também, decidimos fazer dentro dos contextos do momento, uma coleta de sementes por lá. Neste dia pudemos coletar em torno de sete tipos de sementes, além da realização de um transplante de algumas “espinheiras santas”. A estação desta coleta também influencia, pois, se tratando do inverno, a quantidade natural das sementes diminui. Todavia, a experiência de percorrer uma área, poder observar e discutir nossas próprias interações no ambiente que percebíamos fora importante. Aspectos relacionados à conservação e a percepção do quanto realmente há pouco mato e a histórias antigas sobre o mato e as relações mais antigas que já travaram (pescas, caças, coletas espontâneas de frutos, etc.) permitiram reinventarmos um mato que tinha importância, que fizera parte da vida das pessoas. Os ambientes para a vida só faziam sentido se estávamos *co-criando-o*. A prática de coletar sementes, todavia, não era muito simples ou fácil, avaliava Seu Aderbaldo. O peso da idade começava a revelar um quilombo que, se não fosse reinventado e criado por novas gerações, talvez se fundisse ao cosmos natural e selvagem que alguma natureza das naturezas, talvez revelasse.

Da África do passado ao quilombo do futuro, eis a invenção investigada. O Viveiro Bacupari, aos poucos, fora ganhando novos seres que ao serem cultivados,

cobravam novos espaços, davam ao quilombo a possibilidade de renovadas intervenções ou reconstruções de ambientes conforme o poder criativo de moradores que interagissem com aquele modelo de invenção ambiental. As árvores, saídas das sementeiras, foram tomando assim aos poucos cada qual sua personalidade. Exigindo seu colocar-se no mundo. Entre coletas aqui e acolá, entre movimentos tantos de constantes reinvenções dentro do viveiro, protagonizado especialmente por Seu Aderbaldo, aos poucos ele fora sendo preenchido, asselvajado. Asselvajar algo, um lugar, um pensamento, um mundo, em “tempos do Antropoceno” passara a ganhar um *status* fundamental dentro do discurso do “desenvolvimento sustentável”. Se áreas selvagens, rústicas, naturais estão sendo engolidas por um mundo artificial, composto de elementos geralmente transgênicos, cancerígenos, químicos, tóxicos, deflagradores de estados de perigos ou urgências em saúde humana e ambiental, quanto o conhecimento de coletivos tradicionais passa a ganhar em importância, sabendo-se que são confluentes com ambientes selvagens, rústicos, naturais? Os limites entre o natural e o artificial passam a traçar igualmente os limites entre vida e morte. Conjunção ou desagregação. Um perfeito manejar de elementos que atravessam distintas escalas de organização (do nanômetro aos anos-luz) é posto num jogo em que o *humano moderno*, artífice principal deste jogo – revolução industrial? modernidade...? - inventado há poucos séculos, ainda mostra-se como um bebê “recém-nascido” lidando com algum instrumento perigoso, tamanha irresponsabilidade factível nos resultados deflagrados em cada corpo, em cada ambiente natural. Com imensa parte do globo desequilibrado ambientalmente, na saúde humana, o resultado não é diferente. Povos originários de todo o mundo, de dentro de florestas, rios ou mares, sempre alertaram às sociedades industrialistas, capitalistas ou ocidentais sobre os perigos que envolvem a noção de ser o humano desprovido de alguma natureza (cultura) natural. Os poucos séculos de um suposto domínio sobre a natureza alavancaram uma crise de percepção cujas consequências sequer podem ser mensuradas. O descolamento do mundo natural tem gerado um mundo artificial que passa a ser referência ou naturalmente imposto sobre o natural. Os valores e percepções no qual passam a estar imersos os descendentes deste mundo artificial fabricado pela modernidade, não passam de espécies de bolhas de realidade autogeradas prestes a explodirem a qualquer instante, corroborando o sentido ou nexos de desagregação, dissolução, morte. A evolução biológica, dentro deste “processo perceptivo”, desarticulada de uma cultura natural e criativa, sequestrada pelo artificial, passa a ser verídica unicamente em delírios de ficção científica ou imaginação poética de loucos. Com a percepção sobre o natural invertido,

os valores que orientam as sociedades passam a deflagrar um processo biologicamente contra evolutivo único, talvez, na história natural do planeta?

Hoje

Hoje, por notícias que recebi, o viveiro Bacupari encontra-se hibernando, ou materializa-se mais como uma ilha de árvores entrelaçadas. Com as poucas vendas das mudas, a diminuição das articulações entre universidade e órgãos de extensão e um certo peso da idade do seu gestor, o viveiro isolou-se; jorra suas filhas sementes nos seus atos de revolta. Assim, o Viveiro Bacupari, uma selva em miniatura, cocriada entre biólogos, técnicos e quilombolas, foi mais do que um viveiro de árvores; foi um refúgio de histórias, um guardião de lutas, um monumento à perseverança. Neste emaranhado de vidas entrelaçadas, o que se revelou foi a riqueza da interdependência, onde a comunidade, a natureza e o conhecimento se entrelaçaram em alguma celebração que se perde no tempo, mas semeia histórias.

Referências

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. 2015.

74 Como narras um gosto? Um ensaio teórico sobre uma abordagem etnográfica saborosa por Guilherme Vasconcellos Leonel³⁴¹

Resumo: Ainda que nos últimos anos ele venha sendo criticado, o paradigma da visão ainda é a maneira prevalente a partir da qual os antropólogos engajam-se com seus objetos de pesquisa e produzem os dados de seu campo. Uma das consequências dessa forma de engajamento é que os estímulos recebidos por outros sentidos, principalmente os considerados ‘subjetivos’, como o olfato e o paladar, são colocados em segundo plano. Mas quais as possibilidades analíticas que podem ser acionadas ao se empreender uma abordagem sensual da experiência etnográfica e, posteriormente, um esforço descritivo sobre essa experiência? Baseado em minha experiência de campo com a culinária e o preparo de pratos sírios, em que a comida assume um papel central, e inspirado pela reflexão de Vedana e Devos (2021) de “como filmar um gesto”, proponho pensar quais os potenciais reflexivos que podem ser acessados no processo de transdução das experiências sensuais encontradas no trabalho de campo, e como desviar o foco analítico da visão pode levar a outras potencialidades etnográficas. Assim, partindo do proposto por Paul Stoller (1989) de que “uma etnografia saborosa nos levaria além do olho da mente e para dentro dos domínios do sabor e do cheiro” (Stoller, 1989, p. 29, tradução livre), esse trabalho pretende ser um exercício ensaístico e teórico acerca das possibilidades analíticas do ato de narrar um sabor e sobre como traduzir uma experiência sensual em narrativa pode dar ao leitor *o gosto das coisas etnografadas*.

Introdução

O presente trabalho pretende-se como um exercício ensaístico e teórico acerca das possibilidades analíticas tanto de um engajamento incorporado com a experiência de campo, em que parte dessa experiência é assimilada pelo próprio corpo do pesquisador quanto do potencial reflexivo do ato de narrar um gosto, sua relação com a linguagem e o desenvolvimento de uma gramática específica que dê conta do encontro gustativo que ocorre durante a pesquisa. Além de um empreendimento teórico, este trabalho é também baseado por minha própria experiência de campo, no qual desenvolvo pesquisa junto a imigrantes árabes cuja atividade comercial gira em torno o preparo e a venda de pratos

³⁴¹ Bacharel em Jornalismo pela Universidade de Taubaté (UNITAU), mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Email: guil_leonel@hotmail.com.

típicos da culinária árabe, pensando as técnicas de preparo destes alimentos e seu resultado final como “artefatos” de memória (Seremetakis, 1994, tradução livre) que pode “provocar a emergência, o despertar de memórias estratificadas” (Seremetakis, 1994, p. 10, tradução minha), em que a memória é entendida aqui como “uma prática material culturalmente mediada que é ativada por atos incorporados e objetos semanticamente densos” (Seremetakis, 1994, p. 9, tradução linha). Dessa forma, é orientado por essa chave analítica que este trabalho se propõe a discutir brevemente o papel do gosto na pesquisa antropológica, partindo do proposto por Nicola Perullo (2016) de pensar o gosto como um “sistema ecológico” (Perullo, 2016), considerando, assim, o gosto e as narrativas acerca dele para além das representações culturais ou nutricionais que são comumente associadas com a discussão sobre alimentação e sabor.

Ao mesmo tempo este trabalho é inspirado pela proposta de Vedana e Devos (2021) em “Movimento, câmera, percepção: não necessariamente o filme etnográfico sensorial”, essa inspiração não diz respeito necessariamente ao assunto discutido pelos autores, mas à empreitada teórica de indagar - no referido artigo - “como filmar um gesto?” (Vedana e Devos, 2021), ou, em termos mais gerais, como operar o movimento de transformação de uma experiência de campo para a sua representação narrativa no produto posterior que é resultado do trabalho etnográfico. Para isso, parto do proposto por Stefan Helmreich (2017) de uma “etnografia transdutora” (Helmreich, 2017), considerando “o trabalho de processar e transformar significado de um meio para outro” (Helmreich, 2017, p. 189) que é necessário para que o antropólogo seja capaz de oferecer ao leitor uma experiência gustativa próxima dos estímulos oferecidos pela atividade de campo, e as possibilidades reflexivas que esse exercício de transdução dá ao próprio trabalho analítico. Além disso, uma vez que considero a comida “não como um objeto de estudo em meio a outros, mas como a questão de um sistema específico que exige uma narrativa específica” (Perullo, 2016, p. viii, tradução minha), este trabalho pretende também “abrir espaço para a dimensão poética das narrativas” (Cardoso, 2007, p. 319) que emerge do engajamento perceptivo³⁴² com o campo e seus estímulos.

³⁴² Ao longo do trabalho, opto pelo uso do termo “perceptual” quando me referir ao sistema de sentidos do corpo levando em consideração a crítica ao termo “sensorial”, em que “sensorial seria uma dimensão passiva, do corpo sendo afetado por estímulos externos elaborados subjetivamente” (Vedana e Devos, 2021, p. 166), enquanto “habilidades perceptuais são ações exploratórias de educação da atenção em que sistemas perceptuais se combinam no reconhecimento de significados presentes no ambiente” (Vedana e Devos, 2021, p. 166). Os termos “sensorial” e “sensual” foram mantidos apenas quando dizem respeito às reflexões dos autores citados.

Por fim, visto que as reflexões contidas neste artigo emergem do que Sautchuk chamou, recuperando o termo de Loic Wacquant, de uma “participação observante” (Sautchuk, 2017), em que em que o engajamento físico, perceptual e reflexivo antecedem a observação, sendo ela elaborada a partir dos efeitos percebidos pelo próprio emaranhamento do corpo do antropólogo nas dinâmicas de sua experiência de campo, e levando em consideração que a relação com o gosto é em si uma que “estabelece um emaranhamento carnal entre percebedor e percebido” (Perullo, 2016, p. 64), em que é necessário primeiro conhecer o gosto para então ser capaz de narrá-lo, optei por dividir este texto, analogamente, em duas sessões: na primeira sessão, parto da descrição de uma cena etnográfica para considerar a posição do gosto no trabalho de campo e o potencial analítico que essa categoria pode suscitar, já na segunda sessão direciono-me para o potencial descritivo e teórico da representação dessa categoria em nossos textos para empreender uma “investigação sobre as próprias histórias e linguagens que organizam nossas concepções de sentir” (Helmreich, 2017, p. 206). Mas antes disso, gostaria de convidá-los para almoçar em um restaurante árabe no centro de Florianópolis, mais precisamente na Rua Tenente Silveira, numa terça-feira, dia 29 de agosto.

O Sabor

*“Cara, eu vou te falar, no começo era difícil comer a comida da minha esposa, não tinha tempero nenhum. Tipo, o frango, eu sentia só o gosto da galinha morta, eu perguntava pra ela: ‘o que você acha de usar um pouco de cominho, cardamomo, um gengibrezinho?’”*³⁴³, conta Nabil, contendo o riso, durante o almoço mencionado na sessão anterior, parte de uma incursão de campo que realizamos na qual ele me apresentou a outros interlocutores. Palestino de origem, mas criado desde a infância no Brasil, Nabil não é exatamente um interlocutor de meu campo por não trabalhar com o preparo e a venda de comida árabe. Apesar disso, Nabil é um importante amigo e parceiro de pesquisa que vem sendo fundamental para facilitar minha inserção nos espaços em que faço campo e para intermediar o contato com meus interlocutores que, assim como ele, fazem parte da comunidade islâmica de Florianópolis. Casado com uma brasileira, o relato de Nabil é um exemplo das diferentes relações que podem ser estabelecidas com o sabor.

³⁴³ Neste artigo, de modo a demarcar os momentos em que recupero detalhes de minhas experiências de campo, optei por demarcar as falas de meus interlocutores ao longo do texto formatando-as em itálico. Assim, todas as citações em itálico presentes no artigo são trechos retirados de meu diário de campo ou das gravações de minhas entrevistas com meus interlocutores e que foram transcritas para o texto.

Ouvir a história de Nabil me leva imediatamente a outra experiência de campo em que, durante uma conversa, Mustafah, proprietário de uma lanchonete no centro de Florianópolis especializada em shawarmas e salgados árabes, detalhava resumidamente os passos do preparo da carne usada para rechear as shawarmas: “*pra preparar o frango tem que saber temperar, o limão, a laranja, o cardamomo, é pra tirar o gosto e o cheiro ruim da carne*”. O que me chamou a atenção aqui não foi simplesmente a consideração sobre a necessidade dos temperos para um preparo correto da comida, o que também pareceu relevante foi a analogia adotada pelos dois homens em momentos distintos: “gosto ruim, gosto de morte”. Essa similaridade na explicação de ambos e na justificativa para o uso de temperos parece sugerir o que Perullo afirma ao qualificar o “gosto adquirido”³⁴⁴ como “a textura consciente da identidade cultural e biográfica de uma pessoa” (Perullo, 2016, p. 53, tradução livre). É também interessante perceber que no exemplo apresentado por meus interlocutores, os temperos mencionados, mais do que função aditiva, cumprem um papel subtrativo: eles são adicionados à carne de frango para “tirar” o gosto ruim.

O gosto adquirido é uma das três maneiras enumeradas por Perullo pelas quais um sujeito pode engajar-se com o sabor, sendo as outras duas o “prazer cru” e a “indiferença”³⁴⁵. O que distingue o gosto adquirido dos outros é que este trata-se de uma aquisição progressiva, sendo desenvolvida a partir de “variados níveis de atenção” (Perullo, 2016, p. 53, tradução livre). Pensado desta forma, isto permite conceber o gosto como uma habilidade, nos termos de Ingold (2010), que exige “poderes de discriminação perceptiva finamente ajustados por experiência anterior” (Ingold, 2010, p. 18). O fato de que essa habilidade emerge – ou refina-se – pelo acúmulo de experiências e pelo processo reflexivo e consciente de retorno e ponderação sobre essas ocasiões implica que prestar atenção à relação que o sujeito tem com gostos e sabores pode ser uma alavanca a partir da qual propor e refinar análises e que permite ao próprio sujeito avaliar como sua percepção estética gustativa é afetada pelos variados contextos dos quais ele participa simultaneamente.

Ao mesmo tempo que possui uma dimensão individual, entretanto, essa “percepção estética gustativa”³⁴⁶ (Perullo, 2016, tradução livre) emerge dentro um contexto relacional em que o gosto e a capacidade de elaborá-lo é resultado de um sistema

³⁴⁴ No original, “dressed taste”.

³⁴⁵ No original, respectivamente, “naked pleasure” e “indifference”.

³⁴⁶ No original, “gustatory aesthetic perception”.

de referências orientado a partir de um conjunto de valores, desenvolvido e negociado a partir da interação do sujeito com os grupos dos quais faz parte, uma negociação que exige “conhecimento e cultura, compartilhados por meio de padrões socialmente codificados de comportamento e **gramática** correspondente” (Perullo, 2016, p. 57, tradução livre, grifo meu). Voltarei à questão da gramática do gosto na próxima sessão, por enquanto gostaria de me ater ao fato de que são esses padrões compartilhados e socialmente codificados que subsidiam Mustafah quando este afirma, em outra conversa realizada durante minhas incursões a campo, que “*vocês brasileiros não conhecem tempero*”. Essa é a mesma consideração que faz Mahmud - proprietário de dois restaurantes que vendem comida árabe (e “comida brasileira”, segundo ele) - ao relatar como teve que suavizar o uso de especiarias nos pratos árabes que vende, concluindo que “*os brasileiros não gostam de ácido, de picante, vocês preferem temperos naturais, alho, cebola*”, da mesma forma que Nabil, Mahmud é casado com uma brasileira, e viveu a mesma dificuldade inicial com a comida da esposa.

Ao mesmo tempo, o contexto compartilhado dos dois levou a esposa a querer aprender sobre as relações e os usos dos temperos, pedindo a Mahmud indicações de quais especiarias comprar e de como usá-las, o que demonstra que aprender sobre qualidade e cultivar o gosto, significa “conscientemente exercitar sua habilidade perceptiva em direção à complexidade e ao saber incorporado” (Perullo, 2016, p. 60, tradução livre). Tanto no caso de Mustafa quanto de Mahmud, a reflexão elaborada por meus interlocutores, e o enquadramento que dão à diferença de percepção estética gustativa, sugerem um tipo de sensibilidade específica para sabores que emerge de condições como “o plano de fundo de biografias individuais, memórias e o ambiente social em que cada um cresceu e foi criado” (Perullo, 2016, p. 58, tradução livre). É o mesmo sistema de referências que permite a Nabil, durante a conversa mencionada no começo dessa sessão, afirmar categoricamente que “*culinária árabe é só sobre especiarias, mas a indiana ainda é mais forte que a nossa*”.

O argumento de Perullo ao fim do último parágrafo indica que a relação estabelecida pelos sujeitos com a comida pode se desenvolver não apenas sincronicamente a partir do contexto compartilhado no presente, mas também diacronicamente, a partir do acúmulo de experiências adquiridas em vida. Em “The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity”, Seremetakis descreve a relação que as pessoas mais velhas com quem convive na Grécia estabelecem com as novas frutas disponíveis no mercado graças a globalização a partir da palavra

grega *ánostos*, que pode ser traduzido como “sem gosto, insípido”. Enquanto o termo fala de uma relação material estabelecida com os produtos, ele também descreve a incapacidade de acessar e produzir sentido a partir do estabelecimento de relações entre a experiência, a memória e o presente, de modo que “a caracterização *ánosto* (insípido) então lida com a incapacidade cultural de codificar o passado, presente e experiências antecipatórias no nível da existência sensorial” (Seremetakis, 1994, p. 8, tradução livre).

Que a representação dessa incapacidade se dê a partir de uma expressão que remete à uma experiência tão corpórea quanto comer serve como testemunho de que este processo está “integrado em e apoiado por um mundo material de objetos falantes” (Seremetakis, 1994, p. 8). Contrariamente, se o termo *ánosto* diz respeito à incapacidade de estabelecer essas relações, é possível considerar que a habilidade de sentir gostos aponta para a capacidade de produção de sentido e entre o conjunto de referências do sujeito e a experiência presente. Essa relação com o gosto não deixa de ser, em si, uma possibilidade de transdução, em que “a transdução oferece maneiras de pensar sobre as escalas de presença” (Helmreich, 2017, p. 203).

Mas quais são os potenciais do encontro do próprio antropólogo com o gosto durante sua atividade de campo? No livro “The Taste of Ethnographic Things” (1992), Paul Stoller argumenta que a atenção ao estímulo de outros sentidos é uma parte fundamental do trabalho etnográfico. O autor propõe o que ele chama de “etnografia saborosa”³⁴⁷, em que a descrição vívida dos estímulos sensuais das pessoas, coisas, situações e substâncias do trabalho de campo “conferiria textura ao panorama das anotações do trabalho de campo” (Stoller, 1992, p. 29). Tal abordagem permitiria ao etnógrafo perceber relações de sentido em incidentes “aparentemente insignificantes”, como a função contraditória do uso de temperos no preparo do frango - não se tempera apenas para dar sabor, mas para “*tirar o gosto ruim*”.

Além disso, ao dar atenção aos estímulos sensuais encontrados no trabalho de campo, uma abordagem “saborosa” da etnografia encontraria, metaforicamente, uma variedade de ingredientes com os quais preparar sua análise da experiência de campo: “diálogo, descrição, metáfora, metonímia, sinédoque, ironia, aromas, visões e sons - para criar uma narrativa que tempera o mundo de seus interlocutores” (Stoller, 1992, p. 32). Neste sentido, uma etnografia saborosa diz respeito não apenas à uma abertura honesta e crítica às experiências sensuais do trabalho de campo, mas também há um cuidado com

³⁴⁷ No original, “tasteful ethnography”.

a construção posterior do texto que leva em consideração o equilíbrio e o movimento que possam conferir vida ao relato da pesquisa. Entretanto, engajar-se desta forma com a experiência de campo exige manter em mente que “toda experiência de gosto está integrada em um teatro de sentido, uma situação ecológica da qual ela cresce e se desenvolve, fazendo-a específica e diferente de outras experiências” (Perullo, 2016, p. 34, tradução livre).

Dito isso, podemos passar ao último tópico a ser explorado sob a sessão do saber neste texto: a capacidade da comida - e do gosto - de transformar o sujeito. Perullo argumenta que o gosto “é a experiência incorporada que possibilita o mais apropriado conhecimento do outro, a habilidade perceptual que permite um contato verdadeiro com as coisas exatamente porque ele não apenas toca a matéria, mas se combina com ela” (Perullo, 2016, p. 64, tradução livre). Ao adentrar o corpo do sujeito, o gosto da substância consumida o transforma pela informação que carrega. Dessa maneira, a experiência do gosto é uma experiência relacional, que deriva do emaranhamento entre pessoa e substância e que é ao mesmo tempo autocontida - uma vez que aquela porção se encerra com o bocado - e nunca completa - já que a ingestão de comida é uma necessidade constante do organismo.

Ademais, esse processo de transformação pelo gosto não se limita à relação do sujeito com uma - ou várias - substâncias. Ao falar das relações intergeracionais na Grécia, Seremetakis descreve o processo por meio do qual as avós mastigam e dissolvem o alimento antes de oferecê-lo aos netos bebês, quando a refeição acaba, essas mulheres idosas então cantam para as crianças, conferindo a elas partes de seus próprios corpos, “o ato de chamar e nomear também é um ato de troca. A substância transferida da boca da avó para a boca da criança é sua saliva, seu gosto ou sabor, que se torna o gosto dela. É comida preparada dentro dela, com partes dela, sua substância que é então transferida” (Seremetakis, 1994, p. 27, tradução livre).

O processo descrito por Seremetakis demonstra uma maneira pela qual, por meio da transformação provocada pelo gosto compartilhado, o sujeito pode ser transformado a ponto de se aproximar da experiência do outro num movimento recíproco em que o corpo é aberto à semiose que, como alerta Seremetakis, é inseparável da troca interpessoal, uma vez que “o amolecimento dos pedaços de pão com saliva pela avó é a transcrição de si na matéria que é então transferida para o corpo da criança. Essa é a materialização da pessoa e a personificação da matéria” (Seremetakis, 1994, p. 28, tradução livre). Assim, essa capacidade transformativa abre possibilidades para uma perspectiva mais ampla não

apenas do gosto, mas também para as maneiras e consequências de compartilhá-lo, que serão discutidas adiante. Digerida a discussão sobre as implicações do gosto e de comer, podemos agora passar às maneiras que o sabor dá a saber.

O Saber

Existe uma relação íntima entre o sabor e o saber. Como discutido na sessão anterior, o gosto oferece uma possibilidade de engajamento particularmente potente que oferece aos sujeitos um conjunto de referências compartilhadas que são inscritas no corpo e permitem a produção de um sistema de valores comum. A potência desse estímulo perceptual decorre também da sua capacidade de transformar o sujeito a partir da combinação com a substância portadora do gosto. Assim, o saber que o gosto carrega é um que antecede à linguagem e é elaborado primeiro em formas não discursivas para então ser exteriorizado. Conforme Perullo argumenta, usando como referência um conto Italo Calvino, as palavras em italiano *sapore*, que significa gosto, sabor, e *sapere*, cuja tradução é saber, derivam da mesma raiz em latim, *sapio*, cujo significado original é tanto “ter gosto” quanto “conhecer”. Assim, “saborear, portanto, significa perceber corretamente o gosto imediato de uma substância, mas também seu subsequente reconhecimento após uma investigação” (Perullo, 2016, p. 61, tradução livre). O inglês apresenta um caso semelhante em que a palavra “taste”, tem sua origem de sentido próxima de “touch” ou “feel”. A relação é explicada por Stoller, que explica como “taste [gosto] chega até nós vindo do francês antigo *taster*, e do italiano *tastare*, que se traduz por ‘sentir, manusear, ou tocar’. ‘Good tast’, no sentido de um bom entendimento, foi registrado em 1425” (Stoller, 1992, p. 23-24, grifos do autor, tradução livre). Pensado dessa forma, o gosto pode ser entendido não apenas como um conhecimento incorporado, mas também uma forma ativa de produzir sentido no engajamento com o exterior, que transforma o sujeito quando se combina com ele.

Ao mesmo tempo, como foi explorado na última parte da sessão anterior, o gosto é também um processo social, em que os elementos que fazem parte dos contextos vividos pelo sujeito se organizam em sistemas de referências compartilhados, que são então comunicados e produzem sentido no engajamento desses sujeitos com as substâncias consumidas. É a partir desse aspecto social - e sociável - do gosto que o sujeito “aprende uma capacidade perceptual e as habilidades linguísticas apropriadas para descrever uma percepção sensorial e posteriormente avaliar sua qualidade” (Perullo, 2016, p. 58, tradução livre). É esse aprendizado da linguagem referente ao gosto, que é primeiro

incorporado para depois ser exteriorizado, que permite a meus interlocutores elaborarem sua relação com as diferentes práticas culinárias e *narrá-las* de uma forma que seja compreensível também para mim, que não compartilho completamente do sistema de referências que é acessado por eles. É também a isso que Perullo se refere quando uma gramática correspondente à comunicação do gosto, que havia sido mencionada na sessão anterior. Assim, a habilidade de narração de um gosto é antecedida por um processo educativo que “visa primeiro ensinar palavras, uma gramática e uma sintaxe da qualidade que expressa a apreciação fundamentada pelo que foi ingerido e assimilado” (Perullo, 2016, p. 55, tradução livre).

Aqui, o ato de narrar o gosto aproxima-se do papel do narrador proposto por Walter Benjamin (1987), em que “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros” (Benjamin, 1987, p. 201). Nesse sentido o ato de narrar um gosto, e a figura do narrador aqui proposta, relacionam-se tanto com a dimensão transformativa do gosto quanto seu caráter social e compartilhado. Mais do que isso, seguindo o argumentado por Cardoso (2007), é o próprio papel do ato de narrar o gosto na constituição de um “conhecimento advindo da experiência” (Cardoso, 2007, p. 320). Uma vez que o conhecimento, o ato de conhecer, e a incorporação do gosto estão imbricados, o conceito de “narrativização” proposto por Cardoso, que descreve “um processo de significação através do qual ‘experiência’, ‘sujeito’ e ‘evento’ são simultaneamente constituídos” (Cardoso, 2007, p. 320). Uma vez que o ato de narrar pressupõe a existência de um ouvinte, pode-se considerar que a produção do gosto decorre também da possibilidade de descrevê-lo, em que o gosto adquirido “ênfatiza o papel construtivo e poético da relação estética” (Perullo, 2016, p. 63, tradução livre). Com efeito um exemplo disso pode ser encontrado na crítica culinária especializada, em que o uso variado de adjetivos e figuras de linguagem diz respeito a “contextos de experiência e processos narrativos apropriados” (Perullo, 2016, p. 63, tradução livre), outro exemplo da gramática do gosto proposta por Perullo.

Quero agora retornar à transformação dos sujeitos pelo compartilhamento de sabor descrito por Seremetakis. Ao descrever a maneira como a partilha de substâncias significa também a incorporação da experiência do outro, a autora estende o significado de comensalidade para considerá-la, além da troca de comidas e bebidas, como “*a troca de memórias sensoriais e emoções, e de substâncias e objetos encarnando lembrança e sentimento*” (Seremetakis, 1994, p. 37, tradução livre, grifo da autora). Dessa forma, o ato de compartilhar um gosto é, ao mesmo tempo, o processo de compartilhar sistemas

de produção de sentido, colocando em relação as experiências incorporadas e as “formas de conhecimento social” de cada parte dessa relação. Essa reflexão é particularmente potente para o trabalho etnográfico, sugerindo que a participação nesse sistema coloca o antropólogo em posição de ser transformado pela experiência vivida e narrada por ele e por seus interlocutores. Levando em consideração que “etnografias transdutoras, gustativas e palpatórias, ajustadas às condições que permitem e produzem sentidos antropológicos de presença, distância, associação e dissociação, de modo absoluto” (Helmreich, 2017, p. 206), argumento que uma etnografia transdutora dá ao trabalho antropológico a possibilidade de estender essa comensalidade ao leitor, incluindo-o, ainda que de forma indireta no processo de partilha do gosto e transformação.

Para que isso seja possível, é necessário o desenvolvimento de uma “sabedoria do gosto” (Perullo, 2016), que consiste numa “atenção metodológica à variedade fenomenológica de percepções da comida” (Perullo, 2016, p. 117). Assim, uma atenção educada em que o sistema perceptivo é “afinado” (como propõe Ingold) para ser capaz de reconhecer “as muitas variáveis e processos em que essas experiências ocorrem, juntamente com a habilidade de através delas” (Perullo, 2016, p. 119, tradução livre) permite uma abertura para os estímulos perceptuais do trabalho de campo de modo que estes integrem a experiência da pesquisa. Conforme argumentado ao longo deste trabalho, o engajamento com o gosto diz respeito a uma transformação do sujeito em sua relação com as substâncias e outros indivíduos, que são incorporados e tornam-se parte constituinte dele. O ato de narrar um gosto é, assim, uma etapa neste processo que mantém o fluxo de compartilhamento de experiências, possibilitando ao sujeito refletir sobre sua própria transformação e, simultaneamente, estendendo esse fluxo ao leitor de modo que ele também participe da troca dos sabores e saberes.

Considerações Finais

O que tentei discutir, ao longo deste breve ensaio, foi apresentar algumas discussões sobre como o gosto e as maneiras de narrá-lo podem ser percebidos enquanto ferramentas analíticas e - se considerarmos os argumentos de Stoller e Seremetakis - metodológicas no exercício do trabalho etnográfico. Ademais, enquanto a maior parte dos trabalhos antropológicos que discutem a comida - e conseqüentemente o gosto - o fazem a partir de vieses que pensam a alimentação de uma perspectiva culturalista ou de uma perspectiva de saúde e nutrição, como pode ser percebido em Mintz (2001) ou Woortmann (2013), o que este trabalho busca é chamar a atenção para as possibilidades

reflexivas e imaginativas que podem ser alcançadas ao se considerar a comida e o gosto em si mesmos, uma vez que “a pura substância material da comida leva a uma agitação que promove os processos psicofísicos da vida ativa, identidade e linguagem” (Perullo, 2016, p. 31). Assim, para além dos significados simbólicos que a comida e o gosto podem receber, o que quero propor com este breve ensaio é considerar a comida enquanto matéria e, com isso, estar atento em nossas experiências de campo a seus estímulos gustativos, olfativos, hápticos e a forma como esta se coloca em relação com os sujeitos e os transforma.

Ao mesmo tempo, partindo da ideia de uma etnografia transdutora, em que e da capacidade da narrativa de constituir a “própria experiência como um fluxo inteligível” (Cardoso, 2007, p. 320), argumento que a experiência de “narrar um gosto” é contínua do contato com o gosto em campo, e, ao dedicar “atenção à materialidade de ações significativas” (Helmreich, 2017, p. 198), permite tanto o movimento reflexivo em que a experiência é refletida sobre o corpo do antropólogo quanto a extensão dessa experiência ao leitor. De forma metafórica, proponho ainda, seguindo o argumento de Stoller, que a atenção e a abertura a esses estímulos perceptuais em campo podem oferecer subsídios para um relato mais rico e envolvente do trabalho etnográfico, afinal, “se antropólogos pretendem produzir conhecimento, como eles podem ignorar como seus próprios vieses sensoriais afetam a informação que eles produzem?” (Stoller, 1992, p. 7, tradução livre). Naturalmente estes objetivos eram muito ambiciosos para serem alcançados em uma escrita tão breve, entretanto, espero que a chamada à abertura e engajamento perceptuais com o campo possibilite a produção de trabalhos que dêem aos leitores “o gosto das coisas etnográficas” (Stoller, 1992, p. 11, tradução livre).

Bibliografia

BENJAMIN, Walter. 1987. “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. SP:Editora Brasiliense, p. 197-221.

CARDOSO, Vânia Zukán. (2007). Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível. **Mana**, 13.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, [S. l.], v.33, n. 1, 2010.

HELMREICH, Stefan. Um antropólogo debaixo d'água: Paisagens Sonoras Imersivas, Ciborgues Submarinos e Etnografia Transdutora. **Caderno Eletrônico de Ciências Sociais**, Vitória, v. 3, n. 1, pp. 174-214, 2017.

MINTZ, Sydney. Comida e antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 31-42, out. 2001.

PERULLO, Nicola. **Taste as an experience**: the philosophy and aesthetics of food. Columbia University Press. 2016.

SAUTCHUCK, Carlos Emanuel. **O arpão e o anzol**: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá). 2007. 402 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SEREMETAKIS, Nadia. **The Senses Still**: Perception and Memory as Material Culture in Modernity. Chicago: University of Chicago Press. 1994.

STOLLER, Paul. **The Taste of Ethnographic Things**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1992.

VEDANA, Viviane; DEVOS, Rafael Victorino. Movimento, câmera, percepção: não necessariamente o filme etnográfico sensorial. In: DOMÍNGUEZ, María Eugenia; MONTARDO, Deise Lucy Oliveira (org.). **Arte, som e etnografia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.

WOORTMANN, Ellen. A comida como linguagem. **Habitus**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 5-17, jan./jun. 2013.

75 “Arriei seu padê, saravei Exu do Lodo”: artefatos materiais na produção de axé em trabalhos espirituais em uma gira de Exu por Julia Aparecida Rodrigues da Silva³⁴⁸

Resumo: As entidades da linha de esquerda (Exu, Exu Mirim e Pombogira) que trabalham em terreiros de Umbanda são constantemente entoados, ritualizados e incorporados segundo normas que contemplam vestimentas, alimentos e bebidas específicas, são estas em sua maioria cantigas que contam histórias, roupas e contas de fios com cores próprias, consumo de carne vermelha e bebidas alcoólicas. A corporalidade que os filhos e filhas de santo performam em uma gira de Exu, emaranham um conjunto de significado do corpo espiritual que cada entidade transfigura no corpo físico em questão, as co-habitações outras-que-humanas materializam relações para além física, o marafo, o charuto, a vela e a cartola são elementos que passam por ritualísticas a fim de tornar sacro e assim, manifestar um outro propósito, o trabalho espiritual. Esta pesquisa tem o objetivo de compreender os fundamentos que produz os artefatos que estas entidades usam para materializar seu axé, a fim de apreender essas relações de artefatos sacralizados, os elementos analisados serão os alimentos, as ervas e outras substâncias que direcionam os trabalhos espirituais, público ou privado, concebe a manutenção da entidade-médium. A investigação será a partir de uma etnografia em um terreiro de Umbanda Traçada na cidade de São Carlos, SP.

Palavras-chaves: materialidades, não-humanos, antropologia da religião, Umbanda, etnografia.

Introdução: “Segura filhos de Umbanda, Quimbanda vai começar”

A religião do candomblé divide-se em três nações: os Orixás são deidades da nação Ketu, Voduns do Nagô e os Inkisis, da Angola. Já a Umbanda, a categoria de seres divinos entram a linha de espíritos da linha de direita da Umbanda, sendo as mais comuns, e quase obrigatório, os pretos/as velhas, os caboclos/as e os erês, dependendo do terreiro há o culto aos Orixás e/ou santos católicos. Esta religião pode trabalhar com as entidades em baianos, marinheiros, boiadeiros, ciganos e malandros, todos podendo ter sua versão feminina. E a linha da esquerda é composta pelas entidades Exu, Exu Mirim e Pombogira,

Assim, ser de “esquerda” não é uma propriedade de certos tipos dessa espiritualidade, mas um modo de manifestação e de ação de quaisquer sujeitos espirituais. A separação direita e esquerda, que aparecem como duas vertentes dessa prática espiritual, na realidade não se opõem. A linha da “direita”, da luz,

³⁴⁸ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCar) sob a orientação do Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden, bolsista CAPES- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Membro do Coletivo em Defesa da Liberdade Religiosa de São Carlos e do Grupo de Estudos Humanimalia - Antropologia das Relações Humano-Animal. Email: juliasilvappgas@gmail.com.

comportando sentidos para a retidão, para a consciência, e as entidades da “esquerda”, da escuridão, comportando sentidos para o ardiloso, parecem ser aos olhos da comunidade referências à mesma espiritualidade. Quimbanda e umbanda, que em geral se apresentam como distintas ou como práticas antagônicas, compartilham simbolismos e apetrechos rituais representando dois palcos de uma mesma concepção religiosa (CARVALHO. BAIRRÃO, p. 8, 2019).

Exu é cultuado tanto pela Umbanda quanto pela Quimbanda, mas nessas duas religiões alguns elementos ritualísticos e materiais se diferenciam. Renomeie este tópico com esta cantiga a essas entidades por melhor se assemelhar com a vivência do meu campo, o Ilé. Abrindo o texto com a seguinte inquietação, o Exu na Umbanda é diferente da Quimbanda? Apresentar o histórico-ritualística dessas duas religiões, será mais assimilável para retratar as práticas do campo em questão, um terreiro de Umbanda que resgatou o culto da Quimbanda.

Exu na Umbanda: um breve histórico

A Umbanda tem sua origem no Brasil a partir da abolição da escravatura quando negros de origem banto, provenientes sobretudo de Angola, Moçambique e Congo, organizaram-se em grupos religioso e passaram a expressar suas crenças de forma simplificada das expressões religiosas em solo africano. Esses cultos invocavam os espíritos dos falecidos e seus antepassados, documentos datados por volta de 1900 reportam que estes grupos eram denominados “Cabula”³⁴⁹ e em torno dos anos 30 passaram a ser chamados de Macumba (LAGES, 2003). Segundo o trabalho de Valdeli Carvalho da Costa (1987), a Cabula, havia também a incorporação de pretos-velhos, pombagiras e exus (NOGUEIRA, 2017).

Com o passar do tempo, os espíritos bantos foram pouco a pouco substituídos (em alguns lugares, agregados) pelos Orixás, deidades da tradição iorubá. Este processo ocasionou uma aceleração da influência do catolicismo na religião, passando a identificar os Orixás com os santos católicos. Outra base religiosa que direcionou dogmas e práticas do culto afro foi a religião espírita, que

³⁴⁹ Segundo Guilherme Nogueira e Nilo Nogueira (2017) a Cabula foi formada como religião na Bahia e posteriormente chegou ao Sudeste: Espírito Santo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Para Nei Lopes (2015) a Cabula primeira religião com processo de reprodução, dispersão e manutenção de suas características distintivas em longo prazo a surgir dos antigos e heterodoxos Calundus coloniais angoleiros.

além de confirmar a fé na existência dos espíritos contribuiu para que houvesse uma organização no mundo dos espíritos fazendo com que a diferença entre Orixás (espíritos da natureza) e as entidades banto (espíritos de antepassados) recebesse pelo espiritismo uma explicação lógica com a idéia dos diferentes estágios de desenvolvimento dos espíritos e almas (LAGES, p.11, 2003).

Os estigmas sociais contra a população negra e a sua religião fizeram surgir em 1941, o 1º Congresso Nacional de Umbanda no Rio de Janeiro³⁵⁰, trazendo algumas mudanças de doutrina e ritualísticas passaram oficialmente a se autodesignar Umbanda. Algumas lideranças iniciaram o processo de institucionalização e legitimação, rejeitando de seus rituais práticas tidas como bárbaras como os sacrifícios de animais, o uso de pólvora, as bebidas alcoólicas e os despachos de Exu, numa tentativa de controlar os terreiros através de sua vinculação à federação. No entanto, muitos terreiros permaneceram avessos às exigências das federações e continuou com suas práticas tradicionais (LAGES, 2003).

Esse movimento todo na qual a religião afro-brasileira passou, desde suas práticas religiosas do século XVIII, a institucionalização de tal prática religiosa que envolve espíritos de falecidos, deidades de várias crenças (Orixás, Voduns, Inquice, Santo), faz refletir hoje sua divisão interna: a Umbanda e a Quimbanda (LAGES, 2003). A divisão entre essas duas religiões se dá também como Exu, e todos da linha da esquerda, são cultuadas, vivenciadas, entendidas, explicadas de forma totalmente diferente.

Por volta de 1950, a Umbanda já tinha se consolidado como religião aberta a todos independente da raça, etnia, origem social/econômica e havia se expandido principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro, com o passar do tempo, dali para todo o país. Exu trará polêmica para o interior da Umbanda, a discussão é onde situá-lo, como definir sua função de compartimentos religiosos Umbanda-Quimbanda (idem).

A dicotomia entre o bem e o mal, umbanda e quimbanda, estabelecida pelos teóricos umbandistas conforme os valores definidos pela cultura dominante, não reconhecida nem vivida, ao nível instituinte, na experiência dos agentes sociais. Os adeptos de Exu, baseados no consenso de sua força mágica, o concebem como demoníaco, mas acrescentam de imediato: “O diabo não é mau, os homens é que fazem o mau.” Esta forma de proposição é genérica

³⁵⁰ Foi publicado no livro com os trabalhos apresentado neste Encontro, o ideal informado pela comissão organizadora era que “[a] uniformização dos princípios doutrinários a serem adotados no Espiritismo de Umbanda, pela seleção dos conceitos e recomendações que se apresentarem como merecedoras de estudo [...] recomenda-se a adoção [do ritual] que da que for considerada a melhor delas em todas as tendas” Disponível em: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf Acesso em 18.09.2023

entre nossos informantes que explicaram as origens de Exu através do mito bíblico (LAGES, p.27, 2003).

A Umbanda que tem como objetivo revalorizar o culto dos Orixás, muitos desses sincretizados, e por conta de Exu, Exu Mirim e Pombogira ter uma religião própria para seu culto, a Quimbanda, a Umbanda a repreendia. A origem de Exu é uma questão bem polêmica para os umbandistas. Um dos relatos de sua origem fica bem próxima daquela que conta a história de Lúcifer, o “Anjo Decaído” que se rebelou contra as ordens de Deus (idem).

Aqui se faz uma associação a como deve ser uma entidade de acordo com o argumento da doutrina católica e espírita, pois um espírito considerado bom não deve ter determinados comportamentos como ingerir álcool, fumar, se apresentar com danças, gargalhadas e com cores escuras. Precisando então, passar pelo processo de evolução espiritual,

como Exu Pagão, o marginal da espiritualidade, sem luz e conhecimento da evolução, trabalhando na magia do mal e para o mal. Já o Exu Batizado é sensibilizado para o bem, trilhando o caminho da evolução. Exu se qualifica portanto como uma entidade ambivalente, podendo realizar tanto o bem como o mal (LAGES, p. 27, 2003).

Exu-Quimbanda é o outro da Umbanda (LAGES, 2003). Passemos agora a esta religião afro-gaúcha e sua concepção de culto a entidades da linha de direita.

Exu na/da Quimbanda

Há registros do culto quimbandeiro por volta dos anos 1940, ou seja, período em que a Umbanda busca se apresentar como religião autônoma e com doutrina própria. A Quimbanda era considerado o negativo da Umbanda, tanto em termos morais (“trabalha para o mal”), quanto em termos cosmológicos (um panteão simétrico e invertido de entidades) (GIUMBELLI, ALMEIDA, 2021). Segundo Antônio Silva (1996) a linha de Exu na Quimbanda se origina de ramificações maiorais,

o Exu Lúcifer, que transmite ordens a outros dois grandes Exus, o Marabô e o Mangueira; o de Bêlzebuth, que transmite ordens a Exu Tranca-Ruas e Exu Tiriri e o aspecto de Ashtaroth, que ordena Exu Veludo e Exu dos Rios. A partir de tal ordenação outras subdivisões vão surgindo, chegando no final a aproximadamente quarenta Exus (LAGES, p.29, 2003).

Em torno da década de 1960, os cultos dos Exus no Rio Grande do Sul ainda eram restringidos nas concepções umbandistas “[...] se na versão umbandista aquelas divindades eram apenas toleradas nos templos para trabalhar em troca da evolução

espiritual, agora passavam a ter seus próprios assentamentos e receber a sacralização animal como recurso de mediação simbólica” (LEISTNER, 2014: 143. apud GIUMBELLI, ALMEIDA, p.11, 2021). Bebidas, fumo, vestimentas e festas foram sendo se construindo como parte essencial do culto aos exus, exu Mirim e Pombogiras, que agora na Quimbanda, possuem uma ritualística oposta da cosmologia umbandista que não compreende a bebida e fumo a essas entidades como um fator benéfico no fazer e produzir ace durante uma gira, fora a sacralização animal, abolida por muitos terreiros de Umbanda mas que agora é ritualizado para as entidades, advindo do Candomblé, já que as três nações realizam a oferenda/comunicação com suas deidades através dos animais específicos.

Tanto na Umbanda quanto na Quimbanda, durante o “*transe*”, a “*música, a dança, os mitos e deuses, [ou as “histórias das vidas anteriores a morte” e as “entidades”]* estão inscritos no corpo e na alma” (Silva: 1998, p.6 apud DAVID DA SILVA, MOTTA, 2003) dos religiosos “afro-gaúchos”. Em muitos casos, a música seria também “*a mensagem de retirada destas entidades [... e “divindades”, que] mostra uma ambiguidade necessária a este momento*” (idem).

Exu dança, canta, bebe, fuma, vestem, consultam. Seus nomes, comportamentos, ações não passam mais pela restrição de determinadas religiões, agora estão desimpedidos para mostrar sua real face (em alguns casos) realizar o seu devido trabalho, utilizando seus materiais por que um marafo, vella, capuz e alguidar não só são objetos, são instrumentos de cura, descarrego e dupla-comunicação/vivência: nós pedimos-eles fazem, eles fazem-nós agradecemos.

As religiões de matriz africana no Brasil passaram por diversas modificações, acréscimos e interrupções. Do mesmo jeito que Batuque gaúcho, é uma variante local do culto jeje-nagô com entidades de Umbanda, que partem ao menos do final do século XIX, é muito comum encontrarmos terreiros nos quais ambas as modalidades rituais, batuque e umbanda, são realizadas, geralmente com inclusão da quimbanda (GIUMBELLI, ALMEIDA, 2021).

Dado esse exemplo, a junção de culto a Exu, Orixá e preto-velho, abre caminho para a descrição e análise de um culto aos Exu (nos moldes quimbandeiros) em um terreiro nagô com Umbanda. O trecho da cantiga “SEGURA FILHOS DE UMBANDA, QUIMBANDA VAI COMEÇAR” que abriu esse capítulo, se fez necessário quando eu pretendi traçar o porque o que se canta no terreiro deve ser pensado em sua questão histórica-religiosa, dado que a entidade Exu do meu campo, e terreiro, é similar aos do

culto quimbandeiro, não só referindo as roupas pretas e marafo, mas pelo o que se entende de Exu, como o consideramos, o oposto do que a Umbanda construiu, e em algumas casas, ainda é compreendida. Longe de julgar o dogma alheio, a intenção aqui é reiterar sobre o que essa linha de entidade é como ela (pode) trabalhar.

Bate no keto, bate nagô, bate na Angola pra Exu Marabô: onde se cultuam Exu

A descrição que norteará este tópico será baseada conforme as giras de Exu em um determinado terreiro, e conseqüentemente, uma determinada nação/dogma religiosa. O campo desta pesquisa ocorreu, e ocorre, no Ilé Asè Bessém Araká N'Ifá Òjé- Terreiro dos Ancestrais e Caboclo Pena Preta. *O Ilé*³⁵¹ foi inaugurado em outubro de 2019, com cerca de dez filhas e filhas de santo, atualmente, este número quadruplicou. Sob a regência do Bábálóriṣà³⁵² (pai de santo) Dandolá³⁵³ Henrique de Bessém³⁵⁴ e Agba (chefe de terreiro) Silvana de Oxossi. O terreiro tem sua ancestralidade advinda do Pai José Carlos D'Ogum (com mais de setenta anos de santo) com asê (axé) em Ketu. Pai José foi criado em ritos Nagô com raízes em um terreiro localizado no estado do Mato Grosso, após se mudar para a cidade de São Carlos, muito da ancestralidade religiosa se dispersou, na qual meu pai de santo não possui muitas informações sobre seu avô de santo e a família que deu origem às nossas ritualísticas.

A vertente de Umbanda que o *Ilé* adota é a Tradicional, com incorporação das entidades de direita e esquerda, mas por uma opção do babalorixá, não há a presença do congá (altar com imagnes de santos católicos e Orixás), não há rezas ou qualquer oração cristã, alguns pontos cantados entoam alguma deidade de outra religião. A intenção do terreiro sempre foi a de experienciar a Umbanda na sua vertente africanizada.

³⁵¹ Irei utilizar essa grafia em itálico ao me referir ao terreiro *Ilé Asè Bessém Araká N'Ifá Òjé- Terreiro dos Ancestrais e Caboclo Pena Preta*, meu terreiro e campo de pesquisa.

³⁵² Será utilizado alguns termos em iorubá, tanto com grafia original quanto “aportuguesada”, sempre acompanhada da tradução.

³⁵³ Significa “a grande serpente me fez renascer rei e prospero”, segundo o que me foi explicado pelo Babalorixá Henrique. É um termo dado aos filhos e filhas de santo iniciados, é o Orunkó da pessoa, ou seja, o nome da pessoa, de acordo com o Orixá/Vodum que lhe foi designado. Por exemplo, orunkó= Odé Kayodé (regida por Oxossi), nome= Mãe Stela, terreiro= Ilé Axé Opo Afonjá.

³⁵⁴ Gbésèn é um Vodum (deidade) do culto Jeje-nagô, sendo Oxumarê, seu semelhante, ambos são representados por uma cobra e o arco-íris, mas cada um tem sua qualidade. Pertencem a família Dan ou Família da Serpente, neste panteão agrupam-se todos os “Voduns Serpentes”, regem o movimento, a vida, a renovação e a adivinhação. Alguns voduns Dan são: Gbesén, Dangbala, Áidò Wèdò, Frekwen ou Kwenkwen, Dan Ikó, Dan Xwevé, Dan Akasú, Dan Jikún ou Ojikún, Azannadô ou Zoonodô (que está ligado também a Hevioso), Ewá, Aziri ou Azli. Disponível em: <https://ocandomble.com/2011/06/12/os-voduns-de-jeje-mahi/> Acesso em: 19.09.2023.

A Umbanda, o Candomblé e a Quimbanda, são cosmovisões religiosas próprias, ao longo de um extenso e denso período passaram por ataques físicos e morais, limitações/proibições de culto, julgamento legislativo e morais por conta da sociedade civil que até os dias de hoje são estigmatizadas em seu imaginário social, mas tem que se considerar que o culto aos Orixás/Voduns/Inkisis e às entidades (podem) coexistir em um mesmo território religioso. Antes, no congá (altar) via-se a imagem e culto de Santa Bárbara, atualmente ao seu lado, tem-se Iansã. Onde se incorpora preto-velho, se incorpora Exu e Pombogira.

“Laroiê Exu, Exu É Mojubá” : artefatos em uma gira de Exu

Nas giras em que os Exus vêm em terra para trabalhar, são destinados uma noite só pra essa força masculina, são realizados no primeiro sábado do mês, haja visto que as giras desse *Ilé* são aos sábados. O calendário ao culto das entidades de esquerda seria então, um mês para Exu, no outro mês, para Pombogira. Essa alternância ocorreu recentemente, há cerca de quatro meses porque quando se iniciava a gira com Exu, após os atendimentos, chamávamos as moças, termo que nós dirigimos as entidades femininas Pombogira, uma vez que em nosso terreiro não utilizamos o termo Exu feminino.

Iniciávamos a gira de esquerda chamando as entidades Exu, com suas devidas cantigas, danças, bebidas, conversas e às vezes comida como uma farofa no azeite de dendê com pedaços de fígado e pimenta ou fígado cru marinado no limão e pimenta. Após todas as entidades darem consulta, chamávamos as Pombogiras, na qual seguia a mesma ritualística, cantávamos pontos, elas bebiam e dançavam e davam consultas as poucas pessoas que ainda permaneciam no terreiro, o que resultava terminar a gira alta hora da noite, assim, ficava complicado aos que dependiam de transporte público e por conta do som do atabaque que ressoa na vizinhança. Como o intuito desta pesquisa é só abordar as questões materiais de uma gira de Exu, as giras das moças ficará para um outro momento, irei descrever como ocorre o processo desde a abertura até o encerramento.

As giras do *Ilé* se iniciam às 18h do sábado, os filhos e filhas de santo chegam até uma hora antes para limpar e arrumar o terreiro. Todos que entram no terreiro devem saudar o fundamento da árvore de Bessém, Vodun que rege o babalorixá e nosso terreiro, árvore plantada em um grande vaso no meio do terreiro, depois se encaminhar até a tronqueira, uma quartinho do lado esquerdo do terreiro onde abrigam os fundamento das entidades de esquerda, os Exu, Pombogira e Exu mirim, neste lugar esta alguidar com

padê³⁵⁵ para cada um, bebidas, cigarros e imagens em gesso. Depois saudamos Irocô, Orixá que representa tempo e a ancestralidade, seu quartilhão³⁵⁶ fica no canteiro do terreiro junto ao jardim, aí nós tocamos o chão, depois a testa e nos dirigimos ao último fundamento que deve ser saudado, o fundamento de Bessém, quartilhão que fica próximo a um pilar perto do fundamento de Iemanjá e o caboclo do terreiro, que também está presente no nome, Caboclo Pena Preta, entidade chefe do babalorixá.



Imagem 1- visão ampla do terreiro. Árvore de Bessém no meio do salão, a porta branca à esquerda onde fica a tronqueira (quartinho das entidades de esquerda), na mureta marrom onde se saúda Oricô, atabaques à esquerda, cadeiras ao fundo na qual as deidades/entidades sentam, apenas elas. Cozinha do terreiro ao fundo, ao lado, a porta do quartinho. SILVA, 2023.

Varre-se o salão, local onde realiza os trabalhos espirituais, os fundamentos, a cozinha e o quartinho onde guardamos coisas alimentícias, de limpeza e objetos, roupas, velas das entidades, esse local tem uma pia, um armário pequeno e um grande onde se aloca compartimentos de farinhas e grãos, garrafas de dendê, azeite e bebidas alcoólicas ou não, panos, fósforos, pólvora, tesoura e tantos outros elementos que compõem uma gira/terreiro. Depois a limpeza passa pelas trinta cadeiras que abriga os consulentes, pessoas visitantes e/ou simpatizantes da religião, e por fim, a área externa, a calçada, onde irá despachar Exu, para que se inicie os trabalhos.

Após tudo limpo, os filhos e filhas de santo sentam em roda ao longo do salão, a ordem que isso se dá é dos filhos mais velhos, são estes o iniciados ao Orixá segundo a ritualística do Candomblé, até o mais novo, o que acabou de entrar na religião. A regra é

³⁵⁵ Prato de barro na qual é servido uma mistura de farinha de mandioca com dendê, por cima de 3 a 7 pimentas, para Exu e Exu Mirim, já para Pombogira, a mistura é farinha de mandioca com mel, pode servir pimenta, frutas vermelhas ou rosas vermelhas.

³⁵⁶ Um vasilhame de barro onde se deposita elementos como ervas, água, sangue e carne animal para um determinado Orixá/Vodum, de acordo com sua especificidade. Neste recipiente é assentado o fundamento da deidade e deve ser periodicamente cuidado, alimentado com os elementos aqui citados.

que fiquemos em silêncio por conta tanto em respeito aquele local sagrado quanto a energia que estamos manipulando para aquele momento de culto a entidade. O babalorixá fala com o público presente sobre quem é a linha de trabalho em questão, dá os avisos e depois toma o seu lugar na roda, ao seu lado esquerdo está Mãe Silvana, ao seu lado direito, o integrante mais novo daquela terreiro. Todos em pé, com vestimentas ou só preta, ou preta com vermelho, em alguns casos as cores podem variar de acordo com a linha de trabalho do Exu, o filho ou filha mais novo sai de seu lugar na roda e vai saudar o seu anterior, o seu mais velho, e assim sucessivamente todos da roda saem de seu lugar para pedir a benção do seu mais velho. Utilizamos para cumprimentar o mais velho, saudando com Kolofé (benção), e a resposta será, Kolé Olorum (Olorum abençoe).

Com adjá³⁵⁷ na mão, e outros três integrantes mais velhos com sineta³⁵⁸, se inicia a saudação a curimba³⁵⁹, termo da Umbanda que se refere ao atabaque e as respectivas cantigas que se entoam ao seu som. Saúda-se os Exu que fundamentam o terreiro, estes composta por três entidades de heranças ao babalorixá: Marabô, Capa Preta e Belzebu e dois do próprio, um que se categoriza como Exu de proteção, Exu Lúcifer e um Exu de trabalho e o Exu Tranca Rua das Almas.

Ao toque rítmico do atabaque, sinetas tocando, e palmas batendo três vezes a cada linha de entidade de esquerda, a saudação ocorre: Laroie Exu, Exu é mojubá, Laroie Pombogira, Pombogira é mojubá, Laroie Exu Mirim, Exu Mirim é mojubá. Após saudar essas entidades que protegem nosso terreiro, se entoam pontos cantados, músicas/cantigas, aos Exus da Casa na seguinte ordem, Exu Lucifer, Exu Trancas Ruas, Exu Marabô, Exu Capa Preta e Exu Belzebu:

Quem está dormindo acorda
Quem está sentado fica em pé
É hora, é hora, é hora
de salvar Seu Lúcifer
Seu Tranca-Ruas dá uma volta lá fora
quem for bom bota pra dentro
quem não for, deixa lá fora
Marabô iê, Marabô iá
cadê Marabô?
Marabô, iá.

³⁵⁷ É uma sineta de metal, utilizada pelos sacerdotes do Candomblé acompanhando o toque do atabaque e/ou nas oferendas, com a finalidade de chamar os Orixás, ou provocar o trans.

³⁵⁸ É um sino de metal muito usado na Umbanda e na Quimbanda que serve para saudar as entidades espirituais do terreiro caboclos, exus etc.

³⁵⁹ Curimba ou é o nome que se dá ao grupo de pessoas que se relacionam com as práticas musicais dentro dos rituais umbandistas. Para isso podem-se utilizar diversos instrumentos, mas os mais comuns são os atabaques, o agogô e a própria voz. No Candomblé, esse cargo se chama Ogã, mas em ambas as religiões se utilizam três tipos de atabaque: o Rum (som mais grave), Rumpi (médio) e Lê (agudo). Disponível em: <https://www.teussp.com.br/curimba-na-umbanda/> e <https://www.diariodeumbanda.com.br/sobre-a-umbanda/atabaques> Acesso em: 21.09.2023.

Seu Capa Preta me cubra com sua capa
Sua capa me escapa
A sua capa é o manto da caridade
Sua capa cobre tudo
Só não cobre a falsidade
Olha Belzebu
Estão te chamando na Quimbanda, olha Belzebu

Entoa-se estas cantigas com palmas, danças do tipo ijexá³⁶⁰, sinetas e atabaque no ritmo, e claro, a roda passando por todo o salão, ou como se costuma dizer, a gira girando. Após saudar a esses Exus, o babalorixá entoa um ponto ao seu Exu de trabalho, Seu Tranca Ruas, nesse momento é pertinente os gritos de Laroîê enquanto Pai Henrique prepara seu corpo para a incorporação. Quando ele está quase no estágio da incorporação, nós nos agachamos e continuamos a cantar, bater palmas e saudar, quando ocorre a incorporação, todos nós tocamos a ponta dos dedos no chão por três vezes, ou, cruzamos as mãos e tocamos o chão. Então Seu Tranca vem, com ajuda de uma pessoa, o cambone, veste sua capa e chapéu preto, sua bengala com uma caveira na ponta, fuma seu charuto e é servido sua vodka.

Após o Exu da Casa estar presente e riscar seu ponto riscado, em um pedaço de piso escuro com uma pomba marca-se uns “risco” na qual é o considerado a sua identidade, um “rg” da entidade na qual irá compor traços que diz respeito ao seu nome, a linha de trabalho do Orixá, no caso Ogum, e a sua história enquanto foi vivo. Ele chama os outros para trabalhar, seguindo a ordem da roda levando em conta aqueles que já desenvolvem a sua entidade. Quando as entidades estão em terra, bebendo e fumando, o atendimento ao público se inicia, seguindo a ordem da senha distribuída.

Aos filhos e filhas de santo que não incorporam, restam-lhe a função de auxiliar as entidades, acendendo o cigarro, servindo a bebida, anotando banhos e recados aos consulentes, ajudando com o vocabulário aos que não entendem a performance religiosa. Cada entidade se aloca em um local do salão, onde já deixam ali perto uma maleta com as coisas de sua entidade, fazendo o trabalho dos cambones mais fácil.

Quando o público já foi atendido, reserva-se um momento para que essas entidades bebam e fumam mais, alguns dançam e andam pelo salão, conversando ou em silêncio. Em um determinado momento, o Exu da Casa entoa uma cantiga para que estes vá embora, dando a entender que o trabalho espiritual foi finalizado e é hora de encerrar aquele ciclo.

³⁶⁰ Movimenta-se o corpo sutilmente de um lado para o outro, os braços acompanham a direção das pernas.

Pelo pé, pelo pé, o exu já vai embora
Pelo pé, pelo pé, a encruzilhada lhe chamou

O último Exu a ir embora é Seu Tranca Ruas, quando o babalorixá está desincorporado, nos agachamos de novo e fazemos a saudação com a mão no chão. Dado isso, encerramos a gira saudando três vezes a linha da esquerda, cantamos e defumamos nós e o terreiro, para isso retiramos nossa guia, e cantamos uma cantigas da nação Angola para encerrar a gira e assim, podermos ir embora. Claro, limpando o terreiro e saudando os fundamentos antes de deixar o terreiro.

E Mavile, Mavango
E kompesu ê, ra, ra, ra

Portanto, se me for plausível, irei pontuar os elementos materiais e imateriais que compõem uma gira de Exu:

1. limpeza do terreiro;
2. aguardar em silêncio na roda até a gira iniciar, no seu devido lugar;
3. saudar a todos do terreiro;
4. saudar a curimba;
5. saudar a linha de esquerda;
6. saudar os Exus da Casa;
7. chamar a entidade de trabalho do dia;
8. incorporação das demais entidades: prepara seu local de trabalho espiritual com seus determinados elementos de vela, vestimentas, fumo e bebida;
9. atendimento ao público, trabalho de descarrego, comer e/ou dançar;
10. encerramento da gira quando o Exu da Casa solicitar;
11. despedida do Exu da Casa, saudação e defumação;
12. encerramento da gira;
13. limpeza de todo o salão, saudação pra ir embora do terreiro.

“Arriei seu padê, saravei Exu do Lodo”: a entidade que incorpora este corpo que vos escreve

Para fazer jus ao título deste trabalho, irei descrever com uma certa precisão e detalhes os artefatos materiais e imateriais que compõem uma das entidades da esquerda que compõe o terreiro aqui narrado, Exu do Lodo.

Dado o processo pelo qual todos, inclusive eu, passamos ao entrar no terreiro, abrir e fechar uma gira, aqui será focado para quais artefatos este Exu utiliza em seu trabalho, haja visto que nem toda entidade bebe pinga, fuma charuta, usa capa e bengala

e tem sua guia preta e/ou vermelha com caveira. Aqui irei focar apenas em uma entidade, dado o tempo limitado da pesquisa dentre os quase quarenta médiuns da casa e suas diversas singularidades, para que assim este texto ganhe um foco preciso no que diz respeito a antropologia material e religião material no contexto da antropologia da religião de matriz africana.

Exu do Lodo é uma entidade que se apresentou a mim em 2019, as primeiras incorporação ele se apresentava curvado, quase no chão, o que gerou em mim dores no corpo todo após as giras, mas isso é um processo que cada um passa quando seu corpo passa por um técnica outra-mais-que-humana e na qual não estamos acostumados. Ao longo das incorporações ele foi manifestando seus interesses, a escolha da bebida, o tipo de fumo, as cores na qual a guia dele deveria ser confeccionada, e a vestimenta que usaria. De lá pra cá, ainda descubro nuances desse Exu, sua forma de trabalho e consulta ao público, sua história que dialoga com a cor da vela, a linha de trabalhos que radia com o Orixá e seu nome. Como meu babalorixá diz, esses elementos (nome-ponto riscado-Orixá) explicam a entidade.

Seus artefatos materiais são: cachaça, charuto, mas pode ser cigarro comum também (menos paieiro), uma vela bicolor preta e vermelha, uma capa com capuz na cor roxa por fora e preta por dentro e o uso de cristal, sendo a mais frequente o onix, em alguns casos a ametista, conta de guia³⁶¹ toda preta e nas pontas (próxima a firma) sete pedras de ônix e sete de ametista, em alguns momentos solicita a planta peregrum roxo e terra.

Seus artefatos imateriais são: se apresenta/identifica como um homem velho, ex-médico com conhecimento também das ervas, irradia a força da Yabá Nanã, de pouca conversa sendo quase ríspido, corporifica seu trabalho espiritual agachado em momentos específicos, não dança, não dá gargalhada (muito menos risada).

Nas consultas que Exu do Lodo realiza, ele manipula muito a energia da transmutação, a mesma que a Yabá Nanã trabalha e é um dos elementos que está presente no ponto riscado, no nome e na cor da miçanga do colar de conta. Sua cor é roxa, elemento da natureza a terra e água. Seu Lodo manipula energias negativas para o fundo de seu

³⁶¹ Ou conhecida só como guia, é um colar confeccionado com miçangas e outros elementos naturais que variam as cores de acordo com a “identidade” do Orixá/entidade. No *Ile* a guia de esquerda que todos devemos usar é produzida com sete miçangas pretas sete vermelhas, alternando entre elas, o comprimento desse colar deve ir até o umbigo da pessoa. Guia de Oxalá é toda branca, de Oxumarê, três pretas seguidas de três amarelas, de Ogum toda vermelha, essas são as guias que usamos nas giras de direita.

lamaçal, local de maior ponto de energia na qual trabalha, não é que o chão do terreiro vira um espaço lamacento, mas a imagética em que ele trabalha dá a entender este espaço.

Sua capa com capuz protege ele os demais em volta nessas energias consideradas densas, é uma vestimenta que abre, esconde e transfere essa movimentação toda durante um trabalho espiritual. Abre o caminho para receber, transmutar e devolver energias.

Sua bebida, elemento também de trabalho espiritual, é a cachaça por não ter um sabor nem tão forte nem tão fraco, está no equilíbrio dos dois pólos, bem como o uso de uma vela bicolor, preta e vermelha que significa trabalhar com a energia masculina e feminina. Ocasionalmente utiliza um copo de água em algumas consultas, isto porque a água é um elemento essencial na religião e possui a função de limpeza, em uma gira de Exu, limpeza ao consulente, que dependendo de sua energia a cachaça serviria ao oposto da água, ou limpeza da entidade para se preparar, energeticamente, para o próximo trabalho espiritual. A cachaça é um elemento forte que irá reagir em processos específicos durante uma gira, alternando entre o fumo, água e outros elementos naturais, ervas por exemplo.

O charuto, ou cigarro, passa pelo processo de defumar as energias trabalhadas ali ao redor da entidade-consulente-cambone. Não é só um ato de defumar, transmutar e movimentar.

O ponto cantado a qual lhe dedicam é

Na praia deserta eu vi Exu, o meu corpo tremeu todo

Arriei o seu marafo, saravei Exu do Lodo

Na praia deserta eu vi Exu, o meu corpo tremeu todo

Arriei seu charuto, saravei Exu do Lodo

Na praia deserta eu vi Exu, o meu corpo tremeu todo

Acendi sua vela, saravei Exu do Lodo

Na praia deserta eu vi Exu, o meu corpo tremeu todo

Arriei o seu padê, saravei Exu do Lodo

Na praia deserta eu vi Exu, o meu corpo tremeu todo

Arriei sua mandinga, saravei Exu do Lodo.

“Sua cachaça é água benta, e a fumaça do charuto me incensa”: os elementos fundamentais

Descrito os elementos imateriais e materiais da entidade em questão, partirei para uma análise dos elementos que Exu trabalha com os fundamentos que lhe significam. Irei

operar o termo fundamento porque é o que mais se utiliza nas religiões de matriz africana, já que tudo que compõe um terreiro, independentemente de sua vertente, possui um fundamento, argumento, explicação, significado e associação. As entidades fundamentam seus artefatos, nomes, corporeidade a irradiações de Orixás e seus elementos da natureza. Os erês comem doces, mas não é algo que oferecemos aos Exus pois estes trabalham em um outro nível de energia que demanda elementos quentes, pimenta, marafo, carne, sal.

As escolhas de Exu do Lodo têm um porque, nem todo Exu trabalha na calunga (cemitério), possui uma guia com caveiras e usa bengala. As explicações desse Exu me foram passadas ao longo do tempo, na qual ao final, pra mim as coisas foram fazendo sentido.

As religiões estabelecem sistemas de classificação – o que é e o que não é comida, quando e com quem comer (SOUZA, 2019). Nas religiões de matriz africana, estabeleceu-se a irradiação de um Orixá no trabalho das entidades, uma junção da natureza com elementos materiais que melhor expresse o trabalho espiritual, ou seja, uma entidade que corporifica e materializa o trabalhar de um Orixá.

[...] religiões são, talvez, mais facilmente observadas (vistas, ouvidas, cheiradas, saboreadas e tocadas) quando pessoas fazem rituais juntas. As porções de religião onde algumas pessoas ensinam outras são necessárias porque pessoas precisam ser formadas e reformadas para se relacionarem de maneiras que são, localmente, consideradas apropriadas. Nestas maneiras, pessoas são feitas, assim como comunidades. Está integrada nos encontros humanos diários numa materialidade multiespecífica, num mundo relacional (HARVEY, 2013:199 apud SOUZA, p. 160, 2019).

Seu Lodo é regido pela Yabá Nanã, de origem jeje, da região de Dassa Zumê e Savê, no Daomé, hoje conhecida como República de Benim. Nanã significa “mãe” e é usado na região do Ashanti para designar pessoas idosas e respeitáveis, é a mais velha das Yabás Associada à água e a terra, senhora do lago, do lodo, dos pântanos, das águas profundas, das águas lodosas da junção entre o rio e o mar, fonte de vida, regente das chuvas mansas (garoa).

Quando Nanã se manifesta em seus iniciados, possui um andar lento, curvado para frente, semelhante ao que Seu Lodo se apresentou nas primeiras incorporações. Ela atua no processo de reencarnação quando decanta todas as emoções do espírito que irá reencarnar, fazendo com que ele esqueça tudo o que viveu e possa começar uma nova passagem pelo planeta Terra, por isso irradia a energia da transmutação de um estado para outro.

As religiões tem por intuito modelar os sentidos e assim construir suas cosmo percepções, especialmente em religiões provenientes de culturas orais como as religiões de matriz africana. A agência dos aspectos materiais fica mais evidente, uma vez que, não há textos ou eles não são centrais e que, outros aspectos assumem tal centralidade (SOUZA, 2019). No trabalho espiritual do Exu do Lodo, a cachaça agencia a movimentação de energia, a água-purificação, o charuto- a defumação, a capa-a transmutação, a guia-proteção. Não é incomum vermos um dos espíritos do povo da rua soprar fumaça

[que] narram atos de limpeza ritual, é comumente espalhada no espaço e sobre os corpos das pessoas no início de um ritual religioso, com o intuito explícito de limpá-los, aquele ato de defumar é também frequentemente encenado pelas entidades no corpo de alguma pessoa. A densa fumaça de seus charutos envolve o corpo que se volta em um rodopio, oferecendo toda sua superfície para o toque dessa matéria nebulosa. Quando se pergunta a uma entidade o que ela ou ele está fazendo ao soprar a fumaça de seu fumo a simples resposta é “estou defumando”. Bebidas e fumaça, como pessoas e seus corpos, são coisas com uma dupla potência – são potencialmente agentes de mudança e são eles mesmos suscetíveis a transformações (*grifo meu*, CARDOSO, HEAD, p. 183, 2015).

Esses e outros pensamentos nos é revelado pela vivência, enquanto médium que incorpora, cambone que auxilia e aprende, e abiã que vira iaô. Em questão de ensinamentos, o médium que incorpora Exu do Lodo irá aprender sobre sua força de atuação, história, gostos e corporeidade; o cambone irá observar e perceber as energias que a entidade em questão está manipulando, podendo ser ensinado sobre os elementos ali utilizados e o/a abiã que deseja fazer a feitura de santo³⁶² aprenderá/vivenciar o Orixá/Vodum em sua vida, corpo (transe, quizilas³⁶³ e obrigações no terreiro toda

³⁶² Deitada ou Feitura de santo é um rito de passagem, cuja finalidade é estabelecer uma relação do sujeito com o seu Orixá. Nesse processo de recolhimento, a alimentação passa a ser realizada com as mãos em louça de ágata, o médium dorme e se senta apenas em uma esteira de palha, veste-se de branco todos os dias, interage brevemente com outros filhos de santo que já passaram pela iniciação e com seus irmãos de recolhimento (GORSKI, 2012). São realizados ebós (processo de limpeza do médium, com comida ritualística oferecida aos orixás) e os boris (cerimônia realizada com sacrifício de animais e oferta de alimentos aos orixás). Feito isso, o médium passa a ser um iniciado, podendo ser um iaô (filho de santo que experimenta o transe do Orixá que rege a pessoa). Após a feitura, o iniciado realiza algumas obrigações ao completar o primeiro, terceiro, quinto e sétimo ano de iniciação (CAMARGO, SCORSOLINI-COMIN, SANTOS, 2018).

³⁶³ São regras de conduta do Candomblé e da religião iorubá em si. É composta por determinadas exigências/proibições/mudanças de acordo com o Orixá/Vodum feito na iniciação, cada qualidade de deidade irá determinar o que não pode comer ou fazer, durante um curto ou longo período da sua vida. Exemplo, alguém iniciado em Orixás funfun (Divindades do branco- categoria que agrupa Orixás

semana). Portanto, “a aprendizagem em candomblé (Umbanda e Quimbanda) é absolutamente fora da cartilha [...] é baseada num sistema de correspondências precisas entre a personalidade de cada aprendiz e o cosmos em seus vários componentes: comida, cores, perfumes e sons musicais” (*grifo meu*, LAPLANTINE, 2015 apud SOUZA, p.171, 2019).

Para as religiões de matriz africana, utilizavam-se locais específicos, com certa configuração geográfica (próximo a rios, matas, com suas árvores sagradas) e como foram sendo confinados a espaços urbanos, tendo que se adaptar e reconstruir seus espaços (SOUZA, 2019) sabendo que Exu do Lodo é regida pela “Senhora da lama”, e conseqüentemente em nosso terreiro não há nada próximo do imóvel que remeta a esse elemento natural, Ele aceita oferendas em encruzilhadas, mas é bom que de vez em quando se faça nesse local que é seu ponto de energia. Em alguns casos muito específicos, com trabalho de demanda (ataque espiritual negativo), ele solicita um alguidar com terra um pouco de água para que ele mesmo faça seu lamaçal e agencie ainda mais seu trabalho.

Para finalizar este tópico em que discute os elementos materiais de um Exu, um elemento que me chamou atenção pela leitura na área da antropologia da religião foi o corpo enquanto metodologia, e porque não elemento material, nas religiões de matriz africana.

Estabelecido que o corpo não é apenas visto como veículo para que crenças sejam expressas, mas deve-se considerá-la como o resultado das crenças. Esta capacidade para o comportamento coletivo, aprendido e moldado pela vivência de terreiro, é uma das razões para que as práticas corporais coletivas e rituais sejam efetivas (SOUZA, 2019). Essas pessoas envolvidas em sua ritualística, “sentem como se fossem um único corpo, eles sentem juntos, expressando atitudes, emoções e disposições através do ficar em pé, sentar-se, ajoelhar-se, cantar, recitar ou rezar juntos” (MORGAN 2010:59 apud SOUZA, 2019).

Experiência corporificada no início da gira quando todos devem saudar os mesmos fundamentos que compõem o terreiro, quando todos saúdam as entidades e deidades na abertura da gira, todos devem movimentar-se durante os pontos cantados, cantando e batendo palmas, e repetindo esses mesmo protocolos no encerramento da gira.

criados pelo criador supremo Olorum.) Oxaguiã (qualidade de Oxalá mais novo) ou Oxalufã (qualidade de Oxalá mais velho) não podem usar nada com cores escuras, principalmente vermelhas e/ou preta, não podem consumir nada que tenha preparo com azeite de dendê bem como pimenta e café, que são elemento quentes e escuros.

Por isso fiz questão de descrever como os filhos e filhas de santo aprendem a corporificar a religião com a saudação, cumprimento aos mais velhos, cantigas e incorporação. Alguns movimentos são iguais para todos, outros são específicos, porque cada entidade possui sua identidade, durante a incorporação de Exu, como o corpo é compreendido/experimentado?

“Na praia deserta eu vi Exu, o meu corpo tremeu todo” este trecho da cantiga do Exu do Lodo faz jus a um dos momentos que melhor exemplifica seu processo de incorporação durante a gira. Não que todos os médiuns desse Exu, ou de outro, precise necessariamente passar por essa experiência, mas confesso que no início era um tremor mais intenso que tomava conta do corpo até se restringir apenas nas duas pernas ao ponto que na sua chegada, a corporeidade final era de um ser curvada. O corpo materializa, e agencia, a energia da entidade-Orixá, expressa qualidades e movimenta energias.

Conclusão

A religiosidade afro-brasileira evidencia em outras formas de comunicação (que não a escrita) e um grande número de estímulos sensoriais: música a partir de instrumentos particulares, letras e danças típicas de cada religião, posturas (antes, durante e após trabalhos espirituais), vestimentas (das entidades, Orixá/Vodum), fios de conta, comidas, decoração e outros objetos (SOUZA, 2019).

Inclui aqui a descrição de processos, elementos e exemplos que vivenciei/vivencio em um terreiro de Umbanda Traçada que viu a necessidade de traçar também com a Quimbanda, a fim de explorar como os elementos materiais ou não mobilizam significados que conectam diferentes percepções, já que entidade é da Umbanda e Orixá do Candomblé, aqui eles se fizeram conectados ao agenciar energias semelhantes com uma mesma finalidade, trabalho espiritual. Minha ideia era só analisar os artefatos materiais mas vi a necessidade, e não havia como descolar, os elementos imateriais que constituem essa linha de entidade. Muito se fala sobre o consumo de bebida e fumo das entidades, mas deve-se atentar também nas outras múltiplas relações que o envolvem, sua história e nome, por exemplo.

Todos os capítulos deste texto foram produzidos e detalhados porque achei indispensável “meu lugar de fala” enquanto pesquisadora (SOUZA, 2019) e que “[...] Um(a) pesquisador(a) que tem “intimidade” com objeto, [para] pode detectar sutilezas e fazer perguntas que, possivelmente, não ocorreriam a um pesquisador sem este conhecimento específico”. Já que a partir da vivência pude associar pontos cantados que

melhor intitulasse o capítulo, trechos que melhor exemplificam a experiência real em uma gira de Exu. Objetos agenciam axé nas suas mais diversas formas, entidades e deidades materializam-se nas suas mais singularidades.

Referências

DAVID DA SILVA, Suziene; MOTTA, Roberto Mauro Cortez. A quimbanda de mãe Ieda religião "afro-gaúcha" de exus e "pombas-giras". Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

CAMARGO, Ana Flávia Giroto de; SCORSOLINI-COMIN, Fabio; SANTOS, Manoel Antônio dos. A feitura do santo: percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no candomblé. *Psicologia e Sociedade*, v. 30, 2018.

GIUMBELLI, E. A.; ALMEIDA, L. O. de. (2021). O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista De Antropologia*, 64(2), e186652.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. Exu - Lux e Sombras. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003, 80p.

GORSKI, Carolina. RITUAL DE INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ DE KETÚ: UMA EXPERIÊNCIA ANTROPOLÓGICA. *Revista Todavia*, Ano 3, nº 4, jul. 2012.

SOUZA, Patricia Rodrigues de. Religião material: o estudo das religiões a partir da cultura material. 2019. 189 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

HARVEY, G. Food, Sex and Strangers. Understanding religion as everyday life. Durham: AcumenPublishing Limited. 2013.

LAPLANTINE, F. The life of senses. An introduction to a Modal Anthropology. New York,London: Bloomsbury. 2015.

MORGAN, D. Religion and Material Culture. The matter of belief. New York: Routledge. 2010.

CARVALHO, Juliana Barros Brant; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca. *Psicologia USP*, edição 2019 vol.30.

NOGUEIRA, Guilherme D.; NOGUEIRA, Nilo S. Seu cangira, deixa a gira girar: a cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. *Revista Calundu* - vol. 1, n.2, jul-dez 2017.

LOPES, Nei. Religiosidade na Diáspora: continuidade e permanência. In: SOUZA, R. Seminário Internacional Diversas Diversidades. Rio de Janeiro: Cead/UFF, 2015.

SILVA, Maria Helena Nunes. A música e a dança no imaginário afro-brasileiro. Trabalho apresentado no V Encontro de Ciências Sociais da UFPE- Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE. 1998.

CARDOSO, Vânia Z.; HEAD, Scott. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de exu. Dossiê Materialidades do Sagrado. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1): 164-192, junho de 2015.

COSTA, Valdeli Carvalho. Cabula e Macumba. In: *Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte:FAJE, 1987, v. 14, n. 41.

SILVA, E. E. da Matta e. *Umbanda de Todos Nós*. São Paulo: Icone, 1996.

LEISTNER, Rodrigo Marques. Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas. Tese de doutorado, Unisinos- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2014.

76 Meu objeto de pesquisa realmente é um objeto? Um estudo sobre o descarte e a circulação de roupas usadas em Florianópolis por Priscilla Gusmão P. Pereira ³⁶⁴

Resumo: A partir da lógica capitalista da mercadorização, Anna Tsing (2022) traz o conceito de alienação, no qual as coisas seriam arrancadas dos seus contextos de vida e acabariam se tornando objetos de troca. Utilizando desse conceito, a pesquisa partiu da ideia para pensar *a roupa usada*, a partir de uma perspectiva de uma economia circular dos objetos e também do consumo. Que através de sua circulação, observando e descrevendo, o processo de descarte, doação e comércio em Florianópolis, como esse objeto que hora tem uma história acumulada (Appadurai, 2009) e em outro momento é descartado como “apenas” um objeto, apresentou práticas de tradução dessas roupas em dádiva e mercadoria, no mercado de brechós da cidade. A presente apresentação pretende pensar então, como trabalhamos um objeto de pesquisa que no fim é um objeto em si? Já que durante toda a graduação entendemos que a Antropologia se volta boa parte do seu escopo teórico para o estudo com pessoas, então onde estavam as pessoas na minha pesquisa? Partindo do ponto em que o trabalho de campo mostra uma capacidade de desmontar ao mesmo tempo em que revela o nosso “verdadeiro” objeto de pesquisa, como nessa série de caminhos e mudanças que um trabalho de TCC pode sofrer é possível nossa pesquisa se voltar para um objeto “concreto”? Como articular a pesquisa antropológica partindo da relação que esse objeto vai criar entre sujeitos(es) durante sua trajetória?

Palavras-chave: roupa; antropologia do objeto; economia circular; metodologia; brechó.

Introdução

29 de março de 2023 - Diário de campo

“Há duas semanas minha avó³⁶⁵ - mãe do meu pai- veio a falecer antes de completar seus 98 anos. E a partir de sua partida percebi uma pequena virada na minha pesquisa, talvez uma peça que faltava. Se é que em uma pesquisa você encontra todas elas. Até esse momento não havia percebido que a circulação de roupa existe ao meu entorno desde que sou pequena. Tanto é que em todos os anos separo sacos de roupas para doar, enquanto eu recebo sacos de roupas doadas. A roupa em si nunca foi para mim

³⁶⁴ Graduanda em Antropologia – UFSC.

³⁶⁵ Relato retirado do meu diário de campo.

um símbolo de descarte³⁶⁶ e sim de circulação. Se não me cabe mais eu doo para uma prima. Se uma prima não usa mais ela me doa. Mas voltando para minha avó, ela sempre me doava algumas blusas de frio, para ser mais exata suéteres de lã trançada, com fios finos ou grossos, pesadas ou não, era por esses emaranhados de fios de lã que nossa relação se fortalecia. Após sua partida me vi pensando em suas roupas que ficaram assim como seus outros objetos. E a resposta veio uma semana depois da sua partida, meu pai disse que minhas tias iam se reunir naquela quinta feira para separar as roupas e me chamaram para escolher algumas, já que eu tinha essa relação com ela. Infelizmente não consegui ir pessoalmente para acompanhar. Mas minhas tias separaram algumas peças para mim.

E como toda doação de roupas elas vem numa sacola qualquer. Todas dobradas. Elas ainda possuem o cheiro da casa dela, ao abrir aquela sacola sou tomada pela saudade, lembrança e um pouco de tristeza. São mais de dez blusas. Minha mãe já escolheu três para ela, todas com a nossa senhora estampada na frente. E fiquei pensando qual foi a categoria que elas utilizaram para separar essas peças para mim? Percebo que tem muitas cores verde, amarelo e marrom. A maioria são roupas de frio. E ao escolher me sinto num garimpo onde você tem que imaginar potencial em algo que numa loja você provavelmente não provaria ou compraria. Provo todas. Dentre elas, selecionei seis. Um casaco verde limão peluciado por dentro; uma camiseta com estampa de flores amarelas e lilás como uma colagem; outra camiseta verde de tricô têxtil com detalhes feitos na própria peça como uma flor (depois de alguns dias essa peça também doei); uma blusa comprida num tom amarelo bem fraco quase um creme com flores desenhadas; uma blusa também de tricô têxtil na cor areia com entalhes nas mangas e no meio e por fim um casaco de lã marrom de botões. Conversando com o meu pai perguntei se ele sabia o que aconteceria com as outras peças de roupa. Então me contou que uma das minhas tias havia doado para seus tios e tias (irmãos da minha avó) e para outros membros da família e que as peças que sobraram seriam doadas para um asilo. Agora pequenos “pedaços” de minha avó estariam por aí.”

Peter Stallybrass em “O casaco de Marx - Roupas, memória e dor” (2012) - inicia seu livro nos contando sua experiência de como começou a pensar em roupas, onde está de fato sua mágica. E também começa com um relato: foi numa apresentação de um trabalho sobre o conceito de indivíduo, quando é tomado por um silêncio seguido por um

³⁶⁶ Mesmo que do decorrer da minha pesquisa de campo tenha percebido que a ação de doar intrinsecamente possui o ação de descartar.

choro e nos conta que naquele momento, depois de meses que seu amigo havia falecido, ele tinha voltado para ele. E conforme vamos lendo o autor nos conta que ele e seu amigo Allon sempre trocavam de roupas e quando ele morre sua esposa Jen dá para ele a sua jaqueta de beisebol, a mesma que estava usando enquanto apresentava seu trabalho que em muitos aspectos segundo ele fora uma tentativa de relembrar Allon e concluí “Se eu vestia a jaqueta, Allon me vestia”. E porque trago um resumo desse início? Porque minha pesquisa começa a fazer sentido também com uma morte. Como demonstra o pequeno trecho do meu diário de campo que inicia esse artigo, minha avó morreu no início deste ano, mais precisamente num dia de sol e muito calor de março, aos 97 anos em sua casa. E nossa ligação se dava principalmente por um emaranhado de fios. Eu era a neta que gostava dos seus suéteres e sempre quando a visitava dava uma passadinha em seu armário para ver se tinha algum tesouro guardado.

E concordo com Stallybrass quando ele nos conta como começou a acreditar na magia das roupas e que essa magia estaria no fato de que essa roupa nos recebe “recebe nosso cheiro, nosso suor; recebe até mesmo nossa forma” (p.10). A roupa então seria esse objeto que nos faz e se refaz pelos nossos corpos, ao mesmo tempo que dura não deixa de ser imortal (Ibidem). Portanto as roupas que recebem os corpos, nossos corpos, sobrevivem já que tais corpos vêm e vão: “Elas circulam através de lojas de roupas usadas, de brechós e de bazares de caridade. Ou são passadas de pai para filho, de irmã para irmã, de irmão para irmão, de amante para amante, de amigo para amigo” (Ibidem. p.11) complemento dizendo que podem passar de avó para neta, de mãe para filha e assim por diante.

E pensando nessa circulação, nesse desejo de perseguir um objeto, que minha pesquisa nasce. O presente artigo pretende pensar então, como trabalhamos um objeto de pesquisa que no fim é um objeto em si? Já que durante toda a graduação entendemos que a Antropologia se volta boa parte do seu escopo teórico para o estudo com pessoas, então onde estavam as pessoas na minha pesquisa? Partindo do ponto em que o trabalho de campo mostra uma capacidade de desmontar ao mesmo tempo em que revela o nosso “verdadeiro” objeto de pesquisa, como nessa série de caminhos e mudanças que um trabalho de TCC pode sofrer é possível nossa pesquisa se voltar para um objeto “concreto”? Como articular a pesquisa antropológica partindo da relação que esse objeto vai criar entre sujeitos(es) durante sua trajetória?

Antes de contextualizar de que objeto estamos falando aqui, tenho plena noção que este artigo no presente momento não terá a função de responder todas as perguntas

apresentadas anteriormente. Já que temos alguns fatores para levar em consideração, o principal deles é o fato da minha pesquisa ainda estar em processo de construção.

Contextualizando o objeto roupa

Dando continuidade, todas as vezes que penso no objeto que me fez escrever um projeto de pesquisa, realizar uma pesquisa de campo, entrevistas e este artigo. A roupa. Involuntariamente ou não, penso que nossa relação com ela está praticamente posta desde antes de nascermos. Nascemos sem elas, só que isso dura pouquíssimo tempo quando nem entendemos o que somos, ela já está ali. Então para contextualizar esse objeto é necessário pensarmos brevemente nesse sistema da moda, porque é a partir dele que a trajetória desse se apresenta para mim para pensar o meu objeto de pesquisa: *roupas usadas*.

Quando voltei para o curso de antropologia no ano de 2020 já havia passado por vários lugares, naquele momento já havia decidido estudar moda, porque de alguma forma minhas relações com as roupas sempre foram de muitos questionamentos: desde pensar como são produzidas? Como são pensadas? para que ou para quem são pensadas? Qual sua utilidade para além da proteção? Como a consumimos e porque a consumimos? É quando inicio no curso de produção de moda em 2019 que começo a materializar o que me encantava tanto em estudar sobre roupas e que já se encontrava nos questionamentos anteriores. Era a relação que criamos com esse objeto, até certo ponto que nos permite ser e que nos constrói como sujeitos(es). É sobre isso, mas não só, que a historiadora social e da cultura Maria R. Sant’Anna em seu livro *Teoria da moda: sociedade, imagem e consumo* (2007) vai escrever, trazendo um compilado de autores e teorias que pensaram o sistema da moda, seu objetivo é tentar pensar na sua pergunta norteadora “há uma sociedade de moda?” E se ela existe, pensar seus entrelaçamentos, movimentos e como nos inserimos nesse sistema. Sendo assim, a moda é simbólica e conseqüentemente nos oferece signos e significantes de identificação. Transportando essa mesma ideia para o modo como consumimos e do porque consumimos.

Entretanto aqui não iremos tão longe, o que é relevante para a discussão neste artigo são as reflexões que a autora traz sobre como pensamos moda e vestuário, já que estamos falando de roupa e as relações que ela estabelece entre sujeitos(es), normalmente os associamos como se fossem uma coisa só quando na verdade não são, já que segundo ela “a moda e o vestuário, mesmo intrinsecamente ligados, não podem ser confundidos. O vestuário proporciona o exercício da moda, e essa atua no campo do imaginário, dos

significantes (...)” (Sant’Anna, 2007, p. 74) portanto parte integrante da cultura. E conclui que se pensarmos que a roupa na sociedade moderna, que consome e produz o seu mito da imagem, o vestir-se então pode ser entendido como esse sistema de significação de uma carácter simbólico (Ibidem), ou seja, a roupa realiza dois papéis principais o cobrir o corpo com o objetivo de proteção e o outro pensando no ato de ornamentá-lo, para diferenciá-lo ou aproximá-lo do seu grupo social.

É nesse contexto que meu campo de pesquisa está inserido, a partir disso que vamos pensar como seguir essa *roupa usada* me proporcionou identificar um mercado de troca vivo na cidade de Florianópolis. No qual para além de refletir sobre a trajetória desse objeto - roupa também foi necessário pensar nas relações que são construídas quando identificamos que essa roupa aqui está alocada em uma determinada categoria de roupa. Já que a roupa quando desassociada de um corpo é apenas um ser inerte, destituído de vida, parcialmente esvaziada e neutralizada; aberta a qualquer apropriação (Ibidem, p. 76).

Então a partir da lógica capitalista da mercadorização, Anna Tsing (2022) vai pensar o conceito de alienação, no qual as coisas seriam arrancadas dos seus contextos de vida e acabariam se tornando objetos de troca. Utilizando desse conceito, a pesquisa partiu da ideia para pensar essa roupa a partir de uma perspectiva de uma economia circular dos objetos e também do consumo. O fio condutor que ela utiliza para pensar esse conceito é o círculo do *kula*³⁶⁷, e em resumo a partir desse pensamento ela nos apresenta como o comércio de cogumelos matsutake constrói relacionamentos, sendo uma extensão da pessoa que o produz/vende e essa característica define então esse comércio como uma economia da dádiva, ou seja o cogumelo em sua cadeia de produção se torna dádiva e mercadoria. É a partir dessa reflexão que começo a enxergar o sistema/cadeia de descarte de roupas usadas como uma tradução e uma alienação no meio do sistema capitalista de acumulação então ele passaria por esse movimento dádiva e mercadoria. Que através de sua circulação, observando e descrevendo, o processo de descarte, doação e comércio em Florianópolis, como esse objeto que hora tem uma história acumulada (Appadurai, 2009) e em outro momento é descartado como “apenas” um objeto.

Encontrando as pessoas na minha pesquisa

05 de Abril de 2023 - Diário de campo

³⁶⁷ “O *kula* nos lembra que, sob o capitalismo, as coisas e também as pessoas são alienadas” (TSING, 2022, p. 192)

“Um dia ensolarado, quarta feira dia 05 de abril de 2023, saí do prédio do CFH e segui, caminhando até o ponto central da UFSC onde fica a reitoria, um prédio grande com algumas figuras feitas de azulejos coloridos. Normalmente é nesse ambiente que ocorre todas às quartas a feirinha³⁶⁸. Essa é a primeira vez que encontro a Ana, não a conheço pessoalmente.

Atravesso a rua e a primeira imagem que tenho são várias tendas azuis e araras espalhadas pela praça. Além de outros comércios, como a tenda de caldo de cana e outras que vendem alimentos. Tem cheiro de pastel frito, uma música toca próximo de onde se encontra Ana é uma música pop, dançante. Andando mais um pouco vejo uma garota de cabelos curtos, pele dourada, shorts marrons claro e uma regata também marrom só que mais escuro com uma arara de roupas e uma mala dessas de viagem aberta que diz “kula” e uma folha branca A4 colada escrito só “R\$ 2,00 a R\$ 5,00”. Me apresento. E lhe dou um abraço rápido. Ana estava comendo um pastel de queijo e tomando um caldo de cana. Estou segurando meu caderno achando que conseguiria anotar alguma coisa (preferi anotar diretamente no celular). Ana estava com pressa, disse que poderíamos começar a conversar ali só que não poderia me dar muita atenção. No meio do processo chegaram algumas pessoas. Gravei nossa conversa. O que destacaria da nossa conversa é quando ela explica o nome do seu brechó - Kula - ‘(...) essa questão da circulação e de ressignificar. (...) mas no começo eu pensei muito exatamente para colocar o nome de Kula tinha muito esse significado para mim de roupas (pausa) é cada peça tem uma história assim querendo ou não, carrega uma história. Então eu sei lá, tu olhas para uma peça. Tu não dizes que ela viveu tanto tempo. Às vezes tem peça vintage que com certeza tem mais de sei lá, 25 anos sabe? Então. É muito, é muito legal, é muito bom trabalhar com isso e pensar nisso sim. E daí liga tudo com o sentido do Kula, (...) Eu queria que tivesse mais um pouco da minha personalidade e do que eu vivo, quem eu sou e essa forma de ligar a graduação em Ciências Sociais com o Brechó fez todo sentido para mim.’

No final, me ofereci para ajudá-la a guardar as peças e ela disse que não era necessário. Enquanto falava retirava as peças de roupas da arara com uma habilidade e rapidez de quem já havia realizado essa tarefa muitas vezes. Coloca tudo na mala cinza. desmonta a arara. Fecha a mala, se despede de mim e segue seu caminho.”

³⁶⁸ A feirinha é ao ar livre e reúne vários pequenos empreendedores, é vendido desde comida, roupas usadas e artes variadas.



Figura 1 - Roupas expostas no brechó da Ana em uma arara para serem vendidas.



Figura 2 – Mala com as peças em “promoção”

Ana foi a minha primeira interlocutora. E depois dela surgiram muitas outras, donas ou voluntárias em brechós. Ou ainda pessoas que doam suas roupas entre familiares

ou para brechós. E todas elas tinham em comum um objeto *-roupa usada-* e a cadeia que acabavam inseridas mesmo que inconscientemente.

Conclusão

Quando escrevi o projeto de pesquisa e também durante os trajetos que percorri em campo num primeiro momento acreditei que o fio condutor desta pesquisa seriam os Brechós, portando o local, que a partir deles a pesquisa seria desenvolvida. Porém após as primeiras idas aos brechós que havia selecionado, observei que eles não eram o suficiente para explicar o que realmente gostaria de entender: “Como uma roupa usada cria relações entre sujeitos(es) numa cidade?”

Mas foram os caminhos percorridos durante meu trabalho de campo que trouxe um dos questionamentos que norteiam este artigo: como trabalhamos um objeto de pesquisa que no fim é um objeto em si? já que durante toda a graduação entendemos que a Antropologia se volta boa parte do seu escopo teórico para o estudo com pessoas, então onde estavam as pessoas na minha pesquisa? E a resposta que encontrei foi que ao entender que meu fio condutor eram as *roupas usadas*, andei, vi e escrevi num movimento síncrono e integrativo, assim como sinaliza Hélio Silva em “A situação Etnográfica: andar e ver” (2009) e encontrei as pessoas.

Me encaminhando para o final deste artigo, os objetos na história da Antropologia sempre estiveram num limiar de classificação - no sentido de servir para ou num sentido de ter uma função. Até certo ponto a roupa muitas vezes no cotidiano é pensada partindo dessa ótica, algo mais generalista e macro. E quando a “reduzimos” para pensarmos suas funções e significados num contexto específico - mercado de troca ou círculo de doação – aparecem outras nuances e sentidos. Foi isso que observei quando identifiquei as cadeias de trocas que se formavam em torno do meu objeto.

No livro Teorias antropológicas e objetos materiais - Gonçalves vai nos dizer que “Na medida em que os objetos materiais circulam permanentemente na vida social, importa acompanhar descritiva e analiticamente seus deslocamentos e suas transformações (ou reclassificações) através dos diversos contextos sociais e simbólicos” (p.15). Ou seja, ao acompanhar o que acontece com uma *roupa usada*, que passa pelo processo de descarte foi possível observar a dinâmica da vida social e cultural desse objeto - como também o movimento de um mercado de troca em Florianópolis - algo que tem seus efeitos na subjetividade individual e coletiva.

Referências

- APPADURAI, A. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, A. (org). **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- BITTENCOURT, Valentina Leyser. **O Consumo de Roupas de Brechó**: um olhar antropológico. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro, 2007.
- SANT'ANNA, Mara Rúbia. **Teoria de moda**: sociedade, imagem e consumo. São Paulo:Estação das Letras, 2007.
- SILVA, Hélio R. S. A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v.15, n.32, jul/dec., 2009
- SVENDSEN, Lars. **Moda**: uma filosofia. ZAHAR, 2010.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **O cogumelo no fim do mundo**: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: N1-, Martins Fontes, 2022.
- VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. de O. (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-47.

77 Mesa Redonda “Bissexualidade, ativismo e academia em relação: Alianças e contribuições para um campo em formação” por Helena Motta Monaco³⁶⁹

Resumo: A antropologia tem se destacado no campo dos estudos de gênero e sexualidade no Brasil. A centralidade do ativismo e dos movimentos sociais na formação de políticas, classificações e convenções tem sido objeto de interesse e provocado reflexões importantes em diversos aspectos. Um deles é a inserção do que é geralmente definido pela categoria “academia”, que remete à produção de conhecimento sobre o tema, à relação complexa de aliança e conflito entre ativistas e pesquisadores, ou a uma certa ideia do que é a universidade. Tema emergente e controverso nesse campo, a bissexualidade tem apresentado desafios para o debate no que diz respeito a regimes de visibilidade, co-produção de conhecimento e de categorias analíticas e silenciamentos no interior do campo. O objetivo dessa mesa é reunir pessoas pesquisadoras e ativistas para discutir as implicações políticas e teóricas do debate sobre bissexualidade na interface entre “ativismo” e “academia”, privilegiando a perspectiva antropológica.

Palavras-chave: Gênero e Sexualidade; Bissexualidade; Movimentos Sociais; Antropologia Feminista.

Introdução

Este texto nasce das discussões realizadas na mesa redonda Bissexualidade, Ativismo e Academia em Relação, realizada em 11 de outubro de 2023, nas Jornadas Antropológicas do PPGAS/UFSC, em um esforço para refletir sobre as relações estabelecidas entre o movimento bissexual no Brasil e a produção de conhecimento acadêmico sobre o tema. A mesa contou com a minha participação, além de Ana Paula Mendes, que é Integrante da coletiva Combi, da Frente Bissexual Brasileira, da Rede LésBi Brasil e presidenta do Conselho Municipal dos Direitos LGBTI+ de Florianópolis e de Inácio Saldanha, que é membro da Rede Brasileira de Estudos sobre Bissexualidade e Monodissidência (REBIM) e da Frente Bissexual Brasileira, historiador e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Aqui, revisito minha fala na ocasião, mas também trago alguns elementos suscitados na troca com o restante da mesa e intervenções do público.

³⁶⁹ Doutoranda em Antropologia Social – PPGAS/UFSC. Bolsista de Desenvolvimento Tecnológico Industrial do CNPq - Nível B

Algumas reflexões sobre minha trajetória

Meus estudos sobre bissexualidade se iniciaram em 2017, quando comecei a formular meu projeto de pesquisa para ingressar no mestrado em Antropologia Social, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Durante o curso, desenvolvi minha pesquisa junto a um coletivo bissexual, com pessoas participantes dele ou de suas atividades, para compreender o movimento e analisar as narrativas formuladas pelas pessoas interlocutoras (Monaco, 2020). Atualmente, no doutorado, ainda no PPGAS/UFSC, minha pesquisa é sobre a construção de espaços bissexuais, principalmente em ambientes meios digitais, que se entrecruzam com o ativismo bissexual em muitas instâncias.

Pensando sobre o que falar na mesa Bissexualidade, Ativismo e Academia em Relação passei a refletir sobre a minha própria trajetória com o tema da bissexualidade. Me identifico como mulher bissexual há vários anos, mas nunca fui ativista do movimento social. Isso, contudo, não significa que o movimento não tenha sido importante na minha trajetória pessoal. Ao contrário, penso que ele foi crucial para a formação do meu senso crítico a respeito da bissexualidade e dos apagamentos que as identidades e práticas bi sofrem, tanto na academia quanto fora dela.

Os discursos do movimento bissexual chegaram até mim de forma dispersa, especialmente através da internet. Lembro-me de assistir a alguns canais da plataforma de vídeos YouTube que tocavam no assunto, a maioria estrangeiros e de língua inglesa, porque não havia muitos criadores de conteúdo brasileiros falando sobre o tema na internet na época (início dos anos 2010). Havia também perfis e grupos em redes sociais, especialmente no Facebook. Com esse contato, aos poucos, comecei a me apropriar de um vocabulário que eu não tinha antes. Passei a conseguir nomear certas coisas e perceber outras – principalmente as ausências.

Foi nesses espaços que pela primeira vez eu vi a bissexualidade sendo debatida, levada a sério, e as especificidades da bissexualidade sendo discutidas. Questões como a fetichização de mulheres bissexuais, a invisibilidade, a chamada bifobia. E sobre a forma como é esperado que todas as pessoas se atraiam por pessoas de um só gênero, ao passo que quem destoava disso é visto como falso ou confuso – o que se convencionou chamar de monossexismo. Ainda que eu não acompanhasse nenhuma organização específica, entrar em contato com essas discussões permitiu com que eu me percebesse como parte de uma coletividade que tinha questões próprias. Não se tratava apenas de nomear um desejo ou uma forma de afetividade, mas de entender que nós tínhamos experiências em comum.

Durante a minha graduação em Ciências Sociais eu me aproximei muito dos estudos de gênero e de espaços onde questões LGBTQIAP+ eram debatidas. Com isso, comecei a perceber que a bissexualidade era quase completamente ignorada na maioria desses espaços. Pelo meu contato prévio (ainda que disperso) com o movimento bissexual, eu sabia que a palavra bifobia existia, mas nos espaços acadêmicos eu via serem citadas apenas a homofobia, a lesbofobia e a transfobia. Eu sabia, também, que pessoas bissexuais tinham questões específicas para serem pensadas e estudadas, mas na bibliografia que eu lia elas não eram citadas. E foi da percepção dessas ausências que surgiu a minha vontade de pesquisar o tema ao final da minha graduação. A impressão que eu tinha era de que existia uma lacuna, que havia um tema inexplorado nos estudos de gênero e sexualidade: a bissexualidade.

No decorrer do processo da pesquisa eu entendi que já existiam pesquisas sobre bissexualidade (ainda que poucas), mas que elas não circulavam tanto. E os últimos anos têm trazido um aumento significativo no número de publicações e de pesquisas realizadas sobre o tema, o que indica que talvez minha trajetória faça parte de uma tendência mais ampla no Brasil que, creio, se relaciona muito com o fortalecimento do movimento bissexual no Brasil a partir dos anos 2010.

Bissexualidade, internet e transformações

Algumas teóricas bissexuais como Clare Hemmings (2002) e Ann Kaloski (1997) escrevem sobre a importância da internet e da tecnologia no desenvolvimento de coletividades e subjetividades bissexuais, bem como, no caso de Kaloski, de possibilidades de vivenciá-las num mundo digital supostamente sem sexo/gênero, ou onde o sexo/gênero é mutável e maleável. Em alguma medida isso pode ser reflexo de uma espécie de deslumbramento generalizado sobre a internet nos seus primórdios, pois seus escritos já têm mais de duas décadas – embora a autora já apresentasse também visões críticas a esse respeito na época. Hoje é nítido o papel central das redes sociais na propagação de discursos de ódio e no racismo algorítmico, por exemplo, que não permitem pensar a internet como uma terra sem preconceitos. Mas é inegável também que, apesar das violências que existem nelas, as tecnologias digitais também podem facilitar construção de espaços onde certas práticas e identidades se tornam mais acessíveis e desejos dissidentes podem ser realizados, como argumentam Débora Leitão e Laura Graziela Gomes (2017).

Para além disso, a internet se mostra muito potente para criar redes e laços entre pessoas que não seriam possíveis sem ela, dada a distância geográfica. E é pelo papel das trocas na internet que eu acredito que podemos pensar, a partir de Veena Das (1995), a pandemia de covid-19 como um evento crítico, pensando especificamente no movimento e nos estudos sobre a bissexualidade. Com as restrições relacionadas à pandemia, muitas das coisas que fazíamos no presencial começaram a ser feitas remotamente. Mas também passamos a fazer muitas outras coisas, que não necessariamente fazíamos antes. Nesse sentido, o período pandêmico foi uma quebra no cotidiano e nas formas de ação tanto dos coletivos bissexuais quanto das universidades, que resultou na criação de outras formas de atuação.

Essas novas formas tiveram um alcance e uma amplitude antes inimagináveis, ao menos para mim. A começar pela formação da Frente Bissexual Brasileira em 2020 e o que ela significa para o movimento bissexual brasileiro, pois, se antes já existiam coletivos ativos espalhados pelo país e com atuação local, não havia ainda uma articulação nacional entre eles – a primeira e única iniciativa nacional brasileira havia sido o Coletivo Brasileiro de Bissexuais, criado em 2005, mas que teve curta duração. Após sua criação, a Frente organizou, ainda em 2020 e em pleno período pandêmico, um grande evento nacional inteiramente remoto, o I Festival Bi+ e sua segunda edição em 2021. Para mim, pessoalmente, assistir ao festival em 2020 foi transformador. De fato, foi depois disso que eu e Danieli Klidzio, que também é pesquisadora bissexual, decidimos criar a Bi-Biblioteca, um perfil de divulgação científica sobre bissexualidade na rede social Instagram³⁷⁰. A ideia surgiu inspirada no próprio movimento social, além de termos ouvido em várias atividades durante aquela semana que não existiam pesquisas suficientes sobre nós. Com isso, percebemos que as pesquisas que existiam não estavam circulando e chegando nas pessoas que desejavam conhecê-las. Decidimos que queríamos fazer nossa parte, enquanto pesquisadoras, divulgando essas produções.

Ao mesmo tempo, o Grupo Amazônida de Estudos sobre Bissexualidade (GAEBI), que começou presencialmente em 2019 em Belém (PA), voltou a ter reuniões em 2020 no formato remoto. Muitas pessoas, de diferentes regiões do Brasil, começaram a participar, com um interesse comum em estudar sobre bissexualidade – e algumas delas já pesquisavam o tema. Novamente, para mim, foi transformador conhecer outras pessoas que estavam pesquisando e poder debater academicamente sobre o assunto. A partir do

³⁷⁰ Disponível em https://www.instagram.com/bi__biblioteca/. Acesso em 29 dez 2023.

GAEBI conseguimos fazer em pouco tempo coisas que eram impensáveis, como o I Seminário Nacional de Estudos Bissexuais (I SENABI), o primeiro evento acadêmico nacional sobre o tema, que aconteceu em 2021, também em formato remoto. Mais recentemente, em 2023, foi criada a REBIM (Rede Brasileira de Estudos sobre Bissexualidade e Monodissidência) que oficializa a transição, já em curso há algum tempo, do GAEBI para uma rede nacional de pessoas que estudam ou se interessam pela temática bissexual.

Em 2023 essas organizações feitas no digital começam a transbordar com mais força para o presencial. Primeiro aconteceu o I Encontro Nacional do Movimento Bissexual em Brasília, em setembro, organizado pela Frente Bissexual Brasileira. E em dezembro ocorreu o II SENABI, em Campinas, na Universidade Estadual de Campinas, organizado pela REBIM em parceria com o PPGAS/UNICAMP e o PPGCS/UNICAMP. Vale ressaltar, dada a temática deste ensaio, que a Frente Bissexual Brasileira e a REBIM são apoiadoras uma da outra nesses eventos, inclusive adotando na divulgação de ambos um selo elaborado pela REBIM em comemoração aos 20 anos de movimento bissexual no Brasil, em referência à organização de grupos de bissexuais após a retirada da letra B da sigla oficial do 11º Encontro Brasileiro de Gays Lésbicas e Travestis em 2003. Essa parceria mostra que existe um diálogo e colaboração entre movimento e academia, ainda que sejam esferas distintas e as formas de atuação não sejam sempre as mesmas. No próximo tópico apresento algumas das relações existentes entre os dois campos, especialmente no que diz respeito à produção de conhecimento sobre bissexualidade no Brasil.

Ativismo e academia em relação

Existe um conjunto de trabalhos, no âmbito dos estudos bissexuais, que se chama usualmente de Epistemologias Bissexuais. São trabalhos escritos nos anos 1980 e 1990, principalmente nos Estados Unidos e Reino Unido. Elas têm muita influência do feminismo e do ativismo lésbico e bissexual e assim como a epistemologia feminista também pensam o conhecimento localizado. Essas autoras e autores, como Marjorie Garber (1997), Jo Eadie (2002), Amber Ault (2002), Maria Pramaggiore (2002), Elisabeth Däumer (2002) e outras, pensam a produção de conhecimento a partir da bissexualidade; e a bissexualidade como ponto de partida para desestabilizar os binarismos de gênero e de sexualidade. Essas teóricas defendem que bissexuais não pertencem a nenhum dos lados da divisão entre a homo e a heterossexualidade e por isso a bissexualidade teria uma

espécie de poder transformador para questionar e mudar essas formas de classificação, já que, supostamente, bissexuais conseguiriam olhar para os binarismos de fora. No entanto, como afirma Clare Hemmings (2002), as supostas vantagens da perspectiva bissexual para pensar gênero e sexualidade nunca são explicadas, são só postuladas como autoevidentes. O que eu tenho tentado argumentar em alguns dos meus trabalhos é que não existe nada de inerentemente transformador na bissexualidade.

Eu não acredito que ser bissexual, por si só, nos coloca numa posição superior para pensar gênero e sexualidade ou que possamos olhar para esse sistema classificatório “de fora”, porque fazemos parte dele, ainda que não o controlemos e não nos beneficiemos dele. Ou seja, a bissexualidade não é por si só revolucionária ou desestabilizadora dos binarismos. Mas isso não significa que ela não *possa* ser. E, aqui, o movimento bissexual brasileiro tem um papel central para pensarmos uma política bissexual que questione esses binarismos, e que não exclua, principalmente, pessoas trans e pessoas monodissidentes, isto é, que se atraem por pessoas de mais de um gênero. O movimento bissexual é fundamental na formação de um *olhar* e de um vocabulário que, por mais que não seja transformador por si só, tenta pensar outras formas de vivenciar a sexualidade, o gênero e as identidades – como tentei mostrar através da minha trajetória no início deste trabalho. De fato, creio que foi meu primeiro contato com o ativismo, ainda que disperso, que me possibilitou começar a fazer uma espécie de leitura bissexual do mundo. E acredito que o mesmo acontece com muitas pessoas que, mesmo que não estejam organizadas politicamente, acessam discussões sobre bissexualidade, às vezes em espaços universitários (ainda que normalmente não os institucionais) e muito frequentemente pela internet, como foi meu caso, pelos esforços de coletivos e ativistas independentes.

Quero ressaltar, portanto, a importância do movimento bi para o desenvolvimento intelectual e a construção de categorias e formas de análise para se pensar a bissexualidade, que depois são incorporadas pelas pesquisas. Mesmo quando olhamos, por exemplo, para a lista de referências dos trabalhos acadêmicos é comum que essas duas esferas se misturem. Em muitos casos há referências à própria Frente Bissexual Brasileira e ao Manifesto Bissexual Brasileiro³⁷¹, mas também a livros que não são estritamente acadêmicos, como do influente *Bi: Notas para uma revolução bissexual*, da ativista Shiri Eisner (2021). Ademais, as definições de bissexualidade usadas nos

³⁷¹ Disponível em <https://www.frentebissexualbrasileira.org/manifesto-bissexual-brasileiro>. Acesso em 29 dez 2023.

trabalhos acadêmicos são, na esmagadora maioria das vezes, aquelas cunhadas pelo movimento bissexual, e não criadas na academia.

A própria categoria “monodissidente”, tão utilizada atualmente no movimento bissexual e nos trabalhos acadêmicos, foi cunhada no contexto do movimento bissexual e universitário por Dani Vas, no Brasil. E apesar de ser uma categoria relativamente nova, ela dialoga com outras discussões que já estavam presentes também na teoria bissexual e no ativismo estrangeiros, especialmente no que diz respeito ao debate sobre monossexualidade e monossexismo. A noção de monossexualidade diz respeito a sexualidades cujo objeto de desejo corresponde a apenas um gênero (como costuma ser o caso de gays, lésbicas e heterossexuais), e, em contraposição, a monodissidência seria a dissidência disso: sexualidades cujo objeto de desejo não se limita a apenas um gênero, o que abrange identidades bissexuais, pansexuais, polisssexuais, entre outras. Algumas teóricas e ativistas identificam a própria monossexualidade como normativa por supostamente se curvar aos binarismos de gênero e sexualidade (por exemplo, Ka’ahumanu; Hutchins, 2015). Outras, como Clare Hemmings (2002) criticam a ideia de monossexualidade porque ela apagaria as diferenças entre heterossexuais e gays e lésbicas.

Eu, por outro lado, penso que a categoria monossexualidade é útil, ainda que seja necessário tomar o cuidado de não apagar as diferenças importantes existentes nessas relações. Porque, se a heterossexualidade é estabelecida como norma, isso ocorre em contraposição a um outro subalternizado, a homossexualidade. Portanto, subalternização em si já estabelece a homossexualidade como uma possibilidade de existência, ainda que precária, sujeita a violências e considerada abjeta. Mas essa oposição pressupõe uma exclusão oculta, pois subentende que não pode existir nada entre ou para além das duas categorias. Ou seja, a dicotomia hétero/homo, que é extremamente desigual, exclui a possibilidade da bissexualidade. E é nesse sentido que a ideia de monossexualidade se torna útil, para pensar justamente a posição do excluído: a exclusão da possibilidade da bissexualidade em uma relação que já é por si só violenta e desigual. Daí vem também a ideia de monossexismo, que é o resultado dessa exclusão, pois quase sempre se assume que todas as pessoas são monossexuais. Ou seja, se uma pessoa é vista se relacionando com alguém do mesmo gênero que o seu ela é automaticamente vista como gay ou lésbica. E se aparece com alguém de gênero diferente ela é tida como heterossexual.

A noção de monodissidência aparece com um sentido semelhante, mas também com uma intenção de unificar lutas e objetivos comuns sem que haja necessidade de se

ancorar em uma única identidade, ou seja, sem definir um sujeito único do movimento que acarretaria na exclusão de parte das pessoas que não se identificassem com essa identidade. A monodissidência permite que as pessoas reivindiquem identidades diferentes, ou nenhuma identidade, mas ainda se reconheçam como parte de um só movimento que tem interesses em comum. Do ponto de vista da academia, essa ideia foi adotada no sentido de não fechar as pesquisas e teorizações apenas na identidade bissexual, já que falar em monodissidência permite que sejam incluídas formas de viver e compreender a própria sexualidade independentemente da adoção de uma identidade política. A discussão sobre monossexualidade e monodissidência mostra que há um diálogo constante entre movimento e academia, que em geral parte de formulações do movimento, que são incorporadas e teorizadas na academia e voltam novamente ao movimento, que produz novas reflexões.

Mesmo os temas considerados importantes nas pesquisas são fortemente influenciados pelo do movimento bissexual: a discussão sobre estereótipos, o apagamento, a invisibilidade da bissexualidade e, nos últimos anos, a preocupação com a saúde mental. Todos esses são temas comuns em trabalhos de conclusão de curso, dissertações e artigos. Eles são pautados primeiro pelo movimento bissexual e depois começam a aparecer nas pesquisas acadêmicas. Pensando especificamente em saúde mental, esse é um tema que tem muita força no movimento bi e também é incorporado, não apenas como um tema de interesse, mas inclusive como uma forma de justificar a necessidade de se fazer pesquisas sobre bissexualidade.

Além dos relatos de pessoas envolvidas com as atividades dos coletivos, o movimento como um todo utiliza dados estatísticos sobre populações bissexuais para mostrar que essas pessoas estão sujeitas a várias questões relacionadas a uma saúde mental precarizada, como incidência de depressão, ansiedade, ideações suicidas, abuso de substâncias e distúrbios alimentares, se comparadas a outras categorias de identidade referentes à sexualidade. No entanto, esses dados costumam vir de pesquisas estrangeiras, norte-americanas ou europeias, justamente porque eles não são produzidos em âmbito nacional e local. Assim, uma das demandas é por pesquisas para que possa se produzir um diagnóstico sobre a realidade brasileira, dado que a tendência de saúde mental precarizada na população bissexual e monodissidente tem se mostrado muito comum em outros países. Em minha leitura, as próprias pesquisas sobre bissexualidade, espelham um pouco essa estratégia argumentativa, porque também vão mostrar esses dados e dizer que é por isso que precisamos de pesquisas que possam fundamentar políticas públicas.

Assim, há uma espécie de retroalimentação entre o campo acadêmico e o de ativismo quando falamos em bissexualidade.

Em meio a isso, há outro aspecto importante de ser considerado no que tange à importância dada à saúde mental: trata-se de uma política de reconhecimento, que visa demonstrar que a pessoa bissexual é um sujeito legítimo de um movimento social. Na minha dissertação de mestrado eu interpretei isso a partir do Didier Fassin (2003; 2012) com a ideia de biolegitimidade. Segundo Fassin, existe uma forma de governar que concede direitos por meio da doença ou do sofrimento. Ou seja, o corpo doente ou em sofrimento tem um reconhecimento social que dá a ele uma legitimidade para reivindicar direitos. Dado que a bissexualidade não é, em geral, reconhecida como uma identidade legítima, a argumentação em torno do sofrimento mental é uma forma que o movimento social encontrou buscar reconhecimento social, mostrando que pessoas bissexuais são vítimas de uma violência que marca seus corpos, talvez nem sempre fisicamente, mas, muito frequentemente, por um sofrimento psíquico.

Por outro lado, essa estratégia tem a consequência perversa de sempre olharmos para a bissexualidade em uma ótica negativa, do sofrimento, dada a falta de reconhecimento. A crueldade do que chamamos comumente de apagamento e de monossexismo é que, para que possa ser reconhecido como um movimento social legítimo, o ativismo bissexual frequentemente precisa se valer da própria dor e adoecimento mental.

Considerações finais

Neste breve ensaio, procurei trazer algumas reflexões e considerações sobre as relações entre o movimento bissexual brasileiro e os processos de produção de conhecimento acadêmico sobre bissexualidades. Os trabalhos acadêmicos recentes têm se mostrado comprometidos e engajados com o movimento social, inclusive tomando suas contribuições não apenas como objeto de estudo, mas como interlocuções dialógicas entre as duas instâncias. Essas esferas se mostram aliadas na produção de um conhecimento que visa, entre outros objetivos específicos, a melhoria nas condições de vida de pessoas que se identificam como bissexuais ou têm práticas ou identidades monodissidentes. Por sua vez, as pesquisas são em geral acolhidas e apropriadas pelo movimento em suas argumentações e reivindicações, seja por políticas públicas, seja por práticas profissionais mais acolhedoras e não violentas.

Essas considerações apontam para a necessidade de realização de pesquisas sobre as relações entre a produção acadêmica e o ativismo bissexual, com a revisão sistemática da literatura nacional sobre bissexualidade considerando suas intersecções com iniciativas e produções de conhecimento do movimento social.

Referências

AULT, Amber. Amber Ault: Ambiguous Identity in an Unambiguous Sex/Gender Structure: The Case of Bisexual Women (1996). In: STORR, Merl. **Bisexuality: A Critical Reader**. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002.

DAS, Veena. **Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DÄUMER, Elisabeth. Elisabeth D. Däumer: Extract from Queer Ethics; or, the Challenge of Bisexuality to Lesbian Ethics (1992). In: STORR, Merl. **Bisexuality: A Critical Reader**. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002.

EADIE, Jo. Jo Eadie: Extracts from Activating Bisexuality: Towards a Bi/Sexual Politics (1993). In: STORR, Merl. **Bisexuality: A Critical Reader**. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002.

EISNER, Shiri. **Bi: Notas para uma revolução bissexual**. São Paulo: Editorial Linha a linha, 2021.

FASSIN, Didier. "Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia". **Cuadernos de Antropología Social**, nº 17, p. 49-78, 2003.

FASSIN, Didier. **Humanitarian Reason: A moral history of the present**. Berkeley: University of California Press, 2012.

GARBER, Marjorie. **Vice-versa: bissexualidade e o erotismo na vida cotidiana**. Rio de Janeiro : Record, 1997.

HEMMINGS, Clare. **Bisexual spaces: a geography of sexuality and gender**. Nova York: Routledge, 2002.

KA'AHUMANU, Lani; HUTCHINS, Loraine (Eds). **Bi any other name: Bisexual people speak out**. 2 ed. Riverdale: Riverdale Avenue Books, 2015 [1991]. E-book.

KALOSKI, Ann. Bisexuals making out with cyborgs: Politics, pleasure, con/fusion. **Journal of Gay, Lesbian, and Bisexual Identity**, v. 2, n. 1, p. 47-64, 1997.

LEITÃO, Débora K.; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, n. 42, p. 41-65, 2017.

MONACO, Helena Motta. **"A gente existe!"**: ativismo e narrativas bissexuais em um coletivo monodissidente. 2020. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) –Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

PRAMAGGIORE, Maria. Maria Pramaggiore: Extracts from Epistemologies of the Fence (1996). In: STORR, Merl. **Bisexuality**: A Critical Reader. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002.

78 Mesa redonda “Os (des)territórios das bruxarias: entre os cercamentos modernos e as conexões feiticeiras” por Jeferson Bastos³⁷², Milena Rabelo³⁷³ e Paula Senatore³⁷⁴

Resumo: As linhas de voo traçadas pela bruxa (neo)Pagã Starhawk propõem que conhecer como a ciência veio a se tornar o que é nos retorna ao território da magia. Território que, cercado e capturado pelo capital, teve suas bruxas caçadas do processo de fazer modos de conhecer e estar em um mundo em que o simples fato de pronunciar palavras como magia e feitiçaria não estaria livre de consequências. O capitalismo forjou um “sistema feiticeiro sem feiticeiros”, nos evidencia Isabelle Stengers, mas ainda temos possibilidades de “reativar”, de retomar práticas que foram marginalizadas e desqualificadas, e de estabelecer alianças com aqueles que não foram convidados às assembleias modernas. É nesse contexto que Stengers trama alianças com Starhawk: “como fazer com que as ciências modernas se conectem com práticas tidas como marginais e, então, reativar aspectos experimentais e criativos que lhe foram tolhidos?” (APUD Sztutman, 2018, p. 341). Diante desse diálogo, nossa proposta se forma a partir também da produção de experiências subjetivas e de produções de pesquisa junto a coletivos pagãos e de bruxarias em Manaus. Colocamo-nos nessa prática multissituada junto aos que “reativam”, em outros territórios e outras configurações, a bruxaria como ferramenta de obliteração de novos cercamentos e como estratégia de fabulação de outros mundos possíveis a fim de conjurar criações e imaginações que ampliam e questionam a pergunta que emerge do encontro entre a filósofa da ciência e a bruxa (neo)pagã.

Palavras-chave: Bruxarias; Cosmopolíticas; Magia; Paganismo Contemporâneo; Ritual.

Bruxaria e Ciência: retornando aos territórios da magia

Ao imaginar uma Reunião da Rede de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (ReACT) no Brasil, poderíamos pensar nas pessoas “habilitadas” a falar em meio a diversas pesquisadoras e pesquisadores de variadas formações e graus acadêmicos. E poderíamos imaginar pessoas consideradas não tão “habilitadas” assim. Mas poderíamos

³⁷² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, PPGAS/USP. E-mail: jefersonbastos@usp.br.

³⁷³ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS/UFSC. E-mail: milenarrabelo@gmail.com.

³⁷⁴ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Artes da Cena do Instituto de Artes da Unicamp, PPGADC/Unicamp. E-mail: paulamarsenatore@gmail.com.

pensar, concretamente, na participação de uma bruxa (neo)pagã como uma das principais conferencistas de um evento de Ciência e Tecnologia? Talvez não conseguíssemos visualizar essa cena até pelo menos dez anos atrás, mas ela aconteceu em 2017 durante a VI ReACT no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP). USP, Instituto de Estudos, evento científico. O que pode ter acontecido para uma das vozes e corpos *desterritorializados* da Ciência ter retornado ao lugar da produção de conhecimentos ditos como “válidos”?

“Coevoluções, codependências, co-respondências. Enredamentos e emaranhamentos. Cruzamentos simbióticos e fazimentos recíprocos desde a origem. Pensar-agir por fragilidade e hesitação, aprender por incertezas, morar no perigo. *Realinhar alianças.*” (Trecho do Tema da VI ReACT³⁷⁵, 2017, grifo nosso). As três primeiras linhas do texto que apresenta o Tema dessa ReACT pode nos dar pistas para provocar caminhos a se pensar a pergunta formulada acima. Palavras (re)apropriadas do campo biológico para o antropológico sinalizam mudanças de ordem epistemológica entre esses campos científicos, mas também alertam para o momento político em que as produções de conhecimento devem ser emaranhadas, enredadas, pensadas em co-respondências, pois as emergências ambientais, tecnológicas e sociais invocam o ato de *relinhar alianças* e criam espaços onde bruxas (neo)pagãs podem ser ouvidas.

Em sua fala durante uma das conferências do evento, a bruxa (neo)pagã norte-americana Starhawk³⁷⁶ iniciou sua apresentação³⁷⁷ evocando uma cena em que tinha participado semanas antes de estar na ReACT: em São Francisco, durante uma manifestação em defesa da ciência após as eleições do agora ex-presidente Donald Trump, a bruxa ouviu pessoas brandarem “A ciência é real, a ciência é real”, e disse “O que me ocorreu naquele momento foi: ‘em que época estamos? Seria 2017 ou 1517?’. Como nos reduzimos a isso?”. Ao longo de sua fala na conferência, Starhawk problematizou os motivos pelos quais chegamos a esse ponto, reconhecendo o contexto propício a esse tipo de manifestação pós-eleição de Trump nos Estados Unidos, mas também alargando a “crise da ciência” para países como o Brasil. Para isso, a bruxa

³⁷⁵ Disponível em: <https://react.labjor.unicamp.br/reunioes/vi-reuniao-de-antropologia-da-ciencia-e-tecnologia-2017/tema-entreviver/>.

³⁷⁶ Miriam Simos ou Starhawk, como habitualmente conhecida, é uma das bruxas mais populares dos movimentos (neo)pagãos nos Estados Unidos e também no Brasil. Escritora, ativista e permacultora influencia milhares de pessoas que chegam aos caminhos das bruxarias e dos (neo)paganismos a partir de seus livros – como *A Dança Cósmica das Feiticeiras*, *Dreaming the Dark* e *The Fifth Sacred Thing* – e da *Reclaiming Tradition Witchcraft*, tradição (neo)pagã de bruxaria e de ativismo mágico-político.

³⁷⁷ Traduzida para o português por Adriana Rinaldi e Jamille Pinheiro Dias, e publicada na revista do Instituto de Estudos Brasileiros em 2018.

(neo)pagã provocou o vespeiro: “Acredito que primeiro precisamos compreender tanto o valor quanto as imperfeições da ciência. Além disso, *conhecer um pouco de como a ciência veio a se tornar o que é, o que nos leva de volta ao território da magia.*” (Starhawk, 2018, p.53, grifo nosso).

A atenção crítica às formas de produção de conhecimento científico levou Starhawk a elaborar nessa conferência como os valores do “método científico” foram produzidos enquanto as únicas formas validadas de entender o mundo que nos cerca, alertando para outras formas de compreensão que vão além do mensurável e quantificável. Nesse sentido, a bruxa norte-americana fala da sua experiência de mostrar às pessoas que “[...] espiritualidade e política andam juntas” (Starhawk, 2018, p.54). Um movimento semelhante está em desenvolvimento na própria antropologia. Não tanto em relação à espiritualidade, mas à própria ciência: ciência e política andam juntas. E talvez não tanto uma política de “[...] elementos habitualmente a ela associados, como a representação, a linguagem e o consenso” (Costa, 2017, p.24), mas algo que acontece a partir do que a filósofa da ciência Isabelle Stengers vai elaborar como “cosmopolítica”.

“Da química à história da química e da física. Da historiografia à filosofia. *Da filosofia à bruxaria* e de volta às ciências e à política. Ou melhor, à cosmopolítica (...)” (Vanzolini et al., 2016, grifo nosso), a filósofa belga se destaca em meio a pesquisadores estrangeiros que têm movimentado o Antropoceno na Antropologia e na Filosofia, em que o entrelaçamento entre ciência e política é o fio condutor de produções teóricas críticas que enfrentam as torres de marfim da “ciência” e a situa na presença de suas consequências (Vanzolini, et al., 2016). Stengers, ao escrever “A proposição cosmopolítica” (2018) apresenta à política o “cosmos” não no sentido de,

[...] instaurar ideais supostamente universais para orientar a política, de forma a permitir a convivência (...) daqueles que ela congrega (...). Ele evoca, ao contrário, a necessidade de desacelerar a urgência pela decisão e **fazer gaguejar as certezas de que sabemos tudo o que achamos que sabemos a respeito de “nós” mesmos e das práticas que nos definem (...).** O “cosmos” da cosmopolítica, assim, é um **operador de equalização, que faz ressoar na arena política a presença das vozes que não podem ou não querem responder às exigências modernas/ocidentais para sua participação;** ele é a introdução de uma experiência de **desterritorialização** que abala a confiança na validade universal dessas práticas modernas, na medida em que nos leva a hesitar ao sentir (...) a presença de “outros” que seriam provavelmente desqualificados como não tendo nada a propor. (Costa, 2017, p. 29, grifo nosso).

Nesse trecho, a filósofa brasileira Alyne Costa explica que a “cosmopolítica” de Stengers abala as certezas que pairam sobre o que vieram a construir como o meio válido de definição sobre “nós” e “nossas” práticas, e que o “cosmos” introduz na arena política as vozes – e corpos – que, para além de não querer responder às imposições da modernidade, foram desconvidados – para não falar em enxotados – das assembleias modernas (Sztutman, 2018). Podemos pensar, então, que a *aliança* entre a filósofa da ciência e a bruxa (neo)pagã introduzem um “cosmos” na política e, conseqüentemente, na arena científica moderna. Essa “[...] introdução de uma experiência de *desterritorialização* que abala a confiança na validade universal dessas práticas modernas (...)” (Costa, 2017, p. 29, grifo nosso) pode ser fabulada a partir da magia e da bruxaria – ou melhor, das magias e bruxarias – produzidas ora do lado de fora, ora às margens – e agora a partir de dentro – da Ciência.

Um dos fatores pelo qual essa *aliança* foi e está sendo desenvolvida, pode ser por Stengers ter se interessado – enquanto filósofa com uma formação anterior na Química – em *pensar com as conseqüências*,

Isso seria o que eu chamo de ‘desaceleração da ciência’: cientistas interessados não simplesmente em tirar um tempo para pensar, eles próprios, sobre as conseqüências, mas sobretudo *cientistas interessados no mundo onde essas conseqüências irão ocorrer.*” (Vanzolini, et al., 2016, grifo nosso).

O que ressoa na forma de fazer magia de Starhawk,

Sempre gostei do modo como Dion Fortune, uma ocultista do início do século XX, define magia: segundo ela, a magia seria “a arte de modificar a consciência de acordo com a vontade”. Essa definição inclui a arte e as ideias de visão e imaginação. Inclui também a ideia de mudança: implica que o mundo é dinâmico e fluido, e não estático. **E ela fala de “vontade”: uma intenção humana focada que tem um impacto no mundo em torno de nós. Penso que essa também é uma boa definição para a ação política.** Buscar mudanças políticas profundas não abrange apenas mudar quem detém o poder, embora isso seja bastante importante. **Mas também implica o modo como concebemos o nosso poder e como mudamos a consciência que permitiu que tantos danos ocorressem e tivessem continuidade** (Starhawk, 2018, p. 55, grifo nosso).

A filósofa da ciência encontrou na magia da bruxa (neo)pagã uma forma de aprender a se tornar responsável pelas suas práticas: a intenção do ato tem conseqüências que precisam ser reconhecidas. Nos territórios das bruxarias essa é uma máxima, na arena das “ciências” essa é uma proposição a ser colocada em prática. Quando Stengers leu

Dreaming the Dark logo depois das manifestações antiglobalização em Seattle em 1999³⁷⁸, e passou a acompanhar “[...] a aventura coletiva das bruxas neopagãs” (Vanzolini et al., 2016, p. 181), a filósofa da ciência parece ter sido mobilizada pelo ativismo das bruxas (neo)pagãs, e mais ainda por Starhawk que, já em 1993, escrevia que, “Somos aspectos da Deusa, co-criadores e, conseqüentemente, responsáveis por arrumar as bagunças que fizemos e cuidar da nossa parte do todo.” (Starhawk, 1993, p. 188, grifo nosso). Talvez Stengers não tenha tomado os aspectos da Deusa em si mesmos, mas tenha se inspirado na proposição de sermos aspectos daquilo que cultuamos, logo somos responsáveis pelos atos que fazemos em nome dela. Se trocarmos “Deusa” por “Ciência”, poderíamos pensar em termos de uma proposição cosmopolítica também.

Assim, chegamos à interrogação que movimenta essa escrita: “como fazer com que as ciências modernas se conectem com práticas tidas como marginais e, então, reativar aspectos experimentais e criativos que lhe foram tolhidos?” (Sztutman, 2018, p. 341). Retornar aos territórios da magia para saber como a Ciência veio a se tornar o que é, nos movimenta em direção à tradição ocidental europeia que construiu o “método científico” a partir dos *cercamentos de conhecimento* (Sztutman, 2018), em que “A substituição da bruxa e da curandeira popular pelo doutor levanta a questão sobre *o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas*” (Federici, 2017, p. 364) em que,

O que aconteceu foi que nos séculos XVI e XVII houve uma tremenda reação contra tudo o que restava do Paganismo antigo, o que acabou motivando as perseguições às Bruxas. As pessoas geralmente pensam nas perseguições às Bruxas como próprias da era medieval, mas, na verdade, elas ocorreram bem mais tarde, tendo começado no final dos anos 1400, com a publicação do *Malleus Maleficarum* (...). A perseguição às Bruxas também se desenvolveu e se intensificou em muitos lugares por conta das ações das igrejas protestantes. **Não foi à toa que a perseguição às Bruxas ocorreu ao mesmo tempo que a transição das antigas economias feudais para o capitalismo moderno se iniciava. Na verdade, foi a perseguição às Bruxas que preparou o terreno para o capitalismo.**” (Starhawk, 2018, p. 56).

³⁷⁸ A “Batalha de Seattle” foi um marco do movimento antiglobalização nos anos 1990. Em 29 de novembro de 1999, durante a terceira conferência ministerial da Organização Mundial do Comércio (OMC), a cidade foi tomada por manifestantes e ativistas antiglobalização que formaram uma frente de protestos contra as medidas neoliberais da OMC (Carvalho, 2019). E lá estavam as bruxas (neo)pagãs do círculo de Starhawk, que nessa época já formavam uma resistência anti-imperialista, antirracista e de ativismo pela Terra (Vanzolini et al., 2016).

Assim, a “caça às bruxas” – que perseguiu, julgou e violentou uma maioria de mulheres camponesas pobres – se instaurou enquanto uma política de perseguição contra àquelas que produziam modos de se relacionar com a terra – o “objeto” final do cercamento moderno – que escapavam das cercas que estavam sendo armadas na transição das economias feudais para o capitalismo moderno. E junto ao capitalismo moderno, a produção de uma “racionalidade” compatível com esses ideais já que,

O capitalismo (...) sempre batalhou contra a natureza e a magia. A lógica da organização do trabalho no regime capitalista requer **um tipo de racionalidade que não é compatível com a magia, uma vez que esta é imprevisível, dominada por poucos e não poderia ser facilmente generalizada e explorada** (FEDERICI, 2017) (...). Para o capitalismo, “o mundo deveria ser “desencantado” para poder ser dominado” (*idem*, p. 317); esse domínio do mundo se dá principalmente através da exploração e da desvalorização da natureza, bem como de todos os seres que são associados a ela, humanos ou não. (Salgado, 2022 *apud* Federici, 2017, grifo nosso).

Nesse sentido, a Ciência Moderna teve esse contexto de produção de uma “racionalidade” incompatível a outras formas de conhecimento e de relação com o mundo que iam na contramão das lógicas de “domínio” e “exploração” empreendidas pelo sistema financeiro em expansão, que estendia seus tentáculos às arenas que poderiam provocar qualquer tipo de resistência a seus avanços. A própria Antropologia foi - mais do que qualquer outro discurso acadêmico - a responsável por constituir a “magia” como antítese da modernidade, como contraponto aos seus entendimentos liberais e a seu progresso racional numa combinação entre fé e ceticismo, revelação e ocultação – associação feita para definir uma antítese da modernidade (Pels, 2003).

Na análise da própria prática da tradução antropológica que classificou a magia em relação à modernidade, há um “movimento de gangorra” (Pels, 2003) entre a negação e o posterior reconhecimento da magia, que passou pelo evolucionismo de James Frazer e Edward Tylor – que, como fundadores da Antropologia Clássica, estabeleceram a linha reta dos estágios da magia-religião-ciência, pelos quais a “humanidade” passaria –; pelo “paradigma da bruxaria” no contexto dos estudos funcionalistas dos anos 1930 a 1950 (Evans-Pritchard, Durkheim, Marcel Mauss, Malinowski) e pelas raízes emocionais da “mágica”; pela crise da presença com Ernesto de Martino e o encanto e tecnologia de Alfred Gell; e, finalmente, ao constrangimento da posição etnocêntrica em que a magia, a bruxaria e a feitiçaria tinham sido tratadas até então, numa reação crítica às noções

multilineares e demasiadamente racionalistas sobre as quais a magia tinha sido abarcada cientificamente (Stanley Tambiah, Michael Winkelman, Susan Greenwood).

Para balançar mais ainda essa gangorra, Bernd-Christian e Stausberg (2013) apontam que, hoje, os próprios praticantes de magia não são imunes aos problemas de definição do termo. A imprecisão de uma definição por parte da academia pode refletir nos significados atribuídos ao que é magia por praticantes de grupos que hoje são múltiplos e que reivindicam, a depender da realidade a qual estão, noções próprias do que seja magia. Podem não ser imunes à uma indefinição acadêmica, concordamos, mas não precisam de uma para praticar o que sentem e fazem como magia. Envolvida na proclamação e legitimação de novas identidades religiosas (Bernd-Christian; Stausberg, 2013), a categoria pode ser (e é) despojada dessas incrustações na prática, onde há uma reabilitação do termo tanto por parte de antropólogos contemporâneos – que veem na magia de bruxas (neo)pagãs aportes para se pensar as “cosmopolíticas” da ciência, como Stengers viu –, como por parte de praticantes de diversos grupos – como os magos e magistas do caos, *covens* de Bruxaria Natural, Moderna e Contemporânea, Wiccanianos, druidas de templos do Reconstrucionismo Celta, de (neo)pagãos desde o Círculo Piaga no Piauí³⁷⁹, até a Tradição Trina Essência e da Ordem Mística Templo de Oríon em Manaus, e de tantos outros grupos que se encontram no silêncio e na intimidade de casas espalhadas por nossas cidades e áreas rurais.

Coletivos que compartilham práticas de produção do sagrado na “natureza” e em seus elementos corporificados em matas, rios, fogo, água, ar e terra, em deusas e deuses, espíritos e elementais, encantados e almas. Pessoas reunidas em espaços – tanto físicos como imaginais – que formam o que veio a ser chamado de Religiões da Natureza, Ecoespiritualidades ou Religiões da Terra. Tendo a natureza e seus ciclos sazonais como o lugar do “sagrado”, o culto a divindades e a seres outros-que-humanos que habitam a Terra – tanto seu espaço físico como a Terra em si mesma, como corpo orgânico nutridor de variadas e diversas formas de vida – é realizado através de rituais que evocam cânticos, orações e oferendas em honra a ancestrais e a antepassados. Assim, as naturezas cosmológicas, físicas e espirituais são elaboradas por diversas práticas que podem estar

³⁷⁹ O Círculo Piaga é um grupo de iniciados na tradição do Paganismo Piaga, movimento religioso de reavivamento de cultos politeístas antigos e de produção de práticas (neo)pagãs que tomam a natureza local do Piauí como o lugar do “sagrado” e da morada de Seres Outros (espíritos, encantados, divindades, almas), que habitam as naturezas cosmológicas e biofísicas do lugar. Atualmente o Piaganismo – como também conhecido – é aterrado na Vila Pagã, comunidade religiosa e santuário politeísta construído e mantido pelo Círculo na zona rural do município de José de Freitas (PI).

ou não sistematizadas em formas de estruturas ritualísticas, liturgias e “religiões” em si mesmas.

Os movimentos do Paganismo Contemporâneo ou (Neo)Paganismo, e das Bruxarias ainda estão estabelecendo seus lugares e suas identidades na paisagem religiosa global, já que sua natureza polivalente, sincrética e criativa torna difícil – e até indesejada – uma definição que dê conta desses fenômenos que excedem o religioso (Lewis; Pizza, 2009). Mas aspectos que evidenciam a relacionalidade entre humanos e seres outros-que-humanos como plantas, animais, deusas e deuses, e a própria Terra – como elemento biofísico e planeta –; a imanência do “sagrado” e sua reverência, respeito e responsabilidade pelo lugar que habitamos e por todas as coisas vivas e não-vivas tangíveis, podem ser compreendidos como compartilhados por todos aqueles que reivindicam para si uma relação sagrada, espiritual e/ou religiosa com a “natureza”.

A Religião da Deusa e a *Reclaiming Tradition Witchcraft* de Starhawk fazem parte dessa paisagem que estabelece sua própria arena política de atuação em movimentos antirracistas, ambientais, e até dentro das Ciências Modernas – como num ato de resistência de pular as cercas que enclausuraram as bruxas da Inquisição, mas que atualmente as (re)conhecem como vozes e corpos importantes na produção de uma ciência que esteja disposta às aventuras empírica e pragmática de “reclamar”, de “reativar” (Stengers, 2017) formas de envolvimento orgânico com/no mundo que foram separadas – enclausuradas – pelo “método científico”. Nesse sentido, as Cosmopolíticas – que hoje excedem a própria proposição de Stengers – ativam os potenciais terapêuticos e políticos (Stengers, 2017) que movimentos como os de (neo)paganismos e bruxarias podem provocar quando (re)territorializados no campo científico que está – agora – disposto a reconhecer suas consequências modernas, o que faz com que possamos visualizar, concretamente, uma bruxa (neo)pagã como conferencista de um evento como a ReACT.

Dito isso, passamos agora aos contextos de um diálogo que podem ampliar o vínculo estabelecido entre a filósofa da ciência e a bruxa (neo)pagã, a partir de *alianças* tecidas entre experiências subjetivadas de produzir pesquisas junto a coletivos (neo)pagãos e de bruxaria nas cidades de Manaus (AM) e Campinas (SP)³⁸⁰ que

³⁸⁰ A elaboração do seguinte artigo acontece a partir do que conversamos na Mesa-Redonda que coordenamos durante as Jornadas Antropológicas da UFSC, em outubro de 2023. “Os (des)territórios das bruxarias: entre os cercamentos modernos e as conexões feiticeiras”, deu título à Mesa e agora nomeia esse texto que segue uma estrutura similar à nossa conversa: costuramos e sobrepomos

territorializam as magias, as bruxarias e os (neo)paganismos no Brasil, e nos fazem ler – e visualizar – quem são as bruxas da contemporaneidade, como (re)definem o termo em disputa que as “nomeia”, quais são suas práticas, políticas e técnicas que transformam as “naturezas” e a si mesmas, e como criam outros meios e modos de se relacionar e de existir nesse mundo (Fary, 2019).

Bruxaria e ativismo político: desfazendo feitiços.

O livro *The Triumph of the Moon* (1999), de Ronald Hutton, é a primeira tentativa sistemática feita por um historiador de estudar a “única religião que a Inglaterra deu ao mundo”, a bruxaria (1999, p. vii). Trazendo aspectos historiográficos, sociológicos e antropológicos, Hutton analisa o trabalho dos autores que foram, a partir dos anos 50, dando corpo e voz à bruxaria contemporânea. No capítulo “Uncle Sam and the Goddess”, Hutton demonstra como, a partir dos anos 70, os Estados Unidos e não mais a Inglaterra tornam-se o centro mundial da bruxaria. O autor assinala que *The holy book of women’s mysteries*, de Zsuzsanna Budapest, torna-se um fenômeno mundial e destaca a forte relação feita por ela entre bruxaria e feminismo, que a própria Budapest evidencia no trecho desse livro intitulado “Politics of Women’s Religion”:

Nós acreditamos que, para lutar e vencer com a revolução que irá se estender para as gerações no futuro, nós devemos encontrar os meios confiáveis para reabastecer nossas energias. Nós acreditamos que sem um seguro enraizamento na força espiritual feminina não haverá vitória para nós. (Budapest, 1990, p. 2)

Em seu capítulo sobre a bruxaria nos Estados Unidos, Hutton faz uma interessante análise dos livros que Starhawk tinha escrito até então; entre eles, figura *A Dança Cósmica das Feiticeiras*. Segundo o autor, esse livro é “um texto modelo para aquelas que pretendem ser bruxas” (Hutton, 1999, p. 346), e destaca que uma grande virtude desse livro é o fato de que ele retrabalha a imagem da bruxaria, de maneira a dar-lhe “um novo significado e respeitabilidade para o leitor moderno liberal” (Hutton, 1999, p. 346):

experiências pessoais e de produções de pesquisa com grupos (neo)pagãos e de bruxaria desde Manaus (AM) – conduzido por Jeferson Bastos em “A bruxaria como movimento díspar na cidade de Manaus (AM)–, até Campinas (SP) – conduzido por Paula Senatore em “Bruxaria e política: desfazendo feitiços” –; emaranhado por comentários – conduzidos por Milena Rabelo em “Bruxaria e ciência:retornando aos territórios da magia” – que confabulam *alianças* em meio a um dos nossos (des)territórios. Essa Nota de Rodapé é narrada quase que em terceira pessoa, mas menos por um “abuso” de autoridade e mais para elucidar as vozes e corpos das especificidades e do todo dessa escrita.

Ela [Starhawk] mostrou como um *coven* poderia ser transformado em um grupo de treinamento no qual as mulheres poderiam ser liberadas, os homens reeducados e novas formas de relações humanas, as quais seriam livres de antigos estereótipos de gênero e de estruturas de poder, poderiam ser exploradas. (...) A *Arte* tornou-se de uma só vez uma forma de terapia, arte e jogo criativo. Starhawk sugeriu que um *network de covens* que seguisse esse padrão poderia ser um potente mecanismo de transformação da sociedade em um modelo mais saudável e sustentável. (Hutton, 1999, p. 346)

Vemos, assim, como a feição de uma das expressões mais marcantes da moderna bruxaria tem, desde o seu início, um vínculo evidente com a política. É importante ressaltar o fato de que a bruxaria se constitui, com esse grupo americano, como uma forma de ativismo político e não apenas como uma forma de religiosidade que se preocupa unicamente com a transcendência, com certas esferas mágicas e que se afasta do aqui-agora e de todas as questões políticas, ambientais e sociais trazidas por ele. Esse aspecto é de vital importância para se entender a bruxaria também como uma forma de questionamento do *status quo*, dos modos de produção do capital e de suas formas de opressão da mulher e de exploração da natureza. A bruxaria (como mostra a vida e a obra de Starhawk e de tantas outras bruxas) não é apenas o acender de um caldeirão em uma área reservada e muitas vezes escondida, mas é também envolver-se com a política – é também o que poderíamos chamar de bruxoativismo. É, ainda, envolver-se em um ativismo político mágico, que se realiza por meio dos rituais, de uma expressão cênica marcada pela criatividade e individualidade de cada praticante, que, justamente por realizar os rituais sazonais, passa a enxergar a natureza, de fato, como um ser vivo - e esse talvez seja o gesto mais político de nossa era. Tal aspecto político talvez seja um dos menos evidentes quando se imaginam bruxas e sua relação com o planeta e a sociedade; e isso é fundamental para que se entenda como os rituais tecem uma forma de estar *no* mundo e de, ao mesmo tempo, ser *o* mundo e de criar *novos* mundos.

Em seu artigo “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers”, o antropólogo Renato Sztutman (2018) discute como “as possibilidades de reativar ou retomar certas práticas marginalizadas e desqualificadas pelo mundo moderno-capitalista – como a magia e a feitiçaria (...)” são “modalidades de resistência política e possibilidades de recuperação de um ‘comum’ ” (2018, p. 338). A partir de uma rápida apresentação de duas obras da filósofa Isabelle Stengers (*La sorcellerie capitaliste* (2005, em coautoria com o historiador Philippe Pignarre) e *No tempo das Catástrofes* (2009)), Sztutman indica como o modo de ser e de pensar trazido

pela bruxaria oferecem “um antídoto à economia do conhecimento vigente, que transforma todo saber em mercadoria e destrói as capacidades de pensar” (2018, p. 338).

Talvez o conceito que inspirou a reflexão de Stengers e de Pignarre tenha sido o tão conhecido, “fetichismo da mercadoria”, ideia desenvolvida por Marx em *O Capital* (1867). Os autores destacam que essa não foi uma expressão qualquer, pois aponta um lado oculto da mercadoria, aparentemente impalpável, pleno de poderes “mágicos” sobre as pessoas - fetichismo e feitiço são termos de origem cognata. Por isso mesmo, o capitalismo é um “sistema feiticeiro sem feiticeiros”, como aponta Stengers, e a bruxaria - tal como aqui apresentada e entendida por Stengers, que escreve em diálogo explícito com a obra de Starhawk - traz “técnicas de desenfeitiçamento” (...) “capazes de nos proteger do capitalismo e nos indicar outros caminhos” (2018, p. 342) Stengers, como uma filósofa da ciência, traz perguntas sobre o papel da ciência no mundo contemporâneo e tem a audácia de trazer a bruxaria para ajudar a questionar esse papel, para descolonizar as ciências e para apontar novos caminhos, tanto para a ciência quanto para a política. Nesse sentido, Stengers sugere, como aponta Sztutman, “ ‘receitas feiticeiras’, que ressaltam um trabalho de experimentação ativa, sempre aberto ao imponderável e ao imprevisível” (2018, p. 343). Tais receitas são uma metáfora para descrever uma forma de agir e de pensar que desafia os paradigmas dominantes na ciência moderna (o logos, a razão, a noção iluminista de “esclarecimento”). Seriam, portanto, “receitas de resistência” e, com elas, não se trataria de “(...) recuperar um passado ou se apropriar de algo inteiramente outro, mas sim de produzir agenciamentos, novas conexões” (2018, p. 344). Isso levaria a uma ativação do animismo, que traria “agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar” (2018, p. 344). Isso poderia inspirar uma transformação nas práticas modernas relativas à forma de se fazer ciência e de se viver, já que essas “receitas feiticeiras” incorporam diferentes modos de pensamento e diferentes saberes, valorizando a intuição e o mistério, a experimentação livre e a valorização da incerteza e da ambiguidade. Mas por que se precisa da bruxaria para se realizar esse tipo de ciência? Para que se crie uma nova forma de viver? A bruxaria e a ciência nem sempre trazem respostas, mas procuram sinalizar perguntas e procedimentos, incômodos e inquietações.

Na introdução a *La brujería capitalista*, edição argentina feita pela Hekht, colecciónpyra, de 2018, Natália Ortiz Maldonado, professora da Universidade de Buenos Aires, Faculdade de Ciências Sociais, adverte que esse não é um livro pensado para “as

discussões acadêmicas, pois aqueles que o escrevem não buscam convencer a aqueles que se dedicam ao mundo dos textos e à sua verdade. Trata-se de um livro para aqueles que acreditam (anseiam, sonham) na transformação deste mundo: feministas, trabalhadores precarizados, desempregados, povos originários, ativistas do meio ambiente...” Ortiz vai assinalar pontos importantes dessa obra, fazendo ela mesma o que considera que seja o aspecto central da *Bruxaria Capitalista*, aquilo que ela denomina de sua *ars política*: o “prestar atenção”. Isso é necessário dada a configuração de forças do capitalismo, que são entendidas nessa obra a partir de termos (que chamo aqui de termos bruxos) os quais são ativados graças à ideia de que o capitalismo é um “sistema de feitiçaria sem feiticeiros”. O ponto inicial é justamente a ideia de que há um grande feitiço fundador realizado pelo capitalismo, que torna invisível aquilo que esse sistema realiza sobre todos nós, sobre nossa mente e sobre nossos desejos: “De tanto ser visível, manifesto, o visível deixa de sê-lo e requer a implantação de uma arte para que o evidente se manifeste.” Isso é necessário porque essa invisibilização, esse tipo de mistério é um “mistério por transparência e não por ocultação.” O transparente é o invisível do invisível, acrescento. Esse é o capital, essa poderosa magia, que nos faz vivenciar “alternativas infernais” e que nos deixa “amarrados” (como quem sofre uma macumba, uma “amarração do amor” e está completamente preso nas forças de um feitiço), incapazes de sonhar e de agir.

Acho que é inevitável que pensemos o seguinte: mas não seria essa uma outra forma de se referir à “teoria da alienação marxista”? Stengers e Pignarre são categóricos quanto a isso:

“não gostamos das teorias da alienação, obsessivas com o fato de que “as pessoas” parecem incapazes de tomar consciência da verdade de sua situação. Supostamente, quem coloca assim o problema sabe muito sobre essa verdade: não necessita de que as pessoas pensem, mas lamenta que a verdade que possui, e que em rigor deveria valer para todes, não lhes ilumine. Quando propusemos identificar o modo de existência do capitalismo com o de um sistema bruxo, não se tratava de dar um outro nome à alienação. Tentamos colocar o problema de um modo que não fosse um diagnóstico que separe quem o formula de quem o recebe, mas de um diagnóstico pragmático, inseparável dos meios adequados.”

Em seguida, a autora acrescentará que a diferença que importa passa sobretudo pelo papel que se dá às palavras: “nomear a bruxaria é utilizar uma palavra que ninguém pode pronunciar impunemente, mantendo-se a distância daquilo que é diagnosticado.” Dentro desse campo pragmático (brinco aqui com a noção de campo semântico), os

autores descrevem as características do capital: produz alternativas infernais; envenena nossa mente; produz operações de encantamento; e nos “amarra” (nos deixa enfeitiçados). Nesse sentido, as bruxas nos lembram de uma prática fundamental: é necessário proteger-se! Dentro da bruxaria, há inúmeras práticas para se conseguir essa proteção que jamais, em nenhuma hipótese, é esquecida; não se trata, no entanto, de efetivamente agir como bruxas. Trata-se, como aponta Stengers, de pensar como elas: elas sabem que correm perigo; elas sabem o que significa realizar uma ação mágica; elas têm clara noção de sua vulnerabilidade. Por isso, protegem-se. De igual maneira, deveríamos nos proteger dos feitiços do capital. E como isso é feito?

Com um círculo traçado no chão? Com as ervas certas? Com a capa? Pentagrama? Com a *ars política*, cujo eixo central é a atenção. Mas lembre-se: não existem fórmulas mágicas! As bruxas não acreditam em mágica, mas em magia – um fazer que necessita conhecimento, dedicação e propósito.

No final de sua introdução ao *Brujería Capitalista*, Ortiz afirma o seguinte: “Fabricar uma bruxaria não é tão simples como colocar-se em uma tradição e repetir mecanicamente seus rituais. Porém, um *modus vivendi* bruxo pode surgir cada vez que um saber não se concebe para dominar o mundo, mas para compor com ele.”

Assim, no solo da academia, onde já estavam lutando os saberes quilombolas, os saberes dos povos originários, os saberes afrodiáspóricos, trazendo suas visões de mundo, suas epistemologias do sul, unem-se agora a voz das feiticeiras, desse saber perseguido há séculos e que agora fala também de ciência e de política. Não tenho dúvida de que venceremos a luta e de que, desta vez, não seremos nós que arderemos na fogueira!

A bruxaria como movimento díspar na cidade de Manaus (AM)

A bruxaria, tal como pensada e dinamizada pelos grupos e coletivos (neo)pagãos, é composta por uma heterogeneidade de forças e movimentos que regulam e atualizam sua pluralidade. Por esse motivo, ressalto a importância de investigar diferentes grupos levando em consideração seus diferentes contextos, pois cada grupo de bruxaria (neo)pagão opera de formas distintas e tem concepções distintas. Todos os conceitos, significados e dinâmicas relacionados à bruxaria e ao paganismo são mobilizados pelos próprios coletivos e seus integrantes, não se restringindo apenas a um único grupo ou a uma única pessoa, e sim pelos movimentos, ações e discursos dos praticantes e grupos existentes. É dessa forma que se torna possível compreender suas especificidades e realçar suas diferenças, semelhanças e singularidades.

Utilizo a categoria de bruxa (neo)pagã pois, além de ser uma maneira de diferenciar pessoas que se submeteram a um processo iniciático dentro de um sistema mágico/religioso por meio de um grupo de bruxaria (clã, *coven*, concluío, tradição, conclave ou qualquer outra nomenclatura que o grupo venha a adotar), é assim também que os meus colaboradores e interlocutores se referem a si mesmos, como bruxas, pagãos, sacerdotes e sacerdotisas. Essas categorias são importantes para compreender o processo de identidade de pessoas que atualizam conceitos e dinamizam suas conceitualizações, tal como a própria noção de bruxaria.

Em Manaus, existem no total cinco coletivos de bruxaria (neo) Pagãos sendo eles, do mais antigo, ao mais atual: a Tradição Trina Essência; a Tradição Farreliana de Manaus; a Ordem Mística Templo de Oríon; o Coven Lua do Norte e o Clã Ixanaki. A ideia inicial da minha pesquisa no mestrado era poder fazer um mapeamento de todos os coletivos de bruxaria existentes na cidade, porém, houve a necessidade de fazer um recorte para apenas dois grupos, tendo em vista o curto tempo que temos para desenvolver o estudo. Como citado anteriormente, inicialmente, o campo estava delimitado apenas a Tradição Trina Essência e a Ordem Mística Templo de Oríon e só posteriormente que o Clã Ixanaki veio fazer parte da pesquisa.

Os coletivos que pesquisei no Mestrado, são grupos com que mantenho uma certa relação de afeto e também por sentir o “dever” de falar sobre pessoas e coletivos cuja trajetória são de suma importância para a cena (neo) Pagã da cidade de Manaus. Como é o caso da Tradição Trina Essência que é o grupo mais antigo da cidade, tendo mais de 15 anos de atuação. A Ordem Mística Templo de Oríon é um grupo cujos antigos membros foram meus irmãos de *coven* e com quem partilhei boa parte do meu treinamento mágico e sacerdotal, em especial, a bruxa e sacerdotisa Nailah Ethne, a quem tenho muito apreço, admiração e cuja história muito me inspira.

Atualmente sou líder e criador do Clã Ixanaki que é meu Clã de trabalho e família espiritual. É no Ixanaki que tenho tido a oportunidade de manejar os meus rituais e experimentar diferentes formas de concebê-los, além de poder partilhar, com os membros que fazem parte do grupo, as reflexões e questionamentos do que consideramos importante para a formação mágica, sacerdotal e espiritual de uma bruxa.

Esses grupos estão situados em contexto urbano, e cada um deles se reúne em um local específico da cidade, seja para realizar suas celebrações, seja para fazer aulas práticas e teóricas. Os grupos se organizam de diferentes formas, embora todos sigam uma perspectiva hierárquica e iniciática, ou seja, a pessoa que deseja entrar para o grupo

é incentivada a galgar os graus de Neófito, Dedicante e Sacerdote ao longo do tempo e esse deslocamento de grau em grau é marcado por um rito de passagem específico, que cada coletivo vai desenvolver à sua maneira.

Os rituais de que participei foram de suma importância para entender um pouco do contexto da Tradição Trina Essência e da Ordem Mística Templo de Oríon, bem como para observar a forma como os grupos operam seus rituais. A dimensão da liberdade criativa é algo presente na ritualística dos três coletivos, ainda que a arte seja algo mais explorado e experimentado nas celebrações da Tradição Trina Essência devido ao fato de grande parte dos integrantes que fazem parte do grupo serem artistas atuantes na cidade. É a música que irá ser o diferencial e parte integrante do grupo, podendo servir como potencializador de suas práticas mágicas e ritualísticas, bem como servir como oferenda aos seus deuses - na Tradição Trina Essência, a música é a oferenda. Dentre os rituais da Ordem Mística Templo de Oríon, destaco o *ritual do chá cigano*, que é realizado anualmente pelo coletivo.

Esse ritual promove um diálogo inter-religioso na medida em que relaciona duas diferentes tradições: de um lado a bruxaria (neo)pagã e de outro as religiões afro-brasileiras, pois muitos integrantes da Ordem Mística Templo de Oríon têm passagem por ambos universos, desse modo, o diálogo favorece um novo aprendizado, demonstrando uma possibilidade de outras e novas atuações das próprias religiões no que concerne à prática de seus adeptos, bem como a forma como se veem mutuamente. No Clã Ixanaki o gênero será um marcador importante e decisivo, influenciando profundamente a forma como o grupo opera seus rituais, onde os integrantes performam suas corporalidades e suas personas mágicas, reafirmando o que são e o que desejam. Como observa Cavalcanti (2020, p. 15) “O ritual é um lugar em que sujeitos e coletividades se forjam em seu desejo de seguir vivendo”. Além dos rituais, as entrevistas que foram realizadas com Sísi Rolim – Sumo Sacerdote da Tradição Trina Essência, Nailah Ethne – Suma Sacerdotisa da Ordem Mística Templo de Oríon, Beth Ghuimel – Matriarca da Tradição Trina Essência e Gaael Geburah – Elder do Clã Ixanaki, foram fundamentais para pensar nos dados e corpo da dissertação e para conhecer melhor as pessoas que estavam sendo entrevistadas e os coletivos aos quais fazem parte.

A heterogeneidade presente nos coletivos de bruxaria da cidade de Manaus solicitou da minha parte que eu realizasse um mapeamento em solo brasileiro sobre as vertentes de bruxarias existentes. Dessa forma, observei que alguns grupos de bruxaria,

bem como bruxas que não são adeptas de coletivos, reivindicam diferentes vertentes existentes desse fenômeno. Dentre essa diversidade podemos destacar a Wicca, que é entendida como religião e também como a “Bruxaria Moderna”, sendo inclusive a religião (neo)pagã mais conhecida e estudada no Brasil; a Bruxaria Tradicional que tem como sub-vertente a Bruxaria Tradicional Moderna, que vem ganhando bastante força e adeptos no Brasil; a Bruxaria Natural, com a qual boa parte da comunidade Pagã ou não-Pagã se identifica, explorando conhecimentos e práticas advindos das ervas e plantas e a Bruxaria Contemporânea, ao qual alguns coletivos encontraram uma forma de se articularem e se sentirem livres para se organizarem internamente, mediante as demandas da contemporaneidade.

Em Manaus, além de os praticantes usarem as categorias “Paganismo”, “Magia”, “Bruxaria”, “Pagão”, “Bruxa ou Bruxo” para se referirem a si mesmos e às suas práticas, eles também, por meio do termo *bruxaria* – que vai resumir as suas práticas e concepções e reunir todos os termos mencionados anteriormente – ativam dinâmicas bastante paradoxais. Um desses paradoxos se refere à questão dos grupos pesquisados, em específico a Ordem Mística Templo de Oríon, enfatizarem que a Wicca é usada em seus *modus operandi* apenas como base filosófica, fonte de estudo e ensino da grade curricular, bem como os ritos de passagem e protocolo ritualístico dos outros rituais seguem a perspectiva da Wicca enquanto sistema mágico ereligioso, porém o grupo enfatiza que “*a nossa prática é a bruxaria*”. Esse processo de identificação e identidade serão marcadores importante nos três coletivos pesquisados. E algumas diferenciações serão pautadas pela noção individual e coletiva, pois enquanto os rituais – entendidos como uma ação coletiva – da Ordem Mística Templo de Oríon seguem uma perspectiva “wiccaniana”, por assim dizer, as práticas individuais da bruxa ou bruxo do grupo, que são realizados no âmbito privado, seguem uma lógica diferente do viés coletivo, portanto, fora dos ditames wiccanianos, mais alinhada à perspectiva da feitiçaria.

A Ordem Mística Templo de Oríon não segue uma vertente de bruxaria em específico, pois se considera um grupo *eclético*. “Ecléticos são grupos de pessoas que não seguem nenhuma tradição específica, mas sentem-se livres para tomar emprestados aspectos de muitas tradições e culturas (Gori, 2012, p. 23)”. Contudo, como observa Terzetti-Filho (2019, p. 16) o ecletismo tornou-se uma das diferentes correntes wiccanianas. Sendo assim, dentre as vertentes ressaltadas aqui, a Ordem Mística Templo de Oríon poderia se “encaixar” na perspectiva da bruxaria natural que “se caracteriza pela alegação de hereditariedade por parte de seus praticantes” (Bezerra, 2019, p. 323),

pois um fator predominante e que se tornou uma identidade do grupo é a questão do legado familiar *“a mãe que traz o filho, a filha que traz a mãe, o irmão que traz a irmã... uma formação de família enquanto filosofia de vida.”*

A Tradição Trina Essência e o Clã Ixanaki podem estar inseridos na vertente da bruxaria tradicional com alguns pontos diferentes entre si. A Tradição Trina Essência propõe a ideia de uma “bruxaria tradicional evolutiva” para lembrar e reverenciar a própria tradição Pagã, reativando e trazendo toda essa concepção antiga para a contemporaneidade, *“se você quiser ter um caldeirão para ter aquele símbolo mítico da bruxaria, ótimo! Mas, nada vai tirar a possibilidade de você fazer magia na sua panela de pressão. Héstia vai estar tanto na sua fogueira de madeira colhida na floresta como no seu fogão de última geração.”* O Clã Ixanaki opta pela abordagem da “bruxaria tradicional moderna”, pois, além de não termos afeição pelo cerimonialismo, preferindo uma perspectiva mais orgânica, criativa e fluída na forma de operar ritualisticamente, também temos como base a reverência pelos espíritos locais e prezamos pela autonomia individual e a experiência e o regozijo espiritual.

Um aspecto que identifiquei com a realização de oficinas, eventos e entrevistas realizadas durante minha pesquisa do mestrado foi que o que irá diferenciar as concepções que cada grupo e indivíduo tem a respeito da bruxaria é principalmente o discurso. O discurso vai ser o marcador de diferenças entre as concepções que cada grupo e indivíduo tem sobre o universo da bruxaria, que inclusive podem divergir entre si e esses mesmos discursos que estão em constante movimento, assim como as práticas e aprendizados das bruxas. As práticas e experiências, tanto as individuais quanto as coletivas, são os principais marcadores do processo de identidade e identificação dos grupos. A bruxaria é um campo de disputa que vem sendo reconfigurado a cada novo olhar que lhe é lançado. Uma afirmação recorrente no discurso e na prática diária das bruxas e bruxos de Manaus é que a bruxaria é sobretudo um fenômeno que fala sobre magia e espiritualidade. Como destacado por Russel&Alexander (2019) ao enfatizarem que os estudos da história social da bruxaria, em suas buscas incessantes pelos mecanismos sociais, acabaram bloqueando e repelindo outras abordagens analíticas, desprezando o mais amplo significado ambíguo, criativo, intelectual e espiritual da bruxaria. Por meio de suas práticas e experiências, as bruxas (neo) pagãs têm traçado linhas que nos conduzem efetivamente para o caminho da experiência humana, forjando rituais em que a criatividade, a autoexpressão e o pertencimento têm um papel fundamental onde as subjetividades e as vulnerabilidades são compartilhadas em corpo,

mente e espírito.

Por fim, longe de sobrepor uma vertente a outra, a nossa proposta é justamente poder apontar, através da realidade (neo)Pagã Manauara, a pluralidade e o caráter heterogêneo da bruxaria. O que todas as vertentes e linhas de bruxaria que aqui foram destacadas têm em comum, é o fato de fazerem *feitiço* e de algum modo trabalharem com a feitiçaria, dessa forma é o *fazer* que irá ligar todas essas linhas soltas. Se você perguntar a três bruxas diferentes o significado da bruxaria, você vai obter três diferentes respostas, pois, a bruxaria é um movimento díspar, e não se enquadra em definições fechadas e resolvidas, está em constante movimento e transformação, e é moldada de acordo com a experiência pessoal do praticante, adaptando-se aos mais diferentes contextos, discursos e práticas, tendo como elo fundador e aglutinador a magia, pois, como ressaltado por uma de minhas interlocutoras “*é a magia que faz a minha realidade a realidade que ela é*”.

A bruxaria é um fenômeno que fala, sobretudo, de espiritualidade, de diálogo com o universo invisível e com as forças e seres que dinamizam as materialidades e imaterialidades dos mundos. Com o olhar acróstico da bruxa, é possível perceber em outras manifestações e expressões que lidam e acessam esse lugar do invisível, elementos que poderiam ser entendidos enquanto bruxaria, tendo em vista que esse fenômeno tem como característica principal o conhecimento sobre a espiritualidade com um todo. Conhecendo a bruxaria como as bruxas nos convidam a conhecer, conseguiremos, talvez, dissipar, como ressalta Starhawk (2021), a fumaça das bruxas queimadas vivas que ainda paira sobre nossas narinas.

Referências

Bernd-Christian, Otto; Stausberg, Michael. “Magic”: A Critical Category In The Study Of Religions. In: **Defining magic: a reader** (eds) O. Bernd-Christian & M. Strausberg, 197-210. London: Routledge.

Bezerra, Karina Oliveira. **Wicca no Brasil: Magia, Adesão e Permanência**. Fonte Editorial. São Paulo. 2017.

Bezerra, Karina Oliveira. **O Paganismo Contemporâneo no Brasil: A magia da realidade**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco. 2019.

Budapest, Zsuzsanna. **The Holy Book of women’s mysteries**. Berkeley: Wingbow Press, 1989.

Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. **Drama, ritual e performance** – A antropologia de Victor Turner. Ed. Mauad X, Rio de Janeiro 2020.

Carvalho, Bruno Leal Pastor de. A “Batalha de Seattle”: um marco do movimento antiglobalização (Artigo). In: **Café História – história feita com cliques**. Disponível em <https://www.cafehistoria.com.br/a-batalha-de-seattle-antiglobalizacao/>. Publicado em 9 dez. 2019. Acesso em 31 jan. 2024.

Costa, Alyne de Castro. **Ecologia e resistência no rastro do voo da bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa**. ANALÓGOS | 2017, n. 1.

Fary, Bruna. **Bruxas contemporâneas e modos de consumo: subversões políticas e científicas**. Disponível em <https://catarinas.info/bruxas-contemporaneas-e-modos-de-consumo-subversoes-politicas-e-cientificas/>. Publicado em 15 jun. 2019. Acesso em 31 jan. 2024.

Federici, Silvia. A grande caça às bruxas na Europa. In.: Federici, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

Filho, Celso Luiz Terzetti. **A Deusa não conhece fronteiras e fala todas as línguas: Um estudo sobre a religião Wicca nos Estados Unidos e no Brasil**, Tese de doutorado, PUC, 2016.

HUTTON, Ronald. **The Triumph of the Moon**. A History of Modern Pagan Witchcraft. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Langer, Johnni. Dossiê Feiticeira e Bruxaria: História e Práticas. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, [S. l.], v. 14, n. 2, p. 248–251, 2017.

Pels, Peter. 2003. "Introduction: magic and modernity". In. **Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment** (eds) P. Pels & B. Meyer, 1-38. Palo Alto: Stanford University Press.

Russel, Jheffrey B. & Alexander, Brooks. **História da Bruxaria**. Ed. Aleph, São Paulo, 2019.

Salgado, Maria Luiza Teixeira. **Ecofeminismo Revisitado: especulações sobre caça às bruxas, chthuluceno e políticas da vida** / Maria Luiza Teixeira Salgado. - Recife, 2022. 47p.

Starhawk. **A Dança Cósmica das Feiticeiras: Guia de Rituais à Grande Deusa**. Record: Nova Era. 1993.

Starhawk. **A Dança Cósmica das Feiticeiras: o Renascimento da Consciência Espiritual feminista e da religião da Grande Deusa**. Ed. Pensamento, São Paulo, 2021.

Starhawk. Magia, visão e ação. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 52-65, abr. 2018.

Stengers, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil**, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

Stengers, Isabelle. **Reativar o animismo**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017. (Caderno de Leituras n. 62).

Stengers, Isabelle; Pignarre, Philippe. **La brujería Capitalista**. Buenos Aires: Hekht Libros, 2017.

Souza, Jeferson Bastos. **O caminho da bruxa como fronteira da possibilidade**: Um estudo etnográfico sobre as experiências de vida nos grupos de bruxaria da cidade de Manaus – Clã Ixanaki, Ordem Mística Templo de Oríon (OMTO) e Tradição Trina Essência (TTE). Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas), Universidade do Estado do Amazonas (UEA). 2022.

Sztutman, Renato. Reativar a Feitiçaria e Outras Receitas de Resistência — pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n.69, p. 338-360, abr. 2018.

Vanzolini, Marina et al. Uma ciência triste é aquela em que não se dança: Conversações com Isabelle Stengers. [Entrevista]. **Revista de Antropologia**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.121937>. Acesso em: 31 jan. 2024. , 2016.